

ccati
a sabi
quias
ans, vete
is, & nouum
D₃
ice

N

540

140-IX
9

1.587

1.587

SCHOLASTICA COMMENTARIA IN PRIMAM PARTEM ANGELICI

Doctoris D. Tho. vsque ad sexagesimam quartam

A Quæstionem complectentia.

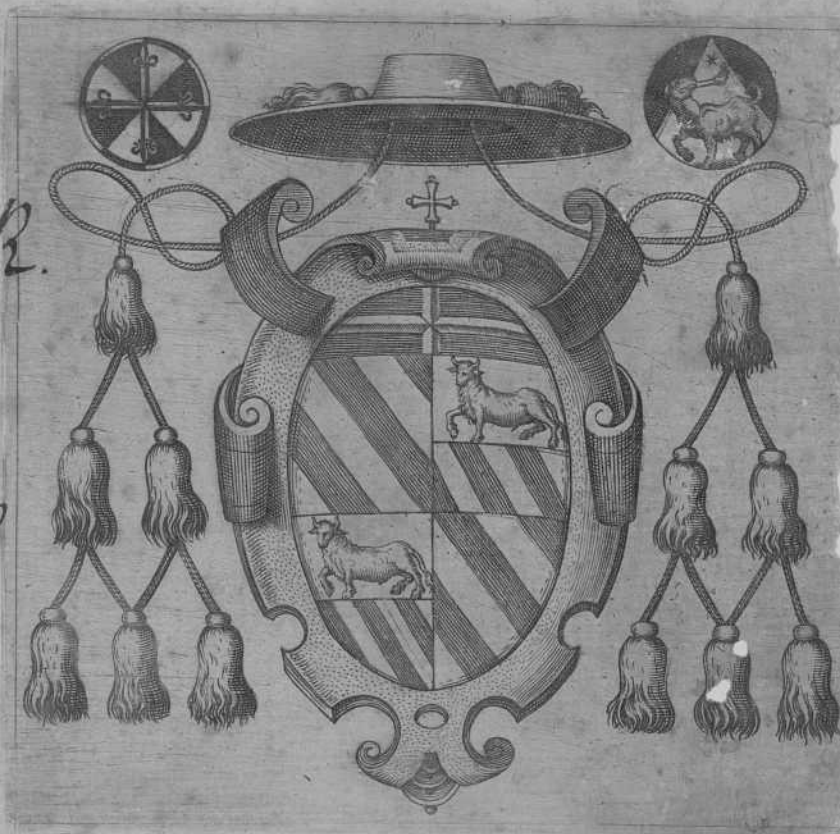
*Authore Fratre Dominico Bañes Mondragonensi, Ordinis
Predicatorum in florentissima Salmanticensi Academia
Sacre Theologie primario professore*

A

*A. N. R.
P. Prov.¹*

Fontiveros

Arevalo



SALMANTICÆ,

Typis hæredum Mathiæ Gastij.

M. D. LXXXIII.

Esta tassado en

marauedis el pliego.



Esta callado en manado's el plice.

M. D. LXXIII.

Typis haredum Machie Galle

SALEMAN TIC



ILLVSTRISSIMO AC

REVERENDISSIMO DOMINO

Domino Michaëli Bonello Cardinali Alexandrino tituli sanctæ Mariæ supra Mineruam ex ordine Prædicatorû assumpto, eiusdemq; dignissimo Protectori Frater Dominicus Bañes eiusdem ordinis, ac Sacræ Theologiæ professor, salutem plurimā in Christo Domino, perpetuamq; foelicitatē exoptat.



V M Deus Optumus Maximus, Illustrissime ac Reuerendissime Domine, multa sapientissime instituerit, quibus humano generi mirabiliter, misericordiaq; consultū esse voluit; tamen nihil est præstatum mortaliq; saluti magis consentaneum, quam quod homines à falsis opinionibus abducens in fidei Christianæ certissimā religionem conuocauerit. Etenim si res à nostra memoria propter vetustatem remotas ex literarum monumentis repetere instituamus; inuenimus profectò, videres illos philosophas, qui spe beatè viuendi in optimo vitæ statu exquirendo se totos collocabant, tanta fuisse in varietate ac dissensione, ut cum innumeras sectas peperissent, nihil certum atque exploratum in lucē protulerint. Ac si volumus tam discrepantium, et expertium veritatis dogmatū causam indagare, intelligemus, eam non solum rerum difficultatem, verum etiam inanem ingeniorū iactationem fuisse. Nam cum in maximis animis, et in splendidißimis ingenijs honorum cupiditates existant, ac tantus sit splendor gloriæ in literarum cognitione constitutus, nemo fuit illorū excellenti ingenio natus, qui non sibi laudis cupiditate ad philosophiam omni studio enitendum putaret. Atque ita factum est, ut iactanda doctrina sua cupiditate impulsimulta monumenta passim conscripserint, posterisq; legenda reliquerint. Sed quoniā vani sunt omnes homines, quibus non subest scientia Dei, non mirum est, eam fuisse causam, ut quamuis in animis hominum semina essent innata virtutum, tamen tam varijs imbueretur erroribus, ut vanitati veritas, et opinioni confirmata natura ipsa cederet. Nusquam ferè verum lumen apparebat malis moribus, falsisq; opinionibus ferè extinctum. Quod si ea, quæ in terra, & in prospectu nostro sunt, inue-

nimus cum labore, quæ in calis sunt, quis inuestigabit? Sensum tuum domine quis agnoscet, nisi tu dederis sapientiam, & miseris spiritum sanctum tuum de altissimis? Cum igitur hæc tetra ac miseranda caligo mentibus hominum esset offusa, tandem aliquando nostram Deus luctuosam calamitatem miseratus adeo in homines fuit benignus, ut filium suum unigenitum daret, ac ducem, & præceptorem gentium mitteret. Neque enim potuit commodius diuina bonitas nostræ miseriæ consilere, quam quod verbum patris carne assumpta imbecillitati mortaliū verus homo sese accommodaret, certamque fidem, eandemque salutarem institueret, atque stabiliret; ut qui credit in filium Dei, habeat testimonium Dei in se, et omnis, qui audit a patre, et discit, veniat ad Christum. Audit enim, ut auditur in corde, et non est unde animus hæsitans dubitare queat. Christianorum ergo res publica inter nationes omnes incluta, et illustris filium Dei verum hominem veritatis magistrum, virtutis exemplar, et agnum Dei, qui tollit peccata mundi, audit, respicit, et amplectitur. Quid si quispiam percontatus fuerit, ubinam sit huius scientiæ salutaris diuina schola? ubi in terris celestis Philosophiæ Academia? huic in præptu habet quid Christiana disciplina auditor statim respondeat. Toto terrarum orbe dispersa est magistra fidei, et virtutum disciplina Christianorum universas, quæ tamen sanctissimum nunc Papam Gregorium decimum tertium Christi vicarium, & Petri successorem veneratur in terris: & quasi indice celestis viæ regulam designas inquit. Ist hæc est Ecclesia unica Dei viui columna et firmamentum veritatis tanta perspicuitate insignis, et illustris, ut non possit hæc ciuitas abscondi supra montem posita. Hæc ciuitas illa regis magni. Hæc domus Dei, et porta cali, cuius in Prophetis extant præclarissima testimonia. Fundatur enim supra fundamentum Apostolorum, et prophetarum ipso summo angulari lapide Christo Iesu. Hæc merito diuina providentiæ in urbe sublimi toto terrarum orbe notissima, ac principe Roma collocata est, ut multa regna uno confederarentur imperio, et cito peruios haberet discipulos prædicatio doctrinæ salutaris, quos unius teneret regimen ciuitatis. Cuius enim nationis homines, aut quæ usquam gentes ignorarent, quod Roma didicisset? hic hic conculcanda Philosophorum vanæ opiniones. Hic dissoluenda erant terrena sapientiæ vanitates. Hic confutandi demonum cultus. Hic omnium sacrilegiorum impietas destruenda, ubi olim diligentissima superstitione habebatur collectum quicquid

quid usquam fuerat vanis erroribus institutum. Hic iam hominum
fidelium turba non intelligendi naturæ viuitate, sed credendi simpli-
citate in regno celorum doctissimi sunt, sapientissimorumque philosopho-
rum falsa & vana dogmata conculcant, atque despiciunt. Sed o ineffa-
bilem diuini consilij providentiam, quam miris & ineffabilibus mo-
dis huius celestis disciplina firmissima fundamenta in terris posita
sunt! Nam quasi perenni, stupendoque miraculo nobis ante oculos posi-
to perspectum est et cognitum, quam vera sit Christi promissio Petro
Apostolorum principi facta. Super hanc (inquit) petram edificabo Ec-
clesiam meam, & portæ inferi non praualebunt aduersus eam. Mul-
ta profecto audiimus et cognouimus ea, & patres nostri nūciauerūt
nobis opus, quod operatus est dominus in diebus eorum et in diebus an-
tiquis, terribilia in mari rubro, mirabilia in terra Chanaan. Verum iam nō
recordamur priorum, et antiqua non intuebimur: miramur autē ma-
gis atque obstupescimus, quoniam pacto diuina virtus in tanta hominū
ministrantium infirmitate totius orbis fortitudinem omnemque tyrannidem
ac diabolicam arte instructas acies debellauerit, vicerit, gloriosèque
triumphauerit. Videte (inquit Apostolus) fratres vocationem vestram,
quia nō multi sapientes secundum carnem, nō multi potentes, nō multi
nobiles, sed quæ stulta sunt mūdi elegit Deus, ut cōfundat sapientes, et
infirma mūdi elegit Deus, ut cōfundat fortia, & ignobilia mūdi
& contemptibilia elegit Deus, et ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt de-
strueret, ut non gloriaretur omnis caro in conspectu eius. Tales ergo fue-
runt Christiana disciplina magistri, qui breuem quidem illam verbis,
at virtute magnā sua prædicatione patratis miraculis exemploque suo
ac proprio sanguine fuso confirmauerunt, et explicauerunt, ac veluti
fideles ministri commentati sunt. Hos deinceps secuti sunt etiam ex ge-
tibus plurimorum martyrum exercitus, qui breui compendio in hac
diuina Christi disciplina doctissimi effecti diuinam sapientiam in my-
sterio crucis absconditam tam firmiter sunt amplexati, ut alacri, ani-
mo potius à temporali vita multis tormentorum generibus separari,
quàm à fide Christi discedere eligerent. Hac itaque fuerunt primitiua
Euangelicæ doctrinæ commentaria, quæ quamuis rubricatis quasi cha-
racteribus in terra ac puluere discipulorum fuso sanguine scriberentur,
tamen in cordibus hominum indelebiter adhæserunt, ut iam se non
ut hospites aduenas arbitrentur, sed ut ciues sanctorum et domesticos

Dei superadificatos superfundamentum Apostolorum et Prophetarum ipso summo angulari lapide Christo Jesu fiducialiter existiment. Hæc ergo prima acerrimaq³ concertatio fuit aduersus ignorantia huius mundi monstrum contra diaboli tyrannidem, impiamq³ idolorum culturam. Et tandem tandem vexillo crucis supra Romanorum mania elevato princeps mundi huius foras eiectus est. Postquam igitur Ecclesia Christiā gentium decorata multitudine Regum ac Principum suffulta presidij in dies magis ac magis augeri, ac propagari cepisset, inuidente tamē semper sathana alij propugnatores eximij diuinitus ad ipsius custodiam et pacē ordinati postmodum surrexerūt. Hi sunt Doctores et venerabiles Patres, qui operatione virtutum, et generibus linguarum, atq³ interpretatione sermonum sublimiter cohonestati hereticorum erroribus obuiantes Ecclesiam Christi mundauerunt. Hi certē prefatis charismatibus insigniti librorum multa volumina complentes viā veritatis morumq³ probitatem, æternāq³ vitæ semitas hominibus constanter ostendere semper studuerunt. Hæc sunt maxima nunquā satis laudata, quæ diuina bonitas ante actis temporibus Ecclesiæ catholicæ abundantissimo donorum cumulo elargita est. Sed quoniam nouæ hereticorum sectæ diabolica arte seminata, horrendaq³ hæresum monstra in nouissimis temporibus pullulare non desinunt; diuina pietas ac providentia novos milites non quidē doctrina, sed mirabili pugnandi arte excitauit, atq³ instruxit, et ad nouas inimicorum insidias industriores effecit. Exagitur namq³ semper Romana Ecclesia varijs impiorum hominum erroribus, inter quos alij libidinibus inflammati toto malignitatis spiritu aduersus Christi Ecclesiā furiant, ac debacchantur, et ut sunt a veritate alieni, ita mirē etiam criminosi, et impuri, superbia, et arrogantia elati, inaniq³ iactatione temerē gestientes, qui inusitata rabie, et lingua procacitate Ecclesiā Christi maledictis laceffere, labefactareque conantur. Alij autem ut facilius incautos & improvidos suis hæresibus irretiant, et filiorum rapacitatē induant, ouium mansuetudinē referunt, habentes non expressa, sed adumbrata signa virtutum. Diuina igitur providentia noui quidam milites diuinitus sunt constituti, quorum solertia atque sapientia scandala emergentia sedanda sunt, huiusmodi demones arcendi, dolosa ac sub specie boni palliata consilia dissipanda, hæreses obscure serpentes, et tacitē se se insinuantes è tenebris in lucem, è latebris in hominum conspectum extrahenda, ac penitus extinguenda.

spiri-

spiritualesq³ predicendi insultus. Hi sane sanctorum Patrum doctrinam & sacra conciliorum dogmata sectantes, aduersus omnem errorum varietatē Sacra Theologia summam breui quodam, sed diuino compendio spiritibus nequam eiusq³ satellitibus terribilem, veluti castrorum aciem ordinatam collegerunt, atq³ domum Dei quæ est Ecclesia militans Christi sanguine in terris fundata, omni armorum genere repleuerunt, exornaueruntq³. Quibus profecto fortissimis fulgentissimisq³ armis, iā posteri breui tēporis spatio minore studiorū labore facile exornati fortiter inimicos debellare valeant, atq³ de illorum nequitia fidelibus Christi non modicum lucrū afferre. Huius quidem militiae et tam illustrium virorum exercitus, si D. Tho. Aquinatē præstātissimum ducē extitisse dixerim, nemini me iniuriū esse, mendacē vē meritō quisquā iudicabit. Huius angelici Doctoris doctrinā sequenti à veritatis tramite nunquam disceserunt. Hic enim velut alter Beseleel sapientia Dei plenus, in tabernaculi constructione, omnē operam mirifice impendisse videtur. Cum igitur iam in huius angelici Doctoris doctrinæ interpretatione plusquā triginta annos (Deo fauente) fuerim versatus. Ego quidem nouissimus & inter mei ordinis Theologos minimus, sed Patrum meorū vestigijs insisterens commentaria in primā partem D. Tho. quæ hisce proximis annis Salmantica in primaria et sacra Theologia Cathedra publicè legendo dictaueram (accedente Reuerēdisimi Magistri ordinis speciali præcepto) in Theologorū utilitatē quibusdā additionibus apposis prelo committere constitui. Quapropter, Illustrissime ac Reuerendissime domine, laborum meorum primitias tuo iam oblatas obsequio, quæ soles obsecro animi benignitate libenter recipias, & in hoc perexiguo opere mei erga te animi affectum intuearis. Etenim me plus forte iusto audaciorem reddiderunt tuæ singulares animi dotes, eximiae virtutes, quæ per omnium ora circūferuntur, quibus tanquā diuinis quibusdam magnetibus omnium ad te animos attrahis atque conuertis. Certē Pij Quinti Sanctissimi et Pijssimi Pontificis maximi auunculitui Sanctitatem et sapientiam prudentiamq³ mirabilem in te tanquā in quodam speculo vniuersi non sine animorum maxima alacritate mirantur. Cuius Summi Pontificis felicitis recordationis præclaras virtutes agnoscunt cuncti fideles populi, admirantur, prædicant, colunt, ac suspiciunt. Cuius nominis fama nulla est tam elongata regio, nullatā barbara natio ad quā simul

cum

cum eius boni odoris fragrantia non peruenerit. Quam obrem quod de felicissimo Oſia rege prædixit ſapiens, in huius viri laudem uſurpare non temerarium, ſed pium erit. Nomen enim Pij Quinti eiſq; memoria in ore omnium quaſi mel indulcorabitur, eritq; inter pios fideles Pij Quinti cōmemoratio, quaſi muſica in cōuiuio vini. Felix tu proſectō qui ſub tanti viri cognatui diſciplina & patrocinio vixeris, atq; inter Eccleſiæ Chriſti cardines ab ipſo deſignatus fueris. Ego verò te feliciorẽ procul dubio exiſtimo quòd eius veſtigijs inſiſtis, gloriãq; ab ipſo nobis partam aſſeruare contendis, ad eò ut tuæ virtutes nunc quidẽ multum offerant, & plura non ſerò deferenda polliceantur. Hæc igitur in primam D. Thom. partem cōmẽtaria clientuli tui, quæ ſub tua protectione, Illuſtriſſime domine noſtræque familia ProteCTOR digniſſime, in lucem prodeunt, tuæ maximæ autoritatis tuere præſidijs, ut quæ tuo iam pridem obſequio deditum agnoſcis, te altiſſimum munitiſſimumque mihi præſidium experiar. Vnum autem illud tanquam laboris mei & huius qualiſcumque obſequij præclarum quoddam ſtipendiũ efflagitare non deſinam, nempe ut literarum ſtudia in celeberrimo conuẽtu Sanctæ Mariæ ſuper Mineruã, cuius etiam titulo ipſe decoraris tua maxima potentique protectione toto terrarum orbe clareſcant, indiesque maiora incrementa ſuſcipiant. Huius meæ petitionis magnas ingentesque rationes, meminime aliàs tuæ excellẽtiæ inſinuaffe. Quã obrem hoc in loco meritò ſilentio præterire volui. Faxit Deus optimus maximus ſuæ genitricis præcibus, ut qui te ſuper Eccleſiæ Chriſti pulcherrimum digniſſimumque candelabrũ accenſſam lucernam poſuit, ac totius Predicatorum Ordinis meritiſſimum proteCTORẽ dedit, micantem etiam ſtellam in perpetuas æternitates conſtituat. Vale

Illuſtriſſime Domine plurimum in Chriſto Seruatore,
iterumque vale. Datis Salmantica, Anno
Domini, 1584. Kalendis Martij.

FR A-

FRATER DOMINICVS

BAÑES LECTORI SALVTEM IN

Christo omnium seruatore precatur, sui que
instituti rationem reddit.



SI QVIS huius libri autoris eam notitiam habere desi-
derat, quæ ad ipsius operis commendationem utilis esse
videatur, sciat, me ante annos quadraginta, Deo duce,
Salmanticam puerum annorum quindecim latinis literis
iam instructum, aduenisse, statimq; cursu liberalium ar-
tium sub optimis præceptoribus compleuisse: deinde verò
diuinæ misericordiæ instinctu religionis habitum, quem
ab infantia concupiueram, in celeberrimo Prædicatorum
ordinis S. Stephani Salmanticensis conuentu suscepisse. In quo quidem conuentu
professione facta iterum pro more domus ætuum studium sub optimi præceptoris dis-
ciplina, condiscipulorumq; magni ingenij cōsortio, & exercitatione plenius sum as-
sequutus. Inter hos erat F. Bartholomæus de Medina, qui postea commentaria in
1.2. & 3. p. S. Thomæ edidit. Iam deinceps in Sacra Theologia egregios præceptores
in tota Christi Ecclesia celeberrimos naetum me fuisse in domino gloriabor. Hos ego
honoris gratia libenter nominaverim. Nam etsi Dejs, parentibus, ac magistris paria
reddere non possumus: honorem tamen ac pietatem ex animi gratitudine & possu-
mus, & debemus. In Sacra Theologia mei ordinis præclarissimos, sapiētissimosq; ma-
gistros feliciter sortitus sum, qui in docendi methodo præ cæteris mirabili perspicui-
tate, dexteritateq; pollebant. Fuit primus F. Melchior Cano, qui librum de locis
Theologicis magna eruditione & summa eloquentia refertum scripsit. Postea verò
Canariensis Episcopus electus, & confirmatus Episcopatu renuncians Prouinciæ
Hispaniæ Prior Prouincialis dum esset Toleti, in domino feliciter obdormiuit. Fuit
alter non minus insignis F. Didacus de Chaves, quem omnes adhuc gloriose viuen-
tem, summoq; honore habitum suspiciunt. Is profectò sicut genere, ita etiam in genio
plurimaq; sapientia præclarissimus est. Qui sinobiscum Salmantica permansisset, haud
dubium, quoniam in Cathedra primaria ante annos multos iubilationis gratia gau-
deret. Fuit enim olim communis scholæ, claustriq; Salmanticensis applausu, atq; con-
sensu in ea Cathedra primaria vice præfati magistri Cano ad Tridentinum conci-
lium proficiscentis substitutus. Verum statim ipse etiam ad idem concilium Catholi-
ci Regis Theologus simul cum præfato magistro diuina prouidentia aliquid melius
disponente (vt rei probauit euentus) non sine magno discipulorum dolore profectus
est. Nunc autem ille quasi lucerna ad gloriam Christi ardens & lucens Catholico

Regi

Regi nostro Philippo huius nominis secundo sed omnium Hispaniarum Monarchæ
felicissimo à sacris confessionibus adest, ab omni huius seculi alia dignitate animo
tam alienus, quàm omnium dignissimus ab omnibus meritò iudicatus. Deo autem
optimo maximo ingentes gratias agere debeo, qui tanti viri iudicio hoc opus exami-
natū, eiusq; calculo approbatum in publicū exire disposuit. Hæc ego non assentandi
cupiditate (scio enim, quantum huic modestissimo viro displiceat adulatio) sed ani-
mi mei gratitudinem testandi gratia dixerim. Quam obrem nec immemor ero sa-
piētissimi magistri F. Petri de Soto maior Cordubēsis genere etiā illustris, sub cuius
disciplina postremū cursus Theologici annū sum versatus, cū primū ille vespertinam
cathedram obtinuit anno domini. 1551 Fuit vir iste Deo & hominibus dilectus, &
in erudiendis tyronibus mira dicendi facilitate, perspicuitateq; præditus. Mitto nūc
celeberrimi magistri F. Dominici de Soto mentionē facere. Quoniā etsi cōuictu, & cō-
uersatione quotidiana, publicisq; disputationibus doctrinā eius exciperim: tamen cū
ille primariæ cathedræ præfectus est, iā ego Philosophiæ præceptor erā. Peractō itaq;
huius diuinæ sapientiæ cursu in eodem cōuentu anno domini 1552. artiū præceptor
F. Dominico de Soto Magistro præclarissimo iubente institutus sum: & cursu finito
Magister studij eiusdem conuentus sum creatus, Theologiamq; legere cepi in scholis
publicis pro absentibus aut infirmis magistris sæpenumero substitutus: domi verò fra-
tribus meis per annos plus quàm quinq; Sancti Thomæ Theologicam summam quoti-
diana lectione scholasticis commentarijs interpretabar. Quo factū fuit, vt præsentā-
tur a laurea de Patrum mei ordinis consilio inter condiscipulos primus fuerim hono-
ratus. Theologiæ itaq; per annos non minùs quàm octo supra viginti præceptor extiti
Primum quidem Salmanticæ, deinde in collegio insigni vniuersitatis Sancti Tho-
mæ Abulensis; tertio in clarissima complutensium Academia; quartò in præclaris-
simo collegio Sancti Gregorij Vallisolitani, vbi per annos quatuor & legis
& regentis officio fungens plurimos ingeniosissimos, eruditissimosque discipulos
habui. Sed tandem iam ante annos duodecim Salmanticam reuersus commu-
ni scholæ suffragio Durandi Cathedram, ac postea primariam Sacræ Theo-
logiæ (fauente Domino) adeptus sum. Cum autem postremos annos tres primam
Sancti Thomæ partem commentatus fuissē, non vltro animum ad scriben-
dum appuli, sed reuerendissimorum mei ordinis generalium Magistrorum stri-
ctissimis sanctæ obedientiæ præceptis adstrictus, aliorumq; Patrum monitis exhor-
tationibusque compulsus, condiscipulorum exemplo, qui mea etiam quædam dictata
de verbo ad verbum prælo mandauerunt, incitatus, nec non & discipulorum an-
tiquorum, & nouissimorum quotidiano applausu exhortatus (vtinam Deo fauen-
te) hæc in D. Thom primariæ partem scholastica commentaria in publicum edere
tandem statui. Hæc omnia dicta sint non mei exaltandi causa, sed vt huius
operis lector, siquid minùs consideratè dictum, aut quod falsum sibi videbitur,
inuenerit

inuenerit, id non præceptorum meorum ignorantia, non breui temporis studio, non minori in sacris literis exercitationi tribuat, sed meæ prorsus ruditati aut negligentia, aut inconsiderationi adscribendum esse iudicet. Cæterum siquid occurrerit quod lectorem erudiat, vel delectet, id primò quidem Christo domino, in cuius honorem hoc qualecumq; opus in communem vtilitatem proferre desidero, acceptum referat, eiq; gratias agat, qui veritatis intelligentiam sibi mea opera dare dignatus fuerit; deinde optimis meis præceptoribus magna ex parte adscribat. Sciat tamen, me proprios labores, proprias meditationes, proprio (vt aiunt) Marte elaboratas, atq; stylo proprio compositas in hoc libro tradere.

¶ Sed iam circa commentariorum methodum lector aduertat, me data opera integrum D. Thomæ textum apponere noluisse. Quoniam Theologis scribimus, quibus omnibus Sancti Doctoris Theologica summa in promptu est. Verum ex singulis D. Thomæ articulis conclusiones titulo quæstionis respondentem denoto, eisq; singulis breuiter & in summa, vbi commodè fieri potest, vim neruumq; rationis insinuo, id quod discipulis plurimum placuisse, plurimumq; profuisse expertus sum. In processu verò disputationum dubiorum nomine vtor, ne cum quæstionibus D. Thomæ, cum opus fuerit dicta vel dicenda citare, confusionem aliquam lectoris menti parerem. Deniq; cum huius libri margines puras absq; notulis & citationibus lector inspexeris, scias, me non negligentia sed de industriatue vtilitati consulentem id fecisse. Reliqui enim tibi locum, vt tu ipse proprio arbitrio possis commodius & memoriam & ingenium exercere. Didici namq; experientia, quàm parùm mihi prosint ad memoriæ exercitium huiusmodi marginales notulae ad libitum alterius appositæ atq; distinctæ. Adde etiam, quòd cum in scholasticis meditationibus semper occurrat vel noua ratio confirmandi conclusionem, vel noua solutio argumenti, vel sententiæ auctoris impugnatio, omnia hæc nullibi aptius tibi erunt in promptu, quàm si in ipsis marginibus adscripseris. Habes præterea indicem copiosum, qui te ad columnas & literarum characteres ita distinctè remittat; vt marginales notulae superfluere videantur. Si quid autem in hoc opere correctione dignum aduerteris, obsecro per communem charitatem, me primùm verbo vel scripto admoneas, vt vel tibi satisfaciam, vel sententiam meam corrigam. Totum enim huius operis tractatum non solum sacro sanctæ matris Ecclesiæ Romanæ, quæ Catholica & vnica est columna & firmamentum veritatis, sed etiam eiusdem Ecclesiæ Pastorum, Doctorumq; communitati libenter corrigendum subijcio. Vale igitur in Christo plurimùm quisquis lector accessisti, ac pro labore meo siquid apud te benemeritus fuero, Dei param Virginem meo nomine salutabis. Iterumq; vale.

Datis Salmantica anno Domini



SCHOLASTICA COMMENTARIA

IN PRIMAM PARTEM SUMMÆ THEOLOGICÆ
Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici, autore F. Dominico
Bañes, Salmantica Sacre Theologiæ primario professore.

Prooemium S. Thomæ



VI A Catholica veritatis Doctor non solum
proiectos debet instruere: sed ad eum pertinet
etiam incipientes erudire, secundum illud
Apostoli. 1. ad Corin. 3. Tanquam paruulis in
Christo lac vobis potum dedi non escam: pro-
positum nostræ intentionis in hoc opere est, ea,
quæ ad Christianam religionem pertinent, eo
modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientiũ.
Considerauimus namq; huius doctrinæ nouitios, in his quæ à diuer-
sis conscripta sunt, plurimum impediri. Partim quidem, propter mul-
tiplicationem inutilium questionum, articulorum, & argumen-
torum: partim etiam, quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum,
non traduntur secundum ordinem disciplina, sed secundum quod re-
quirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio
disputandi: partim quidem, quia eorum frequens repetitio & fasti-
dium, & confusionem generabat in animis auditorum. Hæc igitur,
& alia huiusmodi euitare studentes, tentabimus cum confidentia di-
uini auxilij, ea, quæ ad sacram doctrinam pertinent, breuiter ac lu-
cide proseguere, secundum quod materia patietur. Et ut intentio nostra
sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est, primo
inuestigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, & ad quæ se extendat.

FRATRIS DOMINICI BAÑES

IN D. THOMÆ PROOEMIUM

MEDITATIO.



HIVS Angelici doctoris eruditionem, doctrinamq; per multos annos continua ferè lectione versans nunc mihi incipere videor, eiusq; denuò discipulus fieri vehementius desidero. Dum enim huius operis proœmiale ingressum attentius contemplan, diuinum eius ingenium satis admirari nequeo. Non me verborum scaturientium luxuries, non rethorum orationis flosculi delectant, vel terrent: sed illud est, quod meum animum summa admiratione merito afficit, quanta videlicet gravitate, quanta orationis suauitate, quanta modestia, profundaq; humilitate catholicae veritatis se doctorem offerat, atq; promittat. An verò hoc effecerit, nemo, qui in hac sacrae theologiae mirabili summa candido animo versatus fuerit, ignorare potest. Verum enimvero quoniam multis, qui theologi:um nomine gloriari appetunt, non placet aquae Siloe (quae vadunt cum silentio, nimirum, huius doctoris sancti in docendo tranquillitas, atque suauitas profundissima eruditione abundans, & instar magni, & clari, suauiterq; currentis fluminis procedens) conuersi sunt ad aliorum scholasticorum scripta: in quibus plurimam inutilem argumentorum multitudinem instar turbidi torrentis strepitus personantium inueniunt: eisq; suam gloriam aucupantes non mediocriter delectantur: & D. Thomae sectatoribus insultant, atq; illos reprehendunt, quod superficiale doctrinae methodum sequantur, quodque theologicas difficultates minus profundè attingant, & doceant. Visum est etiam & mihi inter omnes mei ordinis nouissimo primariae cathedrae in hac Salmanticensi vniuersitate insigni, iuuante domino, professori magistrorum meorum vestigia insequenti, illorumq; documenta diligenter assequuto in communem theologorum nostri temporis utilitatem scholastica commentaria, quae in hanc primam

D. Thomae partem desiderabantur, edere. Diuinis ergo fretus auxilijs, ac D. Thomae patrocinium deprecas incipiam. Et admonitum esse volo ante omnia candidum lectorem, ut quae Caietanus D. Thomae proœmium explicans de semetipso testatur, eadem quasi à me dicta fuerint censeantur.

¶ Proœmium hoc D. Thomae breui cōpendio multam eruditionis supellectilem promittit. Ex quo tria mihi documenta colligo. ¶ Primum est, ad catholicae veritatis doctorem perfectum duo pertinere, videlicet, prouectos instruere, & incipientes erudire. ¶ Secundum documentum est, qualis esse debeat scholastici doctoris intentio, dum D. Thomae theologicam summam interpretari parat, atq; instituit, videlicet, ut ea, quae ad christianam religionem pertinent, dilucidare pro viribus contendat. ¶ Tertium documentum est, quae methodus in scholasticis quaestionibus seruanda sit, videlicet, ut inutilia argumenta, eorumq; sophistica multiplicatio omnino vitetur: deinde ut verè disciplinae ordo seruetur, ut omnis theologica difficultas proprio loco examinetur, & definiatur: & tandem breuiter ac dilucidè, (quae res difficillima est) vniuersa prosequatur, quantum possibile fuerit pro ipsius materiae, de qua agitur, dignitate. Quae omnia humilitate, & diuini auxilij confidentia, assiduisq; orationibus certius, vel saltè fructuosius theologus assequetur.

¶ De primo documento meditatio.

DAugustinus lib. 5. super Gen. cap. 3. inquit. Scriptura sacra sic loquitur, ut altitudine superbos irrideat, profunditate attētos terreat, veritate magnos pascat, affabilitate paruulos nutriet. Cum autem sacrae literae spiritu sancto dictante conscripta praedictam locutionis formam seruantes tam varios, tamque mirabiles pro diuersi-

ueritate auditorum effectus operentur; non erit à catholica veritatis doctore alienum, vt pro incipientium capacitate doctrinam suam adaptet, atque disponat, iuxta Apostolite testimonium à D. Thoma citatum. 1. ad Corinth. 3. Tanquam paruulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam. Porro non propterea reprehensione dignus erit diligens, ac sollicitus Sacra Theologiae institutor, si prouectioribus tum in virtute, tum in disciplina consulens, subtiliores, profundioresque quaestiones diligenter, ac profundè disputet Apostolicum præceptum seruans, qui ad Roman. 1. dixerat. Græcis ac Barbaris, sapientibus & insipientibus debitor sum. Et iterum: Sapientiam autem loquimur inter perfectos, 1. Corinth. 2. vnde & meritò prudentissimus Caietanus obseruandum animaduertit, hoc Theologicae summæ diuinum opus ab angelico doctore editum nouitijs adaptari, non ratione facilitatis, aut superficialis, introductorijque tractatus: sed quia in rebus profundissimis, abditissimisque mysterijs exactè pertractandis ille modus dispositionis doctrinae, breuitatisque verborum seruetur, qualem discipulorum, qui ab Aristotelis disciplina ad Sacrae Theologiae studium accedunt, infans ingenium postulat.

¶ De secundo documento meditatio, totius summæ Theologicae diuisionem continens.

IN Esaia cap. 8. legimus: Ego dominus docens te vtilia. Vbi autem huiusmodi nobis vtilia salutem æternam inquirentibus contineantur, eodem spiritu loquens Apostolus. 2. ad Timoth. 3. cap. discipulum charissimum ad euangelicum ministerium instituens ait: Ab infantia sacras literas nosti, quæ te possunt instruere ad salutem per fidem, quæ est in Christo Iesu. In quibus verbis obiter aduerte, fidem, quæ est in Christo Iesu, fundamentum esse ad sacrarum literarum instructionem, atque intelligentiam. Deinceps inquit: Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, vt perfe-

Actus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Ex huius sacrite testimonij explanatione, quam ab eodem D. Thoma lect. 3. in eundem locum Apostoli accepi, visum est mihi secundi documenti talem intelligentiam proferre, vt totius sacrae Theologiae secundum ordinem disciplinae debitum per singulas partes dilucida diuisionem à nouitijs Theologis ante oculos haberi possit.

B Alij alijs modis sibi placitis sacrae Theologiae ordinem à D. Thoma seruatum distribuunt. Mihi verò hic maximè placuit. At itaque D. Thomas, doctoris intentionem eam esse debere, vt ea, quæ ad Christianam religionem pertinent, dilucidare pro viribus contendat. Sunt igitur Christianae religionis prima fundamenta quatuordecim fidei catholicae articuli, qui toti populo credendi proponuntur. Septem quidem ad diuinitatem pertinere dicimus, videlicet, quod Deus est vnus, quod est pater, quod est filius, quod est Spiritus sanctus. Ecce quatuor articulos. Quintus est, quod est creator: sextus, quod est saluator: septimus, quod est glorificator. Deinde alios septem ad humanitatem Christi pertinentes distinguit Ecclesia catholica. Primus, quod filius Dei patris, & verus Deus incarnatus est virtute Spiritus sancti. Secundus est, quod ipsemet filius factus homo, natus est ex Maria semper virgine. Tertius, quod sub Pontio Pilato passus, & crucifixus, & mortuus, & sepultus est. Quartus, quod descendit ad inferos. Quintus, quod resurrexit à mortuis tertia die. Sextus, quod ascendit in caelum, sedetque ad dexteram patris. Septimus, quod inde venturus est, iudicare viuos & mortuos, vt tribuat unicuique secundum merita sua.

E Fortassis non deerit, qui me irrideat, atque reprehendat, quod ea, quæ infantibus primarum elementarum discipulis proponuntur, nunc demum Theologis tam exactè distinguam, atque commendem. Si quis est, qui hæc mihi obijciat, tale responsum accipiat. Ego quidem in Apostolo legi 1. ad Corinth. 13. Cum essem paruulus, loquebar vt paruulus, sapiebam vt paruulus, cogitabam vt paruulus. Quando autem factus sum vir, euacuaui, quæ erant paruuli. Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.

Ex quo testimonio planè intelligimus, omnes, quotquot adhuc per fidem ambulant, paruulos esse: eos autem, qui facie ad faciè gloriæ lumine perfusi Deum intuentur, viros appellari. Id quod abundè satis Apostolus nos admonet, dum propositam metaphoram paruuli, & viri secundum conditionem corporis sic eà adaptauit inueniens. Videmus nunc per speculum in ænigmatè, tunc autem facie ad faciem. Nemo itaq; existimet, quantūlibet sublimi ingenio præditus diuinæ disciplinæ particeps effectus fuerit, se nō iam inter paruulos cōnumerā dū. Imo vero si uerè sapit, tunc magis agnoscit, q̄ sit paruulus. Cū enim cōsummauerit homo tunc incipiet. Hanc equidē differentia inter summos Theologos, & vulgares homines; christiani populi inuenio, nimirum, q̄ quanto quisq; Theologus sapientior est; tanto magis suā ignorantiam, propriāq; infirmitatē agnoscit: atque in oculis suis paruulus sibi apparet. Alij vero, qui minorem diuinæ scientiæ cognitionē habēt, nesciunt, quantū sibi desit, propriāq; ignorantia ignorat. ¶ Vt igitur vnde digressi sumus reuertamur, attendamus, quod inquit Apostolus. Videmus nunc per speculum in ænigmatè, animaduertamusq; sacrae Theologiæ fundamenta diuina ænigmata esse, à quibus tamen ne ad horam quidem mentis aciem auertere licet, dum sacrae Theologiæ per scientificū discursum operam damus. Sed ne te diutius morer, iam accipe totius nostræ Theologiæ pulchram, ac placidam partium diuisionem: quæ tunc optima erit, si ad prædicta fundamenta, tanquam ad propria principia multigenam diuinæ huius sapientiæ materiam reduxero. ¶ Totius Theologiæ diuisio.

¶ Diuus ergo Thomas mirabili ordine hanc summam Theologicam partitus est.

¶ Distinxit ergo illam in tres partes. In hac prima parte disputauit, explicuit, definiuit vniuersa, quæ circa quinque fidei nostre ad diuinitatem pertinentes articulos merito disputanda, explicanda, ac definienda videbantur. Nam per viginti sex quæstiones vniuersa contemplatur, quæ ad ipsum Deum, prout vnus in seipso est, attinent. Deinceps vero à quæstione vigesima septima, vsque ad quadragesimā tertiā circa tres articulos Trinitatis mysterium cō-

cernentes versatur. Et tandem à quæstione quadragesima quarta, vsq; in finem de ipso rerum omnium creatore, & ab eo procedentibus creaturis plurima differit, ne creaturarum ignorantia in creatoris iniuriā conuertatur.

¶ Iam vero, quod Theologi difficillimū negotium est, sed ad intentum finem per necessarium, in secunda parte exactissimè angelicus doctor pertractauit. Etenim sextus diuinitatis articulus is est, quod Deus est saluator, scilicet peccatorum iustificactor. Cum autem Deus omnipotentiam suam parcendo maximè, ac miserendo manifestauerit, cumq; fidei nostræ, ac sacrarū literarum finis ille sit, vt salutem miseri cōsequamur, necesse est, doctorem Theologum, quasi cœlestem animarum medicum in ijs plurimum intendere, quæ ad animarum salutem conferūt. Quocirca D. Tho. secundæ Partis volumen, vbi de saluatore, atque hominum acquirenda salute agitur, ita magnum composuit, vt necesse fuerit, ab illius discipulis in duas rursus partes diuidi. Quarum priorem primam secundæ, alteram vero secundam secundæ appellauerunt. Nunc ergo, vt materiarum, de quibus in vtraq; agitur, ordinem conuenientissimum tyrones intelligant, ego sanè ita me ditatus sum. Contemplor enim hominē ex protoparentis originali peccato miserimum, vulneratum, & semiuuum esse relictum. Cui curando præter Physicas disciplinas necesse est, aliam salutis scientiā adhiberi. Theologus ergo, qui vice Dei saluatoris illius scientiæ, quæ in remissionem peccatorum à Domino data est, doctore idoneum semetipsum exhibere parat: necesse est ante omnia, vt corporum medici consueuerunt facere, infirmi curandi arte rix pulsus tentet, vt inde agnoscat agitudinis magnitudinem, & opportuno tempore medicinale remedium cogitet, atque præcipiat. In huius ergo similitudinis metaphora insistens, en tibi Theologe profero iuxta debitum ordinem vniuersa, quæ D. Tho. contemplatur, ac differit in sequētib; post primā partē. Etenim in 1. 2. dū statim in principio inquit, utrū homini cōueniat agere propter finem, & vtrum omnia in vltimum finem ordinet, & reliqua, quæ ad hunc vltimum finem quomodo-

libet

libet spectare possunt, inuestigat, quid aliud agit, quam rationalis naturæ infirmæ pulificam virtutem, motumq; vitale tentare? Idque prosequitur per quæstiones non minus quam octo supra quadraginta, quas si attente legeris, videbis non solum pulsum hominis diligenter tentatum, verum etiã vniuersas animi motiones, & partes, ac passionis distincte cognitatas, omniumque illarum quasi anatomiam exactissimè factam. Deinceps vero à quæstione quadragesima nona de habitibus bonis, & malis, deq; ipsa humanæ naturæ infirmitate, quæ ex originali peccato deriuata est, vsque ad quæstionem octogessimam nonam considerationem suam locupletissimè protendit. Iam vero à quæstione nonagesimalis legis regulam ac normam diuinam, & humanam, quam rationalis natura obseruare debeat, ante oculos ponit infirmo, vt clamare incipiat, *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* propriamque infirmitatem agnoscens audiat, quod in Apostolo sequitur, *Gratia Dei per Iesum Christum ad Roman. 7.* Vnde D. Thomas consequenter à quæstione centesimanona vsque ad finem primæ secundæ partis in hoc solum versatur, vt gratiæ necessitatem exponat, atque commendat. Cæterum in secunda secundæ, consequenter prosequitur, iustificationis impij formales causas specialiori modo, exactioreq; methodo distribuere, locupletissimeq; singula, quæ ad perfectam salutem desiderari possunt, ostendere. Nimirum de tribus Theologicis virtutibus, Fide, Spe, & Charitate, de quatuor Cardinalibus, ad quas reliquarum virtutum innumerabilis multitudo reducitur, nihil est, quod non ad vnguem examinauerit.

¶ Sed quia gratiã, vniuersalque virtutes nemo à Deo recipit, nisi per Iesum Christum saluatorem nostrum, tertiam partem huius diuinæ summæ Theologicæ composuit, vt in ea quicquid ad septem humanitatis articulos explicandos, defendendosq; pertineret, aperte doceret, distincteq; ante oculos poneret. Id quod per quæstiones quadraginta nouem compleuit. Porro quoniam capitis nostri diuina virtus per septem ecclesiæ sacramenta, quasi per instrumentales causas, dum Christus ad dexterã

A Dei sedet, applicatur: tandem à quæstione sexagesima tertiæ partis de septem ecclesiæ sacramentis à Christo dño institutis disferere cœpit. At immatura morte præuentus angelicus doctor non perfecit, sed solum de sacramentis baptismi, confirmationis, & eucharistiæ disputatione cōpleuit; poenitentia vero tractatū imperfectū reliquit. Reliqua vero, quæ desiderantur ex eiusdem scriptis super quartum librum sententiarum desumenda sunt. Vbi etiam de ultimo diuinitatis articulo, quod Deus sit glorificator, ac remunerator: & de secundo aduentu Christi domini glorioso, qui est septimus humanitatis articulus ita D. Thomas pertractauit, vt reliquos scholasticos excefferit: sed ad semetipsum qualem in Theologica summa cōtemplamur, non accessit, neque quisquam adhuc accedere potuit. Ecce iam, nouitæ Theologæ, quo pacto ex prædictis possis capere Apostolici testimonij intelligentiam, quod nostræ meditationis initium fuit. Ait ergo Apostolus 2. ad Timoth. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, & arguendum, ad corripiendum, & erudiendum in iustitia. Est enim sacra scriptura fundamentum, vt qui habuerit fidem, quæ est in Christo Iesu, possit ex eo studio, & meditatione exercitatus vtilitatem capere ad docendum veritatem, & ad defendendum illam ab eis, qui contradicunt, vt ad Titum 1. inquit Apostolus. Vt sit potens exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, arguere. Deinde ex eadem sacra scriptura colliguntur documenta necessaria ad corripiendum homines à vitijs, & ad erudiendum illos in iustitia. Quofit, vt doctrina sacra vtilitatem præstet catholico doctori, vt erudiat, & alios erudire possit, non solum in speculatiuis veritatibus, sed etiam in practicis. Sic ergo quadruplex est effectus sacra scriptura, vt ait D. Thom. super eundem locū. scilicet docere veritatem, & arguere falsitatem quantum ad partem speculatiuam attinet; quantum vero ad practicam corripere à malo, & inducere ad bonum. Huiusmodi ergo eruditio ne perfectus erit homo Dei ad omne opus bonum instructus. Appellat autem Apostolus hominem Dei speciali ratione ministrum euangelicū, & doctorem veritatis. Iuxta illud

2. Petri. 1. ca Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Sic enim & olim appellabantur prophetae homines Dei, ut patet 4. Reg. 1. cap. & alibi saepius.

¶ Iam ergo. Theologe, si perfectus homo Dei esse cupis, hoc est, catholicae veritatis doctor, attende tibi, & doctrinae, & D. Thomam inter scholasticos doctores excellentissimū, & inter omnes diligentissimū, & in arte docendi maximē principem æmulari contende. Is enim vniuersa, quae ad speculatiuam partem attinebant, mirifice distinxit, atq; ordinauit. Quae vero ad practicam spectabant, non minori diligentia, atq; eruditione pertractauit. ¶ Ex quibus omnibus praedictis palam constat, scholasticum Theologum, qui in doctrina D. Thomae versatus fuerit, idoneum esse sacrae scripturae doctorem: in eis praesertim dogmatibus, quae praecipua sunt, & ad salutem hominum, Ecclesiaeq; adificationem maximē vtilia. Vt v. g. quae pertinent ad articulos fidei, ad rationem spei, & charitatis, reliquarumq; virtutum, quae etiam ad praceptorum Dei obligationem, ad praedestinationem, & iustificationem, ad sacramentorum ministerium spectant, nemo ita assequetur, sicut ille, qui in huius angelici magistri doctrina fuit ita versatus. Reliqua vero, quae praeter haec in sacris literis inveniuntur, facilia sunt, & simplici diligentia poterit Theologus, si voluerit, assequi. Vnde immerito quidam diligentes grammatici, qui Theologorum nomine gloriatur, scholasticos irrident, quasi sacrarum literarum ignorantes; cum tamen ipsi multo sint ignorantiores, non intelligentes sacrae scripturae maiorem vtilitatem positam esse in dogmatum intelligentia. In quibus error multo perniciosior erit, quam in temporum, & numerorum morosa computatione, & sacrae scripturae phrasibus obseruandis, in quibus omnibus pij grammatici diligentia magis quam ingenio interdum scholasticos Theologos superant: tametsi non desint ex nostris, qui in hac etiam parte plurimum valeant. Haec tenus de meditatione circa secundum D. Thomae documentum, & Sacrae Theologiae diuisionem dicta sufficiant.

A ¶ *Circa tertium D. Thomae documentum eiusdem authoris meditatio de optimo stylo, & ordine procedendi in scholastica disciplina.*

Iam vero de tertio documento reliquū est dicere. Ait namque D. Thomas, propositum intentionis suae illud esse, ut ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradat, sicut expedit ad eruditionem incipientium. Modus autem, qui maximē congruit ad incipientium eruditionem, in hoc maximē consistit, ut quae ad sacram doctrinā pertinent, breuiter, ac lucidē magister Sacrae Theologiae prosequatur, secundū quod materia patietur, ut inquit ipse D. Thomas. Triagitur sunt, quae confusione pariunt, & addiscentis ingenium obruunt. Primum est, multiplicatio inutilium questionum, articulorum, & argumentorum. Secundū est, quod ea, quae sunt necessaria, non traduntur secundum ordinem disciplinae. Tertium est earundem rerum frequens repetitio, quae omnino fastidiosa est. Haec sane impedimenta fugiet, qui breuiter, & lucidē, prosequetur, quae necessaria sunt ad sciendum. Etenim breuitati studens ab inutilium questionum multiplicatione, & a frequenti earundem rerum repetitione facile abstinet. D Dum autem distinet, ac lucidē procedere nititur, necesse est, ut debitum disciplinae ordinem amplectatur. Hic iam ego non sine admiratione dixerim. Quis est hic, & laudabimus eum? Dum brevis esse laboro obscurus fio, dixerat Horatius, non mediocre esse difficultatē intelligēs, perspicuitatem verborum, & rerum cum breuitate coniungere. Sancti quidem patres Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregorius, & alij Graecorum plurimi doctissimi ab unde satis scripturarum sacrarum intelligentiam, multaq; doctrinarum semina tradiderunt. Verum tamen disciplinae ordinem seruare solliciti non fuerunt, vel quoniam illorum grauitatem non decebat, tam morose singula persequi, vel quia illorum temporum mores, & hominum ingenia tam exactā disputandi, atque docendi rationem non exigebant: quin potius libros, ac tractatus Theologicos, ut sese offerebat aduersus haereticos disputandi occasio, locupletissimē componebant.

Sed

Sed postquam sanctorum patrum tam plurima, tamque varia doctrinæ sanctæ scripta obtinuit Ecclesia, ac postquam hæretici mille subtilitatibus, ac decipiendi artibus diabolicis instructi, & sacram scripturam, & sanctorum patrum doctrinam perperam intelligere, ac pestiferè predicare cœperunt, valde necessarium fuit, & diuina dispositum providentia, vt catholice ecclesiæ doctores vniuersa sanctorum patrum dogmata in ordinem discipline redigeret. Neq; vero hoc solum effecerunt, verum etiam Philosophorum documenta, quibus doctrina sacra impugnari solebat, ita in artem reduxerunt, vt iam Theologiæ veluti fideles ancillæ deseruiant. Quo factum est, vt mirabili compendio, breuiq; tēpore Sacræ Theologiæ discipuli ad omnem contra hæreticos disputationem idonei doctores euadant. Inter hos igitur omnes, qui scholasticæ sapientiæ operam dederunt, ita angelicus doctor excelluit, vt meritò non iam hominis, sed angelicum ingenium habuisse videatur. Hic sanè breuiter ac lucidè omnia prosequitur, quantum pro materie dignitate, ac profunditate possibile est. Quē qui imitatus fuerit, non lōge ab scopo in docendi methodo aberrauerit.

¶ Porro, vt quæ theoricè dicimus, practice compleamus: circa prædictum documentum quædam breuiter tam pro discipulis, quàm præceptoribus aduertā. ¶ Notandum itaq; primum, quod ad breuitatē scholasticæ doctrinæ nō dissonat quæstionum multitudo, sed inutilium quæstionū. Nam & ipse D. Thomas in hac Theologica summa, quam morte præuentus nō omnibus suis numeris absolutam dedit: tamē non minus quàm duodecim supra quingētas quæstiones disputauit. Articulorum vero, & argumentorum vix possumus numerum complecti. Sed ea breuitas in scholastica disciplina requirenda est, quæ inutiles quæstiones, superfluasq; earundē repetitionem omnino fugiat. Id quod diligens præceptor assequetur, si de vnaquaque re proprio, ac legitimo loco disseruerit.

¶ Nota secundo, quod plurimæ quæstiones videntur inutiles in Sacra Theologia parum exercitatis. At vero si quis introspexerit, plurimum vtilitatis ad grauiores materias pertractandas inueniet. Huius

A rei sæpe exemplum habebis in his commōtarijs primæ Partis, sed præsertim à quæstio. 53. vsq; ad 58. vbi de motu, & cognitione angelorum plurimæ quæstiones disputantur, quæ primā fronte curiosæ magis, quàm proficue fortassis apparebunt. Quæ tamen ad intelligentiam mysterij trinitatis, & diuinæ cognitionis, & in rebus existentia; atq; operationis Dei plurimum conferunt. Fateor tamen, q̄ interdum in vitio vitio coarctamur alieno, dū plurimarū opinionū doctrinæ D. Thomæ aduersantiū argumenta referimus, vt veritas magis elucescat. Sed in his omnibus modus est seruandus tā in ipsis rebus quàm in verbis, ne prolixitate doctrinæ in animis auditorum fastidium generetur.

¶ Nota tertio, nō omnem repetitionē vitiosam esse. Nam & D. Thomas in hac summa Theologica eadem aliquando repetit, quæ alibi pertractata fuerant, quādo materiarum ordo vix aliter seruari potest. Sit exemplum. In Secunda secundæ, quæstion. 10. artic. 12. quærit, vtrum pueri ludæorum, & aliorum infidelium sint inuitis parentibus baptizandi. Quem titulum iterum in Tertia parte. q. 68. arti. 10. repetit, sed alia, & alia ratione. Etenim in secunda secundæ cum ageret de suscipientibus fidem, & quæreretur, an infideles possent compelli ad suscipiendam fidem: pueri autem non aliter fidem recipiant, quàm per baptismum; necessarium fuit consequenter definire, an inuitis parentibus sacramentum fidei posset illi conferri. Rursus in tertia parte, ordo disputationis exigebat, vt de omnibus, qui baptismi capaces erant, sermo fieret, ac proinde disputare oportebat, vtrum parentum voluntas esset necessaria, an vero illis inuitis possent baptizari. Verum si attentè consideres, multo breuius egit in tertia parte, & aliquid noui adiiciens, quàm in secunda secundæ disseruerat.

¶ Nota quarto, quā sit necessarium præceptorī Theologo præsertim in schola dictanti, ab eloquenti, ornataq; oratione abstinere, quoniam id sine dispendio multo temporis fieri nequit, & scholasticorum argumentorum vim dictionis mollicies enervat. Curet igitur præceptor industrius, verborū proprietate res grauiissimas

breuiter dilucidare, & quod vno verbo dici potest, duobus uti superfluum est. Frater Melchior Cano nostri ordinis magister sapientissimus, preceptorq; meus, dum in Sacra Theologiae primaria cathedra Salamantica dictabat, mirum erat, quanto verborum compendio, & orationis breuitate multa distincte complectebatur. Verum cum postea librum de locis Theologicis composuisset, & antequam prelo mandaret, mihi legendum tradidisset, ut magister (quæ sua erat modestia) discipuli iudicium quaereret: memini, me, postquam librum legi, preceptori respondisse, doctrinæ quidem gratitatem, profunditatemq; plurimum mihi placuisse: tamen orationis continuam, affectatamque suauitatem displicuisse. Ille vero libenter meam obiectionem audiens ita rem se habere, confessus est. Sed eam excusationem adiecit, quod librum potius exteris nationibus scripserit, quæ plurimum eloquentia delectantur, & dictionis dulcedine allekti catholicam doctrinam imbibere. Id quod rei probauit euentus. Nam apud Hispanos

A liber ille non tanti aestimatur, quantum doctrinæ dignitas meretur. At vero reliquæ nationes illum, & propter doctrinæ utilitatem, & orationis suauitatem maxime reuerantur. Ego vero, iuuantem Domino, totis viribus conabor, utilitatem legentium hoc opus ita componere, ut dicendi stylus, procedendiq; methodus quæ rationum grauitati consonet. Nec certe valde sollicitus ero grammaticorum auribus deferuire; dummodo veritas distinctius intelligatur. Semper enim memor sum eius, quod Augustinus 4. de Doct. Christ. cap. 11. Ecclesiasticum doctorem docens, inquit, Quid prodest clauis aurea, si non aperitur? aut quid obest lignea, si aperitur? Cogitaueram ego in huius primæ partis exordio scholasticæ Theologiæ methodum præscribere. Sed quoniâ huius argumenti gratia elucidandi plurima meditatæ sum, quæ integrum librum requirebant; idcirco seorsum in aliud tempus huiusmodi tractatum in publicum edere constitui. Sed en Rhodus, en saltus. Iam quod instat, iuuantem Domino, exordiamur.





QVÆSTIO PRIMA DE SACRA DOCTRINA QUALIS SIT, ET AD QVÆ SE EXTENDAT.



IRCA titulum huius primæ quæstionis illud ante omnia sese offert aduertendum, quod Sacra Theologia non solum versatur directè circa ipsum Deum, & ea, quæ ad illum ordinantur, verum etiam & circa semetipsam reflectitur, & de semetipsa cõsiderat, qualis sit, & ad quæ se extendat. Huius ratio est: Tum, quia de ipsa consideratio ad nullam aliam scientiam pertinere potest, cum nulla sit ipsa superior, quin potius ipsa omnibus alijs quasi ancillis imperet; tum etiã, quia cum Theologia ab ipso Deo originẽ ducat, ad ipsum destinatur, eiq; quodammodo assimilatur, qui in seipsum perfectè sua cognitione reflectitur. Præterea, necessarium fuit ad huius sacre doctrinæ introductionem cognoscere eius necessitatem, & utilitatem, modumq; procedendi, & quousq; eius consideratio sese extendat. Quamobrem D. Thomàs primam hanc quæstionẽ de ipsa doctrina sacra instituit, id quod vniuersi scholastici fecerunt in prologo libri primi sententiarum.

ARTICVLVS PRIMVS:

Vtrum sit necessarium præter Physicas disciplinas aliam doctrinam haberi?

Prima Conclusio. Necessarium fuit ad humanam salutẽ, esse doctrinã quandã secundum reuelationem diuinam præter Physicas disciplinas. Hanc conclusionem probat S. Thomàs primo in argumento sed contra

A ex testimonio Apostoli 2. ad Timor. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia: sed scriptura diuinitus inspirata non pertinet ad physicas disciplinas, ergo &c. Deinde ratione sic probat. Quia homo ordinatur ad Deum sicut ad finem, qui comprehensionẽ rationis excedit, iuxta illud Isai. 64. Oculus nõ vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te: sed hunc finem per physicas disciplinas cognosci impossibile est, ergo. ¶ Secunda Conclusio. Ad ea etiã, quæ de Deo ratione humana inuestigari possunt, necessarium fuit hominem instrui reuelatione diuina. Ratio est. Quia veritas de Deo per rationem inuestigata à paucis, & per longum tempus, & cum admixtione multorum errorum homini proueniret: sed salus hominis necessariò pendet ex notitia quarundam veritatum, quæ naturalis ratio de Deo valere cognoscere, ut v. g. esse vnum Deum æternum, & primam omnium causam, ergo necessarium fuit etiã ad huiusmodi veritates cognoscendas per diuinam reuelationem instruerentur homines. ¶ Tertia Conclusio in solutione ad secundum. Theologia, quæ ad sacram doctrinã pertinet, differt secundum genus ab illa Theologia, quæ pars Philosophiæ ponitur, scilicet Metaphysica. Ratio huius est. Quia Metaphysica agit de ipso Deo secundum quod naturali lumine cognoscibilis est, Theologia verò nostra considerat Deum secundum quod lumine diuinæ reuelationis cognoscitur.

Antequam ad grauiiores disputationes accedamus, quædam præsertim pronouitijs Theologis sunt animaduertenda. ¶ Primū est, Theologiam iuxta proprietatem vocis idem esse, atque sermonem de Deo, vel diuinarum rerum rationem, & peritiam. Vnde Theologus est rerum diuinarum peritus: cuiusque officium est de Deo speculari, & loqui, & de cæteris rebus quatenus à Deo sunt, & ad illum tendūt. Est autē Theologia duplex, naturalis scilicet & supernaturalis. Illa quidem speculatur eas veritates, quæ naturalilumine, & discursu de Deo inuestigari possunt, vt Deū esse vnum, infinitum, &c. Supernaturalis verò de ijs veritatibus inquit, atque considerat, quæ diuina reuelatione haberi possunt, vel ex ipsis reuelatis colliguntur. ¶ Deinde aduerte, doctrinam reuelatam dici, quæ humanō ingenio non est adiuncta, sed sola diuina reuelatione tradita: iuxta illud ad Galat. 1. Notum vobis facio Euangelium, quod euangelizatum est à me, quia non est secundum hominem. Neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per reuelationem Iesu Christi. Vbi aduertit Hieronymus apocalypsim, hoc est, reuelationē esse propriam vocem scripturarum à septuaginta interpretibus merito exegitatem: neq; enim apud gentiles scriptores inuenitur. Est autem huius vocis propria, & genuina significatio non reuelatio quomodolibet, sed cum aliquid, quod secundum se tectū, & velatum erat, iam ablato impedimento ostenditur, & in lucem profertur. Vnde iam Theologus, qui huius doctrinæ sacræ disciplinam profiteri parat, consideret semetipsum in alium mundum inuisibilem transferendum esse, & quasi alteri Paulo ab oculis naturales squamas auferendas, vt videat regnum Dei. ¶ Iam verò doctrina reuelata secundum communem significationē diuiditur in fidem, in prophetiam, & in eam doctrinam, quæ necessaria est ad diuinas literas explicandas. Cuius meminit Apostolus ad Ephes. 4. cum dixit: Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam verò Prophetas, alios autem Euangelistas, alios verò pastores & doctores, nimirum, doctores potentes erudire populum de diuinis, & humanis, quæ ad salutē æter-

Anam necessaria sunt. Quæ quidem doctrina interdum versatur in explicatione sacrarum literarum, & articulorum fidei; interdum ex ipsismet reuelatis, & intellectis, conclusiones colligit conuenientes ad pleniorē mysteriorum cognitionem, & ipsorum ab hæreticis defensionem. Quare diuersis medijs vtitur pro varietate errorum, & argumentorum, quibus doctrina sacra ab ignorantibus impugnatur. ¶ Præterea physica disciplina in præsentī articulo non accipitur strictè, prout tantum significat scientiam de ente mobili, sed latè vsurpatur, vt significat omnem disciplinā, quæ ex facultate naturæ haberi potest. ¶ Et denique necessarium dupliciter potest accipi. Vno modo pro necessario simpliciter, sicut Deum esse, hominem esse animal: altero modo, pro vtili, & conuenienti ad finem: sed vtroque modo necessarium dicitur secundum quatuor genera causarum, vt docet Arist. 5. metaph. text. 6. v. g. necesse est lapidem ascendere ex parte causæ efficientis, si sursum pellitur a maiore virtute. Item, necesse est hominē esse risibilem ex causa formali, & esse corruptibile ex causa materiali, & esse virtute præditum ex necessitate finis, vt sit beatus. In præsentī ergo constat, fieri sermonem de necessario secundum causam finalem, videlicet, an sit necessaria hominī doctrina reuelata ad salutem. Cæterum an loquatur de necessario simpliciter, sicut necessarius est oculus ad videndum, an verò secundum quid, hoc est, propter commodiorem assequutionē finis, sicut equus est necessarius ad iter, & calcei ad ambulandū, differētia est inter interpretes D. Tho.

E ¶ Dubitatur ergo primum circa primā conclusionem, An fuerit simpliciter necessarium ad humanam salutem, quod doctrina reuelata traderetur hominibus. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Omnes creaturæ viribus proprijs suum finē consequi possunt, ergo homo ad propriam finem consequendum non indiget simpliciter aliquo supernaturali dono, aliàs videretur peioris conditionis esse, quàm cætera creata. ¶ Arguitur secūdò. Quia Apostolus ad Ro. 1. vehementer accusat philosophos gentiles, non quidem, quia Deum non cognouerint, sed quia cum naturali-

ter cognouissent, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt, ergo naturalis cognitio sufficit ad colendum Deum, ac per consequens ad finem beatitudinis. Et confirmatur. Nam Deum esse, & remuneratorem esse, lumine naturali cognoscibilia sunt: sed testate Apostolo ad Heb. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quod inquirerentibus remunerator est: hæc videntur sufficere ad iustificationem, ergo simpliciter non est necessaria doctrina reuelata. Et confirmatur secundo. Quia cum primum homo peruenit ad usum rationis, si faciat, quod in se est ex viribus naturæ, ut conuertatur in Deum, iustificatur à peccato; & tamen non habet aliquam supernaturalem cognitionem, ergo. ¶ Arguitur tertio. Quia quamuis secundum legem ordinariam nemo salutem consequatur, nisi mediante aliqua reuelata doctrina, tamen absolute loquendo poterat Deus hominem perducere in vitam æternam absque aliqua supernaturali reuelatione, quam illi in hac vita conferret, ergo absolute loquendo non est necessaria reuelata doctrina ad salutem, sicut oculus ad videndum. ¶ Arguitur quarto. Esto, sit necessaria ad salutem aliqua doctrina reuelata: tamen nostra Theologia non videtur simpliciter necessaria, ergo frustra D. Thomas de hac Sacra Theologia, ad cuius studium accedimus, asseruit esse necessariam. Probatur minor ex illo Marci ultimi. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit. Et ratione probatur. Quia per fidem sufficienter cognoscitur finis noster, & media ad illum necessaria. ¶ Et denique arguitur. Nam esto, sit necessaria cognitio scripturarum sacrarum in Ecclesia Christi, videlicet, ut sint Doctores, qui sacras literas interpreterentur: tamen superflua videtur nostra Scholastica Theologia, quæ tam morose, & tanto argumentorum numero hinc, & inde iactato res diuinas nimia curiositate discutiit, atque pertractet, ergo tam subtilis disputatio superflua est. Minor probatur. Quia sancti patres, qui Ecclesiæ Dei Doctores idonei extiterunt, non fuere versati in huiusmodi subtilitatibus ventilandis. Et confirmatur ex Chrysostomo, hom. 1. in Epist. ad Titum, ubi ait, quod Sacrum Euangelium conti-

A net omnia, præsentia, futura, & omnia, quæ ad pietatem sunt necessaria & D. August. tract. 49. in Ioan. ait: Non omnia, quæ fecit dominus Iesus, scripta sunt, ut Ioannes testatur, selecta tamen sunt, quæ scriberentur omnia, quæ generi humano sunt necessaria ad salutem. Item D. Basilus in homilia de humana Christi generatione inquit: O absurdam & prauam ingratitude. Magi adoratam veniunt, & Christiani curiosius quærunt, quomodo in carne Deus sit, & quali carne, & an assumptus homo perfectus sit, an imperfectus? Taceant curiosi, & in Ecclesia Dei superuacanea inuestigare desistant: & tamen huiusmodi quæstiones disputant nostri scholastici, & alias multo curiosiores, videlicet, an si Spiritus Sanctus non procederet à filio, distingueretur ab illo? & utrum si Adam non peccasset, filius Dei assumeret humanam naturam, & huius generis alias quæ plurimas, ergo.

C ¶ Pro decisione huius dubij sit prima conclusio certissima secundum fidem catholicam. Doctrina reuelata necessaria est simpliciter secundum legem ordinariam Dei ad salutem singulorum hominum, qui ad usum rationis peruenierint. Dixerim secundum legem ordinariam Dei, nam secundum absolutam potentiam potuisset Deus homines per gratiam suam iustificare, & ad beatitudinem transferre. Hæc conclusio specialem locum habet, ubi à Theologis explicatur, & comprobatur sacrarum literarum, & conciliorum testimonijs, videlicet, in 2. 2. q. 2. art. 3. 4. 5. & sequentibus. Nunc autem sufficiat nobis testimonium illud ad Heb. 11. Sine fide impossibile est placere Deo. Est autem fides sperandarum substantiarum rerum, argumentum non apparentium. Habemus ergo, quod si nomine doctrinæ reuelatæ intelligamus etiam doctrinam fidei catholicæ, ut reuera ipsa maxime sub tali nomine intelligenda est, simpliciter sit necessaria doctrina reuelata ad salutem hominibus acquirendam: & hoc certum esse secundum fidem catholicam. ¶ Nihilominus quidam ex modernis Theologis hoc in loco plus nimio immorantur quærentes, an naturali ratione probari possit, præter physicas disciplinas aliam doctrinam reuelatam esse homini necessariam ad rectè viuendum, & sc-

& felicitatem obtinendam. Et pro parte A affirmatiua multipliciter argumentantur. Primò quidem inductione facta. Est enim communis sensus hominum, talem doctrinam esse necessariam: vt v. g. Iudæi infideles censent, se habere doctrinam reuelatā, expectantes Messiam. Sarraceni etiam arbitrantur, Mahumetem fuisse prophetam Dei, qui legem salutarem attulit hominibus. Item hæretici putant, se habere doctrinam reuelatā: quin etiam & Gentiles idem B arbitrantur. Quorum fundamentum est, id credendum esse, quod ex genitoribus acceperunt: & idè Gentiles appellati sunt. Refert enim Augustinus. 8. de ciuit. ca. 5. ex Varone, apud Gentiles fuisse triplicem Theologiam, quandam naturalem, quam homines proprijs viribus adinuenerunt: alteram fabularem, quam poætæ confixerunt: tertiam ciuilem, quæ erat sacerdotū, per quam ciuitates ad cultum Dei ordinabantur. Et hanc censebant hominibus à Deo per reuelationem traditam. Et deniq; Christiani hoc maximè affirmant necessarium esse. Hinc ergo argumentum moraliter euidenter defumitur. Impossibile est, id in quo vniuersæ nationes conueniunt, esse fallum: sed vniuersæ nationes consentiunt in hoc, quod hominibus doctrina reuelata sit necessaria, ergo hoc est verum. Mihi tamen hoc argumentum persuasorium magis, quàm demonstratoriū videtur. Nā ex philosophis, qui ab hominibus sapientes iudicabantur, quidam negauerunt esse Deū, vt Pythagoras, & Protagoras: quidā negauerunt prouidentiam Dei, vt Epicureus, & sequaces: & quod magis mirandū est, Aristoteles diuinam prouidentiam negasse visus est. Nihil enim de prouidentia Dei asseruit: imò mundum ex necessitate naturæ, non ex libera voluntate ab ipso Deo dimanasse putabat, id quod infrā, q. 19. ar. 10. errorem contralumen naturale fuisse ostendemus. & in q. 46. ar. 1. Constat etiam, quàm dubius fuerit Aristot. de immortalitate animæ. Item 12. metaph. cap. 8. postquàm demonstrasset quædam, quæ de ipso Deo demonstrari possunt, sic ait: Tradita sunt autem à maioribus nostris, & admodum antiquis nonnulla etiā præter hæc: sed cætera omnia fabulosè ad persuasionem multitudinis, aut ad legum,

aut adeius, quod cōferat opportunitatem allata sunt. Ecce igitur quomodo prædictum argumentum ab authoritate & omnium consensu defumptum labefactari potest. ¶ Alterum argumentum adducitur ex D. Thoma 1. cont. gent. cap. 3. videlicet: Quia homines naturaliter desideramus scire quidditatem cuiuscunq; rei, quæ quomodo libet in nostram notitiam venit, ergo naturaliter desideramus scire quidditatem primæ causæ. Rursus: Sed per phycas disciplinas non possumus cognoscere Deum quidditatiuè, vt patet ex Aristot. 2. metaph. cap. 1. vbi ait, ita se habere nostrū intellectum ad manifestissima naturæ, sicut oculum noctuæ ad lucem solis. Et Plato in Parmenide cum multa de primo ente dixisset, concludit, hominem non posse cognoscere quid est, sed quid non est, ergo efficitur necessariam esse scientiam reuelatam. Sed hæc ratio, & aliæ similes, quæ defumuntur ex doctrina D. Thomæ vbi suprā ad hoc conferūt, vt D. Thomas in fine prædicti capitis inquit, vt ostendatur, non esse abiiciendum quasi falsum id, quod de Deo dicitur, quamuis ratione inuestigari non possit: imò etiam ostenditur quomodo doctrina reuelata non destruat, sed perficiat potius naturam, dum imperfecta sed naturalia desideria, quæ potius dicuntur velleitates, perficiat atq; cōpleat. Nunquàm enim concedam seclusa reuelatione, esse homini vel angelo naturale desiderium simpliciter, & absolutum cognoscendi Deum quidditatiuè: imò si angelus crearetur in puris naturalibus, nulla via tenderet ad huiusmodi cognitionem Dei, aut eam desideraret, quam sibi impossibilem esse euidenter iudicaret. Nos igitur concludamus in confirmationem primæ conclusionis fundamentalis asserentes, quod Sapient. 13. dicitur: Vani sunt omnes homines, quibus non subest scientia Dei. Non igitur alia via potest haberi certa prædicta conclusio quàm ex fide catholica. Cæterum quod hæc reuelata doctrina multis rationibus fiat euidenter credibilis, non est præsentis loci ostendere. Sed id fecimus in 2. 2. q. 1. ar. 5.

¶ Secunda conclusio. Si nomine doctrinæ reuelatæ intelligamus prophetiam, necessaria est in Ecclesia, non quidem singulis

gulis hominibus necesse est fieri reuelationem propheticam, sed eis, quos elegit Deus, ut per illorum ministerium fideles de futuris instrueret. Hæc conclusio intelligenda est secundum legem ordinatam à Deo, qui pro diuersitate temporum mentes quorundam hominum propheticè illuminauit, ut ex parte Dei reliquos instruerent, & consolarentur, iuxta illud Amos. 3. cap. Quia non faciet dominus Deus verbum, nisi reuelauerit secretum suum ad seruos suos Prophetas. Vnde primus Propheta fuit Adam, cum dixit Genes. 2. cap. Hoc nunc os ex osibus meis, & caro de carne mea: propter hanc relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit uxori suæ. Cuius prophetiæ mysterium explicat Apostolus ad Ephes. 5. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo, & in Ecclesia. Caterum quantum utilitatis attulerit prophetica doctrina ad euangelicæ doctrinæ confirmationem, satis docet Apostolus ad Rom. 1. dum inquit: Segregatus in Euangelium, quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo. Vide de hac re Chrysost. super Isaia cap. 6. Homil. 2. Vbi inquit: Prophetica oracula non in hoc promulgantur, ut homines futura utcumque cognoscant, sed ut inde magnas utilitates reportent. Prima est, ut reddantur homines modestiores metu poenæ, & propheticae comminationis. Secunda est, ut efficiantur homines alacriores ad obeundam virtutem ex promissione bonorum. Tertia est, ut ex vtraque parte cognoscant potentiam Dei, & prouidentiam erga homines. Quarta, ut existimēt, futura, quæ prædicantur, non fortuito euentu, sed Dei firmissimo decreto prouenire. Quinta, ut cognoscant homines, se peccatores esse, & recurrant ad Christum.

¶ Tertia Conclusio. Sinomine doctrinæ reuelatæ intelligatur scientia, quæ versatur circa intelligentiam, & explicationē sacrarum literarum, & eorum, quæ ad fidem pertinent, non est necessaria simpliciter singulis hominibus ad salutem. Hæc patet. Quia multi sunt Christiani simplices, qui simpliciter credentes fidei articulos ex dilectione Dei mandata eius obseruant, & salui fiunt.

A ¶ Quarta conclusio. Est nihilominus huiusmodi doctrina reuelata, quæ à nobis scientia Theologica dicitur in Ecclesia Dei ad salutem hominū, & conseruationē fidelium necessaria. Hæc conclusio intelligitur de necessitate finis simpliciter, supposita diuina ordinatione. Pro intelligentia, & confirmatione huius conclusionis aduertendum est, ut antea insinuabamus, quod scientia Theologica dupliciter versatur circa ea, quæ reuelata sunt à Deo. Primo interpretando sacras literas ex antecedentibus, & subsequētibz, ex traditionibus Ecclesiæ, ex peritia linguarum, & alijs similibus. Altero modo ex testimonijs scripturarum, vel ex veritatibus fidei colligendo conclusiones per bonam vel probabilem consequentiam ad adificationem fidelium, vel fidei defensionem. Nota secundo, quod quamuis hæc duo officia diligentia, & studio Theologus exerceat: tamen quia ipse ex fide procedit, & donis Spiritus sancti, interdum etiam speciali Dei gratia gratis data, merito huiusmodi scientia sacra dicitur, & reuelata. Quod enim in ea nostrum est, minimum est. Nunc ergo in utroque sensu probatur conclusio, & prius in prioris sensu ex illo ad Ephes. 4. Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios verò Euangelistas, alios autem pastores & doctores ad consummationem sanctorum, in opus ministerij, in edificationem corporis Christi. Ecce finem horum officiorum, scilicet, adificationem fidelium. Item. 1. Corint. 12. refert Paulus dona, quibus Christus Ecclesiam suam exornauit, inquit. Alij per spiritum datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, alij interpretatio sermonum. Quid est sermo sapientiæ & scientiæ, nisi spiritus docendi, & declarandi omnia, quæ sunt necessaria ad salutem? & cap. 14. Loquitur eleganter de interpretatione reuelationum, quam vocat prophetiam. Cuius usus est, ut exponit D. Thomas, exponere verbum exhortationis ad plebem exponendo sacras scripturas. Et idem Apostolus eosdem quos vocat prophetas, appellat interpretes, & prophetare vocat interpretari. Et D. Petrus in secunda epist. cap. 1. sic inquit, Hoc scientes, quod omnis prophetia scripturæ propria interpretatione

tione non fit, hoc est, non est humani ingenij, nec priuatae authoritatis, sed ex diuino lumine proficiscit. Et ca. 3. ait. In epistolis Pauli sunt quaedam difficilia intellectu, quae homines indocti & instabiles deprauant in suam perditionem, ergo necessaria est doctrina reuelata, quae dubia exponat, & difficilia interpretetur. Præterea idem efficaciter comprobatur. Nam Deus nunquam deficit in necessarijs multo minus, quam natura: sed non solum est necessaria traditio scripturarum, verum etiam intellectus earum, ergo Deus Ecclesiam non dereliquit sine doctoribus sufficientibus ad explicandas sacras scripturas. Præterea si sancta scriptura sit obscura, & ambigua, habeatque diuersas, & contrarias expositiones, ad quem recurrendum est pro vero intellectu scripturae? v. g. de his quatuor verbis, Hoc est corpus meum, magno opere controuertitur in Ecclesia Christi. Eco lampadius enim dicit, legitimam eorum interpretationem esse, hoc est signum corporis mei. Caluinus declarat, hoc in virtute est corpus meum. Ecclesia dicit, hoc veraciter est corpus meum. In re ergo tanti momenti ad quem recurrendum est? Certè non ad alios quam ad doctores Ecclesiae. Quemadmodum Antiocheni in re admodum difficili non ad alios confugerunt, quam ad Apostolos, & seniores, qui erant Hierosolymis. ¶ Sed hic aduertenda sunt duo. Alterum est, quod hæc doctrina non est necessaria omnibus Christianis, verum necesse est, quod sit in republica Christiana. Quemadmodum non est necesse, quod omnes Christiani sint episcopi, at necesse est, quod in Ecclesia sint episcopi. Alterum est, quod hæc doctrina non est necessaria ad nouas reuelationes, neque ad nouam fidem depromendam, sed ad educendas veras expositiones sacrae scripturae iam nobis traditae. Vnde doctores huius discipline non habent nouas reuelationes, habent tamen adiutorium diuinum speciale, & assistentiam Spiritus sancti, ut in expositione sacrae scripturae conuenienter procedant, prout expedit ad vtilitatem Ecclesiae. Deinde probatur conclusio, in altero sensu, videlicet, quatenus sacra Theologia ex diuinis reuelationibus, & articulis fidei, quae sunt veluti prima princi-

pia, colligit conclusiones conuenientes ad ædificationem fidelium, & defensionem Ecclesiae ab impugnatione hæreticorum. De qua scientia loquitur Apostolus 1. ad Corinth. 12. cum inquit: Alij datur sermo scientiae in eodem spiritu. Quem locum enarrans Augustinus lib. 14. de trin. cap. 1. ait: Hæc scientia est, qua fides saluberrima gignitur, nutritur, roboratur, & defenditur. Quae quidem scientia non polleret fideles plurimi, quamuis fide polleant. Aliud enim est scire tantummodo, quid credere debeat homo propter adipiscendam beatitudinem, & aliud est scire, quomodo hoc ipsum pijs opituletur, & contra impios defendatur. Hæc ille. Huius etiam scientiae meminit Apostolus ad Titum. 1. cum inquit: Oportet Episcopum sine crimine esse, &c. amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, arguere, hoc est, argumentis conuincere, & contradicentium errores refellere. Huc etiam pertinet, quod Apostolus Petrus in prima canonica c. 3. admonet fideles, ut sint parati semper ad satisfactionem omniposcenti vos rationem de ea, quae in vobis est spe. Et quamuis hoc officium quodammodo ad singulos fideles pertineat, tamen specialiter ad Ecclesiae doctores spectat, qui Sacrae Theologiae continuam dant operam. Præterea huius sacrae Theologiae exemplaria in sacrarum literarum autoribus inuenimus, qui saepe ex quibusdam reuelatis argumētantur, & ratiocinantur ad persuadendum hominibus veritatem. Sed est differentia maxima inter illos canonicos scriptores, & alios Ecclesiae doctores. Quoniam illi eodem spiritu Dei infallibiliter argumentantur, reliqui verò doctores in suis argumentationibus non habent infallibiliter Spiritus sancti assistentiam. Veruntamen canonici scriptores exempla nobis reliquerunt firmissima, quae in nostris Theologicis discursibus imitemur. Imò verò & ipse Christus dominus doctorum omnium supremus doctor saepe ad legis peritos, & phariseos conuincendos argumentatus est. Vt exempli causa Ioan. 10. Nonne scriptum est in lege vestra, Ego dixi, dii estis? Si illos dixit deos, ad quos sermo Dei factus est, & non potest

test solui scriptura, quem pater sanctificauit, & misit in mundum, vos dicitis, quia blasphemias, quia dixi, filius Dei sum? Si non facio opera patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis, & credatis, quia pater in me est, & ego in patre. Præterea Luc. 11. inquit: Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis pater vester cælestis dabit spiritum bonum petentibus se? Et in eodem capite aduersus blasphemantes, qui in Beelzebub principe dæmoniorum eijceret dæmonia, mirabiliter argumentatur. Ipsi etiam Apostoli magistrum imitatisæ pilsimè Theologica argumenta faciebant, inter quos Apostolus doctor gentium excelluisse videtur. In cuius epistolis tot sunt frequentissima exempla, ut nullum præ alijs referre libeat. Iam verò reliqui doctores hæc exempla imitati plurima nobis scripta Theologicis argumentis refertare liquerunt. Huic etiam doctrinæ consonat quod in concilio Lateranensi sub Innoc. 3. cap. 11. instituitur in omnibus Ecclesijs cathedralibus lectores scripturæ sacræ, & præsertim eorum, quæ pertinent ad reformationem morum. Id quod in concilio Tridentino sessione. 22. de Reformatione. c. 2. confirmatum est. Plurimi etiam summi Pontifices studiorum vniuersitates, in quibus sacræ Theologiæ diuina scientia doceretur, constituerunt, & diuitijs, honoribusque, ac priuilegijs exornauerunt. Quantum vero utilitatis scholastica Theologia Ecclesiæ Dei attulerit, vnius D. Thomæ doctrina manifestat. Etenim in omnibus concilijs celebratis post D. Thomam omnia ferè dogmata ab illis decreta desumpta sunt ex doctrina sancti doctoris. Id quod patet in concilio Vienenfi sub Clemente quinto, in Florétino sub Eugenio. 4. in Lateranensi sub Leone. 10. & Tridentino sub Paulo. 3. & Iulio. 4. & Pio. 4. Quæ obrem non sine causa hæretici scholasticam Theologiam odio summo prosequuntur: quoniam Theologorum solertia ipsorum argumenta pestifera dissoluuntur.

¶ Ad argumenta in oppositum Respondetur.

¶ Ad primum argumentum quidam ex modernis Theologis, ut respondeant, di-

A sputant in presenti non satis opportunè quaestionē illā celebrē, An videre Deum, sicuti est, sit naturalis finis hominis. Quæ tamen quaestio locum proprium sibi vendicat in. 1. 2. q. 3. ar. 8. Nos autē de hac difficultate aliqua ex parte dicemus infra in q. 12. ar. 1. Vbi etiam ab alijs opportunè disputatur. Interim tamen, ut argumento satisfaciamus, supponimus, hominem in statu naturæ lapsæ per nullius finis acquisitionem posse beatum fieri, nisi prius gratia saluatoris salutem obtineat. Ceterum si in puris naturalibus crearetur homo, opus erat ei aliquo dono creatoris, ut naturalem beatitudinem proprijs actionibus acquireret. Quod quidem donum multo abundantius suppleuit Deus creans hominem cum gratia naturam sanante, & illum ad supernaturalem finem ordinante. Post peccatum verò nullū remedium superest, nisi gratia Dei per Iesum Christum.

¶ Ad secundum argumentum Respondetur, ex testimonio Apostoli non colligi, naturalem cognitionem sufficientem esse ad colendum Deum, sicut oportebat ad finem beatitudinis. Sed solum colligitur, quod naturalis cognitio sufficiens causa est ad condemnationem eorum, qui cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, sed conuersi sunt ad idololatriam. Ad confirmationem primam respondetur, non sufficere ad iustificationem, quantum est ex parte intellectus, ut credat homo, Deum esse ut autorem naturæ, & remuneratorem esse remuneratione naturali: sed requiritur, ut credatur Deus ut autor gratiæ iustificantis impium, & remunerator promittēs supernaturalem beatitudinem: iuxta illud Apostoli ad Roma. 4. Et autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iusticiam secundum propositum gratiæ Dei. De hac autem difficultate vtrum ad iustificationem requiratur fides supernaturalis etiam ex parte obiecti crediti latius disputauimus in. 2. 2. q. 2. ar. 8. dubio. 2. Vbi ostendimus, non satis esse ut aliquis habeat fidem implicitam Christi, sine qua nemo iustificatur, quod credat aliquod naturale principium. Quoniam profecto in illo non potest implicitè, quod supernaturale est, contineri. Ad secundam

cundam confirmationem respondetur, quod cum primum homo peruenit ad usum rationis ex viribus quidem naturæ peccare poterit, si non conuertatur ad bonum. At verò ex viribus naturæ non poterit sufficienter disponi, ut conuertatur in Deum, & iustificetur à peccato, nisi præuentus fuerit auxilio diuinæ misericordiæ. Et sic verificabitur, quod facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. Cæterum ad quid teneatur homo, dum venit ad usum rationis, disputari solet in. 1. 2. q. 89. ar. 6. Ego tamē non importunam occasionem nactus eā disputavi late in 2. 2. q. 10. ar. 1. dubio. 2.

¶ Ad Tertium argumentum conceditur intentum illius, sicut in prima conclusione explicauimus.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod probat tertiam conclusionem.

¶ Ad quintum argumentum ubi obijciatur contra scholasticā Theologiā necessitatem; imo intenditur, quod illa sit superflua, & inutilis, & pernitiola, respondendū est diligenter contra quosdam etiam nostri temporis humanarum potius quam diuinarum scripturarum studiosos, qui propter scholasticā Theologiā difficultatem, & illorum socordiam, aut naturalē hebetudinem aduersus scholasticos Theologos continuē oblatrare non desistunt. His enī similes mihi videntur leporinis canibus pigris, qui cū leporē infectari cursu velocitate non possunt contra reliquos velociter infectantes ac præcurrentes, vehementer latrant. Ego quidem non sum de illorum numero, qui linguarum peritiā, historiarumque diligentem lectionē vilipendunt: quin potius memor Apostolicæ doctrinæ, vnusquisq; sicut accepit gratiam in alterutrum illam communicantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei, semper veneratus sum huiusmodi viros, qui linguarum peritiā profitentur, ac præsertim illos, qui sacrarum scripturarum phrasibus elucidandis studēt. Verū aliquorum supercilium & perniciosam ignorantiam ferre non possum. Putāt enim, nos inutilibus quæstionibus occupatos oleum & operam perdere. Contra quos statuatur certa conclusio.

¶ Scholastica Theologia prout in Ec-

A clefia Dei à tempore magistri sententiarū vsq; in præsentem diem addiscitur, & teneatur, necessaria est ea necessitate, quam in 4. conclusione explicauimus. Probatur hæc conclusio eisdem argumentis, quibus & quarta confirmata est. Deinde probatur. Quoniam scholastica Theologia nō differt à Theologia sanctorum patrum, quantum ad substantiam, sed solum differt quantum ad modum compendiosum & ad disciplinæ artem magis redactum, ut iam Theologus quasi in numero habere possit omnia rerum capita & argumenta, quibus Catholica doctrina & explicari, & ab hæreticis defendi possit. Cuius rei argumentum magnum est, quod fecimus supra in meditatione secundi documenti super prologum D. Thomæ. Supposita itaq; nouissimorum temporum hæresum varietate, hæreticorumq; vulpina vafricie necesse est, ut in Ecclesia Christi præsto sint doctores, qui subtiliter, & eruditè, ac breuiter respondeant hæreticorum argutijs, eosq; fortiter reuincāt. Hoc enim ad Christi prouidentiam pertinet, ut tales in Ecclesia sua doctores faciat, quales pro temporum diuersitate necessarios esse cognoscit. Cæterum in hac scholastica Theologia multa, quæ ad ornatum & perfectionē potius quam ad vtilitatem pertinent, continentur. Et nihilominus interdum vtilitate non carent. Docet enim August. lib. 2. de doct. Christiana cap. 4. quod assumere humanas disciplinas ad doctrinæ Christianæ ornamentum nihil aliud est, quam filios Israel imitari, qui Pharaonem fugientes vasa aurea & omnem supellectilem Aegyptiorum secum abstulerunt, ut postea ad ornamentum tabernaculi pretiosa quæq; impenderent. Ita & D. Hieron. in epistola ad Magnum oratorem, & ad Damasum Papam de filio prodigo inquit. Assumere philosophiam humanam & omnes humanas disciplinas ad ornamentum doctrinæ Christianæ est pulcherrimam mulierē infidelē captiuam inducere ad populum Dei. Iuxta illud Deut. 21. Vbi precipiebatur, quod si quis bello caperet mulierem, quæ sibi placeret, induceret eam in domum suam, & cæsariem raderet, & circuncideret ungues, deponeretq; vestem, in qua capta est. Sic ergo decet Theologū humanas

humanas disciplinas addiscere, vt illarum quæq; superflua circuncidat, easq; sanctæ doctrinæ deseruiui faciat. Quid enim nouit Danieli, quod Chaldeorum literas didicerit? Quid Moyse, quod eruditus in omni sapientia Aegyptiorum fuerit? de qua re vide egregium tractatum Ruperti abbatis de operibus Spiritus sancti, lib. 7. siue quod idem est de scientia libro vnico, præsertim à cap. 10. vsq; in finem. Vbi liberalium artium vtilitate ad sacrarum literarum tractationem eleganter, & eruditè nimis ostendit. Ad testimonia verò sanctorum in ultimo argumento citata respondetur. Ad D. Chrysostomum loquitur de continentia tanquam in principio & fonte: sed necesse est, quod ea quæ in Euangelio continentur, à doctoribus explicentur, & defendantur. Et similiter dicendum est ad Augustinum. Sed ad B. Basilium respondetur, quod ille inuehitur contra quosdam imprudentes, qui in Ecclesijs ad populum tales quæstiones disputabatur. De quo vitio etiã quidam nostri temporis predicatorum merito sunt reprehendendi, qui quæstiones scholasticas & subtiles, de quibus fortassis ipsi in scholis non auderent loqui, coram populo disputant, & definiunt. Caterum in Ecclesia Christi valde viles esse huiusmodi scholasticas disputationes quâtuilibet subtiles, dummodo cum debita modestia fiat, disputare, sanctorum exempla confirmant. Nam talia disputauit Doctor sanctus, qui interdum præ nimio Christi amore in extasim rapiebatur: talia disputauit, & qui dicitur Seraphicus doctor D. Bonauentura. At inter sanctos patres non pauca huius rei exempla inuenimus, quotiescunq; hæreticorum peruersa & subtilia dogmata eos compulsi prout quidē, sed subtiliter disputare. Legge obsecro D. Hilarium, lib. 2. de trinitate. vbi inter alia sic ait: Compellimur hæreticorum & blasphemantium vitij illicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, incoëssa præsumere, & sermonis nostri humilitatē ad ea, quæ inenarrabilia sunt extendere, & in vitium vitio coarctamur alieno. Hæc ille. Non tamen arbitreris, quod vitiosè quicquam agendum putauerit Hilarius, sed loquitur ad eum modum, quo vulgo dicitur: Vim vi repellere licet. Cum tamē defensio non propriè vis nuncupanda sit. Iam verò prudens lector veniam dabit, quod in hac prima dubita-

tionem scholasticam disputandi methodum non omnino seruauerim. Neque mirum, quoniam hæc prima quæstio D. Thomæ, & præsertim primus hic articulus adhuc cum prologi ratione affinitatem habet.

D Vbitatur secundò, an secunda conclusio D. Thomæ sit vera, & ratio eius bona.

¶ Arguitur primò pro parte negatiua.

B ¶ Cum primò homo peruenit ad vsum rationis sufficenter naturali lumine cognoscit ea, quæ tenetur scire, vt se conuertat ad bonum, ergo non est necessaria doctrina reuelata, vt homo tendat in finem sibi naturalem. Antecedens patet. Quia aliàs non peccaret homo in primo instanti vsus rationis, etiã si non se conuerteret ad bonum secundum rationem prosequendum: quod est contra D. Thomam in 1. 2. q. 89. art. 6.

¶ Arguitur secundò, Reuelatio supernaturalis non potest proportionari, nisi cum obiecto supernaturali, ergo veritas, quæ ex natura sua ordinis naturalis est, non potest cognosci sub ratione supernaturalis reuelationis.

¶ Arguitur tertio, Fidelis idiota non est melioris conditionis, quàm fidelis philosophus: sed fidelis philosophus non assentit illis veritatibus naturalibus ex diuina reuelatione, sed ex naturali medio, ergo fidelis idiota non assentit ex diuina reuelatione. Patet consequentia, Quia aliàs iste esset melioris conditionis.

E ¶ Arguitur quarto, Si aliqua veritas naturalis per diuinam reuelationem cognosci deberet, maximè hæc, Deus est: sed videtur implicare, quod hæc veritas ex diuina reuelatione cognoscatur, ergo. Probatur minor: nam si quis assentit huic veritati Deus est, quia ipse Deus reuelat, iam præsupponit, quod Deus est: siquidē præsupponit, quod Deus est reuelator, ac per consequens ante diuinam reuelationem cognoscit homo, quod Deus est.

¶ Denique arguitur contra rationem conclusionis, quæ præsupponit, quod tota hominis salus pedit à cognitione naturalis veritatis. Hoc falsum videtur: quia possibile est, naturalem veritatem per naturalem rationem inuestigare, ac per consequens sufficeret naturalis cognitio: siquidē tota hominis salus inde pedit.

¶ Ad hoc dubium Caietanus in hoc loco docet, hæc secundam conclusionem intelligendam esse de necessitate non simpliciter, sed

B debene

de bene esse. Nihilominus contrariū videtur sentire D. Tho. in 2. 2. q. 2. ar. 4. ad primum. ubi expresse docet, q. naturalis cognitio nō sufficit humano generi ad cognitionem diuinorū, etiam eorū, quæ possunt ratione naturali demonstrari. & in 3. sent. d. 23. art. 3. quest. 1. ad primum dicit, q. ad naturalē cognitionē Dei nō potuit sufficienter provideri per naturā hominis, ergo nō solū ad bene esse, sed simpliciter asserenda est necessaria reuelata doctrina ad huiusmodi veritates cognoscēdas. Quāmobrē Caieta, in 2. 2. supra, sententiā, quā hic tenuerat, moderatur. Aut enim inquit, loquimur de humano genere secundū singulos homines, vel secundū ipsius humani generis communitatē. Si priore modo loquamur, multis necessaria est simpliciter doctrina reuelata. Quia multi sunt, qui propter naturalē ineptiā, vel alias rationabiles occupationes nequeūt proprijs viribus huiusmodi veritates inuestigare. Si autem loquamur de ipsā cōmunitate humani generis, dicit nō esse necessariā omnibus talem reuelationē. Quia quidā proprijs viribus possunt eas veritates cognoscere. Verū tamen neq. ista moderatio videtur nobis cōuenire cū doctrina D. Thomæ. Nam iam tunc verificaretur, q. naturalis ratio sufficit ad cognitionē illarū veritatū. Nā q. in aliquibus deficiat ista cognitio ex accidētali causa prouenit: & tamē D. Thomas huiusmodi defectū ad humanā naturam refert. Deinde quia & ipsi philosophi talē cognitionem, non nisi per longū tempus, & cū admixtione errorum acquisuerunt, ut patet legenti philosophorum dogmata.

¶ Dicendū ergo nobis videtur, & sit certa cōclusio, q. necessaria est doctrina reuelata, ut hoīes etiā in veritatibus naturalibus instruātur, quantū oportet, ut de supernaturalibus doceātur. Gratia enim præsupponit naturā. Et probatur primò. Quia quāuis aliquibus possit cōtingere aliquis Dei cognitio post longū tempus: tamen hoc non contingit de facto, nisi cum aliqua admixtione errorū. Vnde necesse est, q. doctrina reuelata perficiat naturā. Probatur secundò. Quia vulnus ignoratiæ, quod cū peccato originali traximus, non solū est in ratione practica, sed etiā in speculatiua, eo q. in statu naturæ integræ speculatiuus in-

tellectus infallibilem ordinem ad verū habebat, nec retardari poterat à corporis corruptibilitate. Vnde D. Tho. infra. q. 101. ar. 1. ad 3. pueris in statu innocentiae sufficientē scientiā tribuit, quæ illos in operibus bonis dirigeret. At vero post peccatū māsi homo cū corpore corruptibili, quod aggrauat animā, ne possit infallibiliter inuerrū tendere. Et ipsemet intellectus, cui naturale est per conuersionē ad phantasmata intelligere, vulnus ignoratiæ accepit, ita ut facile declinet à vero, ergo &c. Et deniq. diuina cognitio & certa, & sine admixtione erroris, & breui tempore acquisita circa veritates naturales de ipso Deo, quæ quidē sunt necessariae homini, non potest haberi in statu naturæ lapsæ viribus humanis, ergo necessaria est doctrina reuelata ad instruendos homines circa huiusmodi veritates. Per quā doctrinā, ut inquit Chrysost. hom. 4. ad populū, plus vno die cognoscunt Christiani, etiam agricolæ, quā per totū vitæ suæ tēpus adepti fuerint philosophi: statim enim per doctrinā sacrā eruditi rustici credunt vnum esse Deum, & prouidentiam eius, & super omnia colendū esse atq. adorandū. Ceterū philosophi etiam grauissimi post multū tēpus aliquas veritates cū admixtione errorū assequuti sunt. Nam Plato in Aegyptum & Italiā peregrinatus est, ut philosophiā disceret. Aristoteles verò annos viginti apud Platonē laborauit. Et isti in grauissimos errores inciderūt. Dixit enī Plato materiā Deo esse coeternā, & ab eo non creari, posuitq. animarum ad corpora reditum. Item dixit omnem animam brutorum esse immortalem, & omnes eiusdem speciei esse, & Deū esse animam mūdi. Aristoteles etiam dixit necessariò mundū ab æterno fuisse. Nec meminit humanæ fœlicitatis æternæ. & 7. Polit. asseruit homines, qui nascuntur orbat aliquo mēbro, vel aliqua ratione mōstruosos, interficiendos esse. Docuit etiam ibidē abortum esse procurandū saltē ante fœtus animationem. Deinde Cicero Dei prouidentiam negauit, & ut faceret homines liberos, fecit sacrilegos. Itē cū Aristotele cēsuit, indignationem de prosperitate inferiorū esse virtutē, quod est absurdū secundū rectā rationē. & li. 3. officiorū docuit, iustū esse lædere nocentē, quod est

contra

contra legem naturæ. Præterea Galenus vir ingenio clarissimus docuit, animam esse mortalem, & esse relationem, id est, harmoniam, & concentum humorum. Augustinus denique excellentissimo à natura ingenio præditus in plurimis Manicheorum erroribus per nouem annos detinebatur. Ergo si tam magno, & excellenti ingenio viri errauerunt circa naturalia, omnibus necessaria est doctrina reuelata, ne errare cōtingat in ijs rebus, in quibus ignorantia vel error etiā doctrinæ catholicæ aduersatur.

¶ Ad argumenta ergo in oppositum respondetur.

¶ Ad primum respondetur, ita verum esse quod cum primū homo peruenit ad vsum rationis sufficientissimè naturali lumine illustratur dictante synderesi, vt se conuertat ad bonum secundum rationem prosequendū. At verò postea non poterit absque aliquo errore circa naturalia vitam agere, nisi reuelata doctrina fuerit illuminat⁹.

¶ Ad secundum argumentum respondetur quod doctrina reuelata non proportionatur cum veritatibus naturalibus quantum ad hoc, vt per se ipsam illas demonstraret, sicut demonstrabiles sunt. Sed proportio est in hoc, quod per doctrinam reuelatam certificatur homo per lumen superioris ordinis de illis veritatibus, quæ ex natura sua demonstrabiles sunt.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod non est melioris conditionis fidelis idiota ceteris paribus quam fidelis philosophus. Et ad probationem respondetur, quod non est minus certus philosophus fidelis, quod Deus est, quam fidelis idiota. Et ratio est. Quia fides in philosopho non destruit demonstrationem conclusionis, sed insuper quantum ad certitudinem confirmat illam certitudine superna naturali: quamuis quantum ad obscuritatem fidei non possit philosophus assentiri conclusioni scitæ. Sed de hac re plura diximus. 2. 2. q. 1. ar. 5.

¶ Ad quartum argumentum nego minorem. Ad probationem respondetur, quod simul, & semel diuina reuelatio certificat, Deum esse, & Deum reuelare in actu exercito. Quemadmodum simul, & semel videmus lumen & colores.

¶ Ad vltimū argumentū respondetur q

A aliud est dicere, q tota hominis salus pendet à cognitione quarundā naturalium veritatum: & aliud est dicere, q illarum cognitio sufficit ad salutem. Hoc secundum non dixit D. Thomas. Illud autem prius verum est. Sed aduerte, q huiusmodi dependētia potius est tanquam à causa materiali, & capacitate naturæ, quæ præsupponitur ad gratiam, sicut præsupponitur intellectus, & liberum arbitrium, ita etiam B fides præsupponit, q non sit error in intellectu circa quasdā veritates naturales. Vnde Deum esse dicitur esse præambulum ad fidem potius quā per se ad fidē pertinere.

D Vbi tertiū poterat circa tertiam conclusionem, quā notauimus in solutione ad secundum, vtrū Theologia, & Metaphysica differant specie, an potius genere? Et ratio dubitandi erat. Quia vtraq; est in prædicamento qualitatis, & in specie habitus. Sed hui⁹ dubitationis solutio in articulo sequenti facile patebit. Interim tamē scito, q hæc generica differentia expendēda est secundum rationē formalem scibilis, quæ respectu Theologiæ vsq; ad eodē est eleuata, vt superet abstractione sua omnē rationē formalem naturalis scibilis.

¶ Et denique, aduerte circa solutionē ad secundum, q D. Thomas ita respondet quasi expressè negaret consequentiā argumenti, & assignat rationē. Quia de eodē scibili materiali possunt esse plures sciētiae sub diuersis rationibus. Ex quo sequitur, q frustra Caietanus cum Scoto contendit, quia hæc solutionē reprehēdit obijciens, q per eā nō saluatur necessitas Theologiæ. Nos tamen respondemus, q ad bonā solutionē non pertinet, vt probet conclusionē, sed q defendat ab obiectione contraria. Id quod abunde satis præstat solutio D. Thomæ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum sacra doctrina sit scientia?

Prima conclusio est affirmatiua. Quā probat expresso testimonio August. li. 14. de tri. c. 1.

¶ *Secunda conclusio prioris explicatiua. Sacra doctrina est scientia. Ratio est. Quia procedit ex principiis notis lumine superioris sciētiae, quæ scilicet est sciētia Dei, & beatorū.*

D Vbiū potissimum est circa primam conclusionem, an sacra doctrina sit verè & propriè scientia?

¶ Arguitur primo pro parte negatiua argumento primo D. Thomæ: Omnis scientia propriè dicta debet procedere ex per se notis principijs: sed Theologia non procedit ex principijs per se notis, ergo non est scientia. Quod si respondeas cum D. Thoma, sufficere ad proprietatem scientiæ, quod eius principia sint nota lumine superioris scientiæ, replicatur contra. Quia si quis modo acciperet principia Perspectiuæ, quæ aliàs sunt cōclusiones Geometriæ, & assentiret eis dumtaxat propter autoritatem magistri geometriæ illa tradentis, iste non haberet scientiam propriè Perspectiuæ, ergo nec nos habemus propriè scientiam Theologiæ. Probatur antecedens. Quia totus discursus discipuli fundatur in humana fide magistri. Et confirmatur. Si principia Theologiæ nostræ non sunt nobis euidentiæ, sequitur nostram Theologiam esse tantum scientiam consequentiarum, non conclusionum, ac proinde à logica non differre. Probatur sequela. Quia in hac consequentiā, Omnis homo est risibilis, Christus est homo, ergo Christus est risibilis, maior euidens est physico, minor immediatè pertinet ad fidem, ergo Theologi officium solum erit iudicare bonam esse consequentiā.

¶ Arguitur secundo, Hæreticus, qui errat in vno articulo fidei, potest ex alijs articulis syllogizare: & tamen huiusmodi syllogismus in hæretico non generat scientiam, ergo neq; in catholico. Minor ab omnibus admittitur. Probatur consequentiā. Quia illa principia, ex quibus hæreticus procedit, etiam sunt per se nota in lumine scientiæ beatorum, ergo si hoc sufficit, vt nostra Theologia sit scientia, etiam illa erit scientia, aut neutra. Et confirmatur, & suppono, quod Theologus catholicus incidat in vnum errorem tantum. v.g. quod non est purgatorium, vel quod animæ sanctorum non vident Deum vsque in diem iudicij. Tunc iste Theologus non amittit statim habitum Theologiæ acquisitum, ergo si in illo non est scientia habitus ille, neq; antea erat scientia in eodem catholico.

¶ Arguitur tertio, Si conclusio quæ dicitur Theologica ex principijs fidei deducenda est, aut hoc fieri debet per euiden-

A tem consequentiā, vel per probabilem. Si per euidentiā, tunc cōclusio est etiam de fide, vt v.g. Christus est risibilis: Si autem per ineuidentiā, tunc conclusio erit probabilis opinio vt plurimū, ergo Theologia non est propriè scientia.

¶ Arguitur quartò, Scientia propriè debet esse de necessarijs conclusionibus, & de necessarijs principijs: sed nostræ Theologiæ plurima principia sunt contingentiā, vt v.g. quod verbum caro factum est, quod passum est in carne, quod Antichristus nascetur, & alia similia: quibus tamen immediatè per fidem assentimus, ergo conclusiones, quæ ex talibus principijs colliguntur, non sunt necessariae, ac per consequens de illis non est propriè scientia.

¶ Pro solutione huius difficultatis nota, quod quamuis Caietanus articulo præcedenti dixerit, quod nomine sacre doctrinæ non intellexerit D. Thomas fidem determinatè, vel determinatè Theologiam, sed indifferenter acceperit pro doctrina reuelata immediatè, qualis est fides, vel mediatè, qualis est Theologia: nihilominus iam in hoc articulo sacra doctrina verificatur non de fide, sed de doctrina, quæ inclinatur ad assensum conclusionum, quæ ex principijs fidei deducuntur. Habet enim se fides respectu huius doctrinæ, sicut habitus primorum principiorum ad scientias naturales.

¶ Nota secundò, Aristotelem in 1. Poster. summo rigore scientiam definisse, ita vt vix ad illius exemplaris formam possit aliqua demonstratio in medium proferri, nisi in mathematicis. Quemadmodum & Cicero descripsit oratorem summum, qualem nunquam inuenies. Sed ille bonus erit orator, qui magna ex parte ad prototypum accesserit. Quamobrem & ipse Aristoteles lib. 1. Ethic. cap. 3. docuit, E stultum esse in omni scientia, & materia demonstrationes æquales certitudine & claritate postulare. Hoc enim est ingenij indisciplinati. Sed oportet in vnaquaque scientia iuxta subiectā materiā demonstrationes magis minusue exactas requirere. Maior enim est certitudo & claritas in mathematicis, quàm in physicis, eo quod physica, quæ est de ente mobili, ab effectu ostendit sua principia. Mathematicæ vero quoniam versantur circa quātitatem, quæ etiam

etiam sensibus palam est, quamuis abstractat à materia sensibili, & motibus subiecta: tamen in ratione totius, & partis intellectui manifestissima est, ac propterea principia mathematica, omne totum est maius sua parte, quaecumque sunt aequalia uni tertio sunt aequalia inter se, & similia, intellectui manifestissima sunt, quoniam termini horum principiorum noti sunt omnibus. At in metaphysica propter nimiam abstractionem obiecti à materia intelligibili non sunt principia omnia per se nota nobis. Unde plurimae demonstrationes metaphysice difficile à nobis comprehenduntur. Iam verò in moralibus vix poterit iuxta Aristotelica praecepta fieri demonstratio, nisi quis adiecerit iuxta subiectam materiam demonstrationem esse. Et nihilominus huiusmodi disciplinae scientie dicuntur, & sunt.

¶ His suppositis sit prima conclusio. Si Theologia secundum se consideretur, hoc est secundum propriam speciem, & obiectum, proprie & exactissime scientia est, & perfectiori modo quam Aristotelica praecepta postulat. Probatur. Qui Theologia secundum se habitus est ad assentiendum conclusionibus, quae ex principiis supernaturalibus, & supernaturali lumine per se notis educuntur: Sed huiusmodi habitus perfectus est secundum propriam speciem in Theologis, qui prima illa principia lumine beatifico vident immediate, ergo in illis perfectissima scientia est.

¶ Secunda conclusio. Si loquamur de Theologia secundum quod in nobis viatoribus est, qui principia non euidenter cognoscimus, sed nihilominus eis certissime lumine fidei assentimus immediate, verè & proprie est scientia, quamuis sit imperfecta. Probatur primò conclusio hæc. Quia huiusmodi habitus Theologicus est virtus intellectualis, quoniam semper inclinatur ad verum: sed ista virtus non est habitus primorum principiorum, cum versetur circa conclusiones, neque est prudentia, quia non versatur circa singularia agibilia hic & nunc, neque est ars, quia non versatur circa factibilia, ergo est sapientia vel scientia. Probo consequentiam. Quoniam Aristoteles. 6. Ethic. virtutes intellectuales in prædictum numerum distribuit. ¶ Sed forte respondebit quis, quod Theologia est vir-

A tus Theologalis, quæ dicitur fides. Sed in oppositum est, quod fides non assentit veritatibus complexis per discursum, sed immediate innititur diuinæ reuelationi, ut latè disseruimus in 2. 2. q. 1. ar. 1. Et confirmatur ex prima cano. Ioan. cap. 5. Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se, ergo Theologicus habitus meritò, & proprie scientia nuncupatur. Probatur secundò. Nam cum Aristoteles docuit scientiam procedere ex euidentibus, vel intellexit ex euidentibus quo ad nos, vel euidentibus secundum se. Si primum, ergo Metaphysica non erit proprie scientia, quæ sapè procedit ex euidentibus secundum se tantum, & non quo ad nos, ut. v. g. cum demonstratur, quod substantiæ separatae à materia sunt incorruptibiles, & quod Deus est æternus, quia est immutabilis, & quod omnia mouet, quia est primum ens, quæ principia non sunt per se nota nobis, sicut quod Deus sit, vel quod angelus sit. At vero si intelligat de principiis per se notis secundum se, tunc sic argumentor. Principia Theologica sunt certissima, & euidentissima secundum se, v. g. quod pater generet filium, ergo ex hac parte non desinet esse proprie scientia.

¶ Sed dicet aliquis, quod principia aliarum scientiarum, quamuis non sint nobis euidentia immediate, tamen fiunt nobis euidentia à posteriori, ut. v. g. ex motu rerum nobis euidenti colligimus, quod Deus est, & quod est vnus, & similia, & quod natura sit principium motus, & quietis: hoc autem non contingit in principiis Theologicis. Semper enim manet in nobis illorum assensus obscurus. Fateor, ita res habet. Sed hinc ego fortius argumentum faciam. Si euidentia conclusionum, quæ ex talibus principiis deducuntur, non necesse est, quod efficiatur in nobis ex euidentia principiorum secundum se, ergo non est per se necessarium, quod assensus scientificus conclusionis accipiat euidentiam ex principiis: siquidē conceditur, quod principia, ut principia sunt, non habent euidentiam, quo ad nos, sed solū habent euidentiam ab extrinseco, & ab effectu. Et confirmatur, si ad rationem proprie scientie sufficit, quod principia in nobis habeant quandā euidentiam, quasi mutuam ab effectibus, & propter

illam assensus principiorum habetur certus, & necessarius, ut inde rursus demonstrantur effectus, ergo multo magis debet sufficere, quod principia nostræ Theologiæ certitudinem habeant ab ipso Deo infallibiliter lumine fidei reuelante nobis, ea principia verissima esse. Probatur tertio conclusio, Quando Aristoteles dixit, non sciet aliquis nisi præmissarum habuerit scientiam, aut aliquid maius scientia, non excludit à ratione scientiæ nostram Theologiam. Habemus enim Theologi præmissarum, vel scientiæ, vel aliquid maius scientia, scilicet fidem diuinam, quæ exsuperat omnem scientiam humanam, uno, & ipsum naturale lumen. Et confirmatur. Quia euidencia eatenus requiritur in principiis, quatenus conducit, ut intellectus conuincatur, & firmiter adhareat veritati: si sola certitudo nostræ fidei fortius adherere facit intellectum ad assensum principiorum, quam omnis habitus naturalis, ergo potiore iure nostra Theologia dicetur propriè scientia quam alia vniuersæ humanæ disciplinæ. Atque etiam iure optimo à D. August. lib. 14. de trin. cap. 1. & lib. 12. de trin. ca. 14. nostra Theologia appellatur scientia, quia fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, & roboratur. Dicit autem, quod gignitur fides per hanc scientiam, quia Theologi officium est ratiocinando auferre impedimenta, quibus infideles detinentur, ne recipiant fidem. D. etiam Hieronymus in epistola ad Paulinum. Tomo. 4. inquit, Talem scientiam discamus in terris, quæ nobiscum perseveret in cælis. Obseruandum tamen est quod in conclusione secunda diximus, nostram Theologiam esse scientiam imperfectam, dupliciter posse intelligi. Vno modo comparatione ad alias scientias. Et sic non est dicenda imperfecta, sed potius omnibus humanis scientiis simpliciter multo perfectior: siquidem certitudine incomparabiliter præstat. Erit autem secundum quid imperfectior propter ineuidenciam. Altero modo potest dici imperfecta comparatione ad perfectionem, quam intra propriam speciem habere potest. Sicut infans est imperfectus homo: quia nondum potest actiones perfectas propriæ speciei exercere. Et isto modo verè nostra Theologia imperfecta est, quia pro isto statu caret euidencia,

quam intra propriam speciem habebit in patria, quando venerit quod perfectum est. Tunc enim principia, quibus nunc per fidem assentimus, lumine gloriæ videbimus. Interim tamē sub umbræ illius, quæ desideramus, sedebimus, quantumvis fructus eius dulcis sit gutturi nostro. Et oppositum fuit error quorundam, qui Illuminati dicti sunt in Hispania, qui gloriabatur, se mysteriorum fidei euidenciam habere.

¶ Iam verò ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primum optimè respondet Diuus Thomas, sufficere ad proprietatem scientiæ, quod eius principia sint per se nota lumine superioris scientiæ. Sed ad replicam respondetur, quod in illo casu homo ille non haberet scientiam, sed fidem humanam respectu principiorum immediate, conclusionum verò mediatè, quarum assensus dicitur opinio fundata in fide humana. Et tunc nego consequentiā. Quoniam simile adductum à D. Thoma non sic intelligendum est, ut unus homo habeat perspectiuam solam, & alius geometriam. Nam isto pacto perspectiua non esset scientia, iuxta doctrinam Aristotelicam: Non sciet nisi præmissarum habuerit scientiam, vel aliquid maius scientia. At verò homo ille non habet scientiam præmissarum, sed meram fidem humanam, ergo non potest habere scientiam perspectiuam. Intelligendum ergo est simile quantum ad hoc, quod sicut scientia perspectiuæ accipit sua principia ab alia scientia, & hoc non obstat, quominus sit scientia: ita nostra Theologia accipit sua principia à scientia beata, quæ est scientia Dei, & beatorum. Ceterum magna differentia est. Etenim nostra Theologia potest esse scientia, etiam si non sit simul cum scientia beata; at perspectiua non potest esse scientia, nisi coniuncta fuerit cum scientia geometriæ in eodem intellectu. Et ratio huius differentia est. Quia principia Theologiæ communicantur nobis à scientia beata Dei mediante lumine ordinis supernaturalis, quod est lumen fidei, quæ firmior est omni humana scientia, quamuis euidencia scientiæ beatorum non communicetur nobis. At verò principia perspectiuæ in eo, qui caret geometriā, non communicantur ei nisi per fidem humanam, quæ ratio assen-

assentiendi infirma est, ac proinde, neque conclusionum scientiam habebit. Et per hunc modum intelligatur exemplum, quod affert D. Thomas de veritate. q. 14. ar. 10. Vbi comparat nostram Theologiam disciplinæ alicuius discipuli credentis principia propter autoritatem magistri. Sed profectò differentia est, quod magister noster est ipse Deus, qui aperit aures nostras, vt audiamus eum quasi magistrum, & verè simus docibiles Dei, vt dicitur Ioan. 6. cap. Et quia huius magistri autoritas est omnino infallibilis, nostra Theologia inde discurrens ad conclusiones propriè scientiæ rationem habet. Ad confirmationem negatur sequela. Quoniam assensus conclusionis illius, Christus est risibilis ex assensu præmissarum coniunctim efficitur. Atq; adeò ex lumine antecedentis applicato per bonam consequentiam causatur lumen acquisitum superioris ordinis, quàm sit naturale. Et illud causat certitudinem in assensu conclusionis. Id quod magis constat, quando vtraq; præmissa est de fide.

¶ Ad secundum argumentum negatur, quod hæreticus possit esse verus Theologus, etiam si antea fuerit catholicus. Et ratio est. Quia iam sola fide humana vel opinione vniuersa principia credit. Et ad confirmationem respondetur, quod aliæ scientiæ non amittuntur propter vnum errorē circa conclusionem: At verò si error esset circa rationem formalem principiorum, tunc tota scientia corrumpetur, quàmuis maneret quædam habilitas, quasi cadauer scientiæ. Et quia hæreticus errat circa rationem formalem principiorum, quæ est diuina reuelatio ad credendum ea, quæ proponit Ecclesia, idcirco consequenter tota Theologia, quæ illis principiis innititur, statim destruitur, sicut & tota fides perit.

¶ Ad tertium argumentum doctissimus Magister Frater Dominicus de Soto, lib. 1. Poster. q. 2. ad confirmationem argumenti septimi ait, quod quando per consequentiam euidentem deducitur conclusio ex principio fidei, tunc etiam ipsa conclusio similiter est certa secundum fidem. Quamobrem eas solas conclusiones censet ad Theologicam scientiam pertinere, quæ ex principiis fidei per consequentias

A probabiles deducuntur. Veruntamen hæc sententia falsa est. Probatur primò. Quia sequeretur, quod nostra Theologia esset mera opinio. Patet sequela. Quoniam ex principiis quantumlibet certis & euidentibus per consequentiam probabilem non potest generari, nisi opinio, vt patet in argumentatione, quæ sumitur ab exemplis euidentibus. v. g. Petrus in aliqua negotiatione factus est diues, & Paulus similiter, ergo si tu ita negotiatus fueris, diues eris, generatur, nisi opinio consequentis. Item falsum est, quod ait, similiter est de fide, Christus est homo, & Christus est risibilis. Quoniam si quis confiteretur, Christum esse perfectum hominem, negaret autem esse risibilem, quia opinatur, risibilitatem non pertinere ad perfectionem hominis, hic esset malus philosophus, sed nõdum hæreticus. Quoniam ab Ecclesia nõ est hætenus definitum, quod Christus sit risibilis. At verò si ab Ecclesia definiretur, risibilitatem pertinere ad perfectionem humanæ naturæ, quemadmodum definitum est, Christum habere duplicem voluntatē humanam, & diuinam, iam qui negaret Christum esse risibilem esset hæreticus. Quia repugnaret doctrinæ Ecclesiæ, quæ columna est, & firmamentum veritatis.

D ¶ Respondetur ergo ad argumentum, quod conclusiones, quæ ex principiis fidei, vel ex vno principio fidei, & altero naturaliter euidenti per bonam consequentiam deducuntur, sunt propriè Theologicæ scientiæ conclusiones. Et nihilominus dicuntur esse conclusiones de fide nõ immediatè, sed mediatè: & oppositū illarum dicitur error circa fidem mediatè: & qui contrarium sentit, venit in suspicionē hæresis, præsertim si philosophus est: quia ille non est credendus negare, quæ sunt nota lumine naturali, ac per consequens creditur, negare principium fidei. Hanc sententiam tenet præceptor meus Cano in libro 12. de locis Theologicis capit. 2.

E ¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod quædā principia Theologiæ prima sunt maximè necessaria, vt v. g. quod Deus est trinus & vnus, q. Pater generat filiū. Alia verò sunt, quæ ex proprijs terminis considerata videntur esse contingētia. vt v. g. q. Christus est spinis coronatus.

At verò si hæc ipsa considerentur, vt subsunt diuinæ reuelationi, sunt omninò necessaria: sicut est necessarium, quòd Deus sit verax, ita vt falli, aut fallere non possit. Et hoc sufficit ad certitudinem scientiæ Theologicæ.

D Vbitur secundò circa secundā conclusionem, an nostra Theologia sit propriè subalternata scientiæ Dei & beatorum.

¶ Arguitur primò pro parte negatiua argumento Scoti, quæst. 3. prologi libri primi sententiarum. Theologia est scientia de Deo: sed scientia de Deo non potest esse nisi vna, ergo non est vna Theologia subalternans, & altera subalternata. Probat minor. Quia Deitas non est, nisi vnica ratio formalis.

¶ Arguitur secundò, Vbi definit subalternans, incipit subalternata, hoc est, conclusiones subalternatis principia sunt subalternata scientiæ: sed de eisdem conclusionibus, de quibus est nostra Theologia, est etiam Theologia beatorum, ergò.

¶ Arguitur tertio. Subiectum subalternatæ addit aliquam differentiam accidentaliter contrahentem subiectum subalternantis, iuxta doctrinam posteriorificam, vt v. g. numerus sonorus est subiectum Musicæ, & addit differentiam accidentalem, videlicet, sonorum supra numerum, qui Arithmeticæ subiectum est: at verò Theologiæ nostræ obiectum non ita se habet respectu obiecti Theologiæ beatorum, ergo. Neque valet respondere, nostram Theologiam versari circa Deum obscurè cognitum, Theologiam verò beatorum versari circa Deum secundum se cognitum: quoniam hæc obscuritas non est ratio, quam Theologus consideret in suis conclusionibus. Imò verò neque conditio necessaria est: quoniam aliàs nostra Theologia nō posset manere in patria, neq; simul esse cum subalternante.

¶ Ad hanc difficultatem Caietanus hoc in loco, quamuis ille non existimet, nostram Theologiam esse scientiam simpliciter, prout in nobis est: tamen absolute concedit esse subordinatā scientiæ Dei & beatorum. Ad argumenta verò facta respondet, eam solam conditionem esse necessariam, vt aliqua sciētia dicatur subal-

A ternata alteri, quòd eius principia sint euidētia in altera scientia. At verò hæc sententia falsa videtur. Primò quidem, quia si satis est, vt scientia sit subalternata, quòd eius principia sint euidētia in alia scientia, nec sit necessaria diuersa ratio obiecti, sequitur, quòd si quis credat aliquas propositiones Geometriæ propter autoritatē magistri asserentis, deinceps verò ex illis suppositis deducat plures conclusiones per euidētes consequentias, sequitur inquam, quòd iste discipulus acquirat habitum subalternatum illi scientiæ, per quam demonstrantur priores conclusiones, consequens falsum est. Quia si discipulus ille didicerit postea demonstrationes priorum conclusionum, non erit in illo duplex scientia, sed vnica Geometria, ergo necessaria est distincta ratio obiecti scientiæ subalternatæ. Deinde Caietanus non videtur sufficienter explicare rationem obiecti nostræ Theologiæ, & eius, quæ est in beatis. Ait enim, quòd Deus clarè visus est obiectum beatis, sed nostræ Theologiæ obiectum est Deus reuelatus abstrahēdo à claritate & obscuritate. Cōtra hoc est. Quia tunc obiectum subalternantis esset minus vniuersale, & magis determinatum, & obiectum subalternatæ esset communius. Patet enim, quòd Deus clarè vel obscurè visus non est obiectum tam determinatum, sicut Deus clarè visus. Deinde cū Theologus viator peruenerit ad Deum clarè visum, iam tunc eius Theologia reuera est de Deo clarè viso, ergo nihil erit illic, per quod distinguatur à subalternante.

E ¶ Pro decisione huius difficultatis supponēdum est primò, in beatis duplicē esse cognitionē. Alterā qua cognoscunt Deū apertè, & in illo quasdam creaturas, quasi vnico intuitu vidētes principium, & conclusiones. Et hæc est visio beatifica immutabilis, & æternitate participata mensurabilis. Et hæc eminentiori modo scientia est, quā omnis aliq ab Aristotele definita. Est enim aperta cognitio veritatum in suo primo principio, line aliquo discursu. Altera cognitio est in beatis, qua cognoscunt res per proprias species, quæ appellatur ab Augustino, vespertina cognitio. Illa verò prior dicitur matutina.

¶ Supponendum est secundò, vespertinam cognitionem duplicem posse considerari in ipsis beatis. Alteram, qua naturali lumine cognoscunt principia quædam, & in illis conclusiones. Et hæc est naturalis scientia, quæ mansit etiam in dæmonibus. Alteram verò, qua vident quidem principia quædam supernaturalia in ipso Deo lumine gloriæ. Vnde potentes fiunt, quædam conclusiones ex illis deducere, quas per proprias species considerant. Et hæc est propriè Theologica scientia.

¶ His suppositis fit prima conclusio. Cognitio beatifica eminenter est scientia subalternans non solum respectu nostræ Theologiæ, sed etiã respectu omnis scientiæ naturalis. Probat. Quia omnia principia scientiarum quam uilibet nota lumine naturali illic habent rationem superiorem & manifestiorem suæ veritatis, ergo respectu illius cognitionis omnis alia scientia est quodammodo subalternata: multo autem magis nostra Theologia, cuius principia nobis obscura illic videntur.

¶ Secunda cõclusio. Si nostra Theologia comparatur ad Theologiam, quæ est in beatis, per quam ex principiis cognitis in verbo deducunt conclusiones, & per proprias species illas considerant, sic nostra Theologia non est propriè subalternata, sed solum se habet vt imperfectum & perfectum intra eandem speciem. Probat. ista conclusio primò, argumento tertio facto pro parte negatiua. Deinde, quia vtraque Theologia procedit ex principiis reuelatis immediate per diuinam reuelationem: sed quod hæc reuelatio sit obscura, per accidens est ad propriam rationem scientiæ Theologiæ, sicut accidit aquæ esse calidam, ergo &c. Probo minorè. Quia aliàs nostra Theologia non posset remanere in patria, sicut non potest manere fides, cuius obiecti necessaria conditio est obscuritas, & ratio formalis obscura reuelatio: de quo tamen, articulo tertio plura dicemus. Interim tamen ad argumenta in principio posita respondeamus.

¶ Ad primum argumentum Scoti respondetur, nego minorem. Et ad probationem respondetur, q. quamuis deitas sit vnica in seipsa simplicissima: tamen vt subest diffe-

rentibus rationibus formalibus, sub quibus cognoscibilis est, habet sufficiens fundamentum ad distinctionem scientiarum, & habituum. v.g. Deus pertinet ad obiectum metaphysicæ, vt cognoscibilis lumine naturali: & est obiectum fidei nostræ, vt subest lumini obscure reuelationis: & est obiectum nostræ Theologiæ, vt subest lumini, quod ex principiis aliis reuelatis à Deo, ostendit aliqua de ipso Deo: est etiam & obiectum visionis beatificæ, vt subest lumine gloriæ, respectu cuius visionis nostra Theologia dicitur eminenter subalternata.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod probat nostram secundam conclusionem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, q. D. Thomas nunquam asseruit, nostram Theologiam esse simpliciter subalternatã, sed habere se sicut scientiam subalternatam. Et reuera potissima conditio subalternatæ scientiæ est, quod eius principia ostendantur in subalternante. Supponitur tamè distinctio obiecti formalis, quæ debet esse magis limitata, & minus simplex in subalternata, quàm in subalternante. Et in super obiectum subalternatæ accidentaliter contractum debet esse quatenus subest subalternatæ scientiæ. Quæ omnia quamuis non conueniant nostræ Theologiæ, respectu Theologiæ beatorum, quæ habent per proprias species rerum: tamen bene conueniunt nostræ Theologiæ, & Theologiæ beatorum respectu visionis beatificæ, cuius obiectum, vt subest lumine gloriæ purius & simplicius est, & ostendit hoc lumen rationes aliarum rerum per proprias species cognitarum multo perfectius, quàm omne aliud lumen inferius. Cæterum conditio illa, quod obiectum subalternatæ accidentaliter contrahatur, etiam suo modo verificatur in præsentem. Nam ipse Deus, prout relucet in suis creaturis, quasi accidentaliter contrahitur, atque ita cognoscitur per species creaturarum. Quatenus vero cognoscitur lumine gloriæ, consideratur eius puritas & substantia, secundum quod in se est. ¶ Et si quis obieciat, quod lumen gloriæ etiam concurrat ad assensum conclusionum, quas beati ex visione Dei deducunt, vt eas in propriis speciebus confide-

rent, ergo eadē est ratio formalis obiecti. ¶ Respondetur, quod lumen gloriæ non concurrit immediatē ad assensum illarum conclusionum, sed mediante lumine naturali, quo videtur consequentia conclusionis, vel mediante etiam lumine acquisito virtute luminis infusi, aut certē mediante aliquo lumine, quod naturali consequentia gignitur in beatis ex reuerberatione (vt ita dicam) luminis gloriæ, quod splendore quendam efficit in cognitione vespertina. Neque hoc mirum est. Quoniam etiam concedunt Theologi, quod in exercitio virtutum infusarum acquirimus etiam in eisdem potentijs virtutes quasdam, quas dicimus acquisitas, ita vt interdum amissis virtutibus infusis per mortale peccatum maneant in nobis quidam habitus virtutum similes virtutibus antiquis. Atque ita fieri potest, vt ex exercitio luminis gloriæ circa Deum clarē visum resultet in potentia naturali intellectus splendor quidam diuinus quo intellectus perficiatur, & fiat potens ad cognoscendū res alias per proprias species excellentiori modo, quā solo naturali lumine cognoscerentur. Ex dictis facile procedemus ad solutionem sequentis dubij.

D Vbitur tertio. Vtrum nostra Theologia maneat in patria, an potius permutetur cum altera Theologia beatorū.

¶ Arguitur primo, pro parte negatiua ex illo 1. Corin. 13. Cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Vnde colligunt Theologi, quod fides non manet in patria. Quia fides est imperfecta cognitio & obscura: sed Theologia nostra est imperfecta & obscura, ergo non manet in patria. Confirmatur, quia ibidem dicitur. Siue scientia destruetur, ergo significatur, quod nostra Theologia non manebit in patria. Super quem locum Caietanus tenet, quod nostra Theologia nō manet in patria, & idem tenet Theophylactus super eundem locum.

¶ Arguitur secūdo, Theologiæ nostræ formalis ratio non manet in patria, ergo neque ipsa Theologia. Consequentia patet, & probatur antecedens. Quia vt docet D. Thomas artic. seq. ratio formalis nostræ Theologiæ est diuina reuelatio fidei: sed hæc ratio non manet in patria, cum fides

A non maneat, ergo &c.

¶ Arguitur tertio, Theologia nostra generatur ex assensibus inevidentibus, ergo ipsa non potest esse habitus inclinans ad assensum euidentem: sed Theologia in patria inclinat ad assensum euidentem, ergo illa altera est.

¶ Arguitur quarto. Assensus inevidens non potest ipsemet fieri euidentis, vt videtur manifestum, ergo habitus ineuidēs nō potest idem fieri euidentis, ergo habitus nostræ Theologiæ non manet in patria.

¶ Arguitur quinto, Theologia beatorū est habitus per se infusus: & nostra Theologia est habitus per se acquisitus: sed non potest habitus per se acquisitus esse idem cū habitu per se infuso, ergo nostra Theologia non manet in patria, aut certē habebimus duplicem Theologiam, alteram infusam, & alteram acquisitam. Consequentia & minor sunt euidentes. Probat maior. Quia scientia beatorum præter illam, quā habent in verbo, videtur esse eiusdem rationis cū scientia infusa animæ Christi, quæ quidem non est per accidens infusa, sed per se, ergo etiam scientia, quam habet omnes beati extra verbum erit per se infusa, aut certē à scientia beatifica per se deriuata.

¶ Pro solutione huius difficultatis nota, quod dupliciter potest aliquis habitus, vel aliqua virtus, quæ à nobis habetur in via manere in patria. Vno modo ad ornatum non tamen ad exercitium. Sicut manebit temperantia, & fortitudo, quæ versantur circa passionē. Altero modo potest manere virtus non solum ad ornatum, sed etiā ad exercitium. Sicut manebit prudentia etiam acquisita, manebit religio, & aliæ similes virtutes. Et si quæras, quare non manebit fides & spes saltem ad ornatū, sicut manet temperantia & fortitudo, quamuis non exerceant actus proprios. Respondetur esse maximam differentiam. Quoniam ratio formalis obiecti fidei, & spei repugnat intrinsecē cum ratione formali beatificæ visionis. Iuxta illud, fides est credere, quod non vides, & iuxta illud. Quod enim videt quis, quid sperat? Et ideo non pertinet ad ornatum animæ beatæ huiusmodi habitibus exornari. At vero ratio formalis obiecti fortitudinis, & temperantiæ non habet

habet repugnantiam cum ratione formali beatitudinis: imo vero in Christo domino cuius anima ab initio incarnationis fuit beata, erat simul exercitium fortitudinis, & repugnantiæ cum visione beatifica, & tamen exercitium fidei, vel spei esse non potuit simul cum visione. Quapropter non est eadem ratio de fide, & spe, & alijs virtutibus.

¶ His suppositis fit prima conclusio. Theologia, quam acquirimus in via per necessarias consequentias ex principiis reuelatis, manet in patria, non solum ad ornatum, sed etiam ad exercitium. Hęc conclusio facile probatur præsupposita decisione præcedentium dubitationum. Nam si Theologia nostra est propriè scientia, quamuis sit imperfecta ratione status, & non ex propria specie, vt satis explicatum est in dubio primo huius articuli, nulla est ratio quare non maneat in patria ad ornatum & exercitium ablata imperfectione, quam per accidens habet in via. Et confirmatur. Quia obscuritas, quam nostra Theologia habet in via, per accidens se habet ad rationem formalem obiecti specifici, quod quidem consideratur, vt subest diuinæ reuelationi mediatur per discursum euidentem. Quod autem illa reuelatio certa sit obscura in principiis, quamuis per se pertineat ad fidem, tamen per accidens accedit scientiæ Theologiæ. Conuenit enim ei, vt paruula est & incipiens: efficietur autem perfecta & euidentia, quando euidentia, quam inquirat, sibi accesserit ex principiis euidenter cognitis. Et minor Caietanum, qui cum teneat, quod nostra Theologia abstrahit ab obscuro & euidenti, asserat nihilominus in loco citato, quod non manet in patria.

Probatur secundo, ex ratione D. Thomæ in hoc articulo, quæ probat sacram doctrinam esse scientiam, cuius principia sunt nota lumine superioris scientiæ, quæ est scientia Dei & beatorum, ergo non repugnat ei coniungi cum scientia superiori, sicut non repugnat scientiæ subalternatæ, imò maxime congruit coniungi cum scientia subalternante.

Probatur tertio. Quia dona spiritus sancti, quæ in hac vita pertinent ad intellectum, habent ineuidentiam pro isto statu, & tamen maneat in patria cum euidentia, vt do-

cet D. Thomas. 1. 2. q. 68. ar. 6. ergo non repugnat, quod habitus Theologiæ, qui modo est ineuidentia, possit fieri euidentia in vita beata, quoniam illa ineuidentia non est intrinseca suæ speciei. Et denique probatur ex D. Hieronymo in epistola ad Paulinam. Talem (inquit) scientiam discamus in terris, quæ nobiscum perseueret in cælis. Et confirmatur. Quia in patria non erit obliuio demonstrationum, quæ acquisite sunt in via circa obiecta aliarum disciplinarum, ergo neque circa obiectum Theologiæ. Illi tamen authores, qui tenent Theologiam nostram acquisitam in via non esse scientiam, aut esse opinionem sicut Scotus, Durandus, & Marsilius, Gabriel, Ochā, & Adam, & magister Soto loco supracitato, qui dixit Theologiam nostram solum per consequentias probabiles procedere, omnes isti consequenter loquentur, si negauerint, nostram Theologiam in patria manere. Nam habitus opinionis nunquam potest fieri scientificus.

¶ Secunda conclusio. Valde probabile mihi est, quod in beatis præter scientiam beatificam non est aliqua alia Theologia per se infusa, sed omnis alia Theologia præter visionem beatificam est in angelis per se acquisita virtute luminis gloriæ accedente lumine naturali ad colligendas conclusiones ex illis principiis, quas cognoscunt per proprias species, & similiter facient beati homines, qui in hac vita non didicerunt Theologiam. Qui vero didicerunt, illic perficietur, & plura cognoscent per species proprias, quam illi qui non didicerunt, dum essent in via. Gratia enim non destruit, sed perficit naturam. Ab hac conclusione excipimus animam Christi domini, qui habuit habitum scientiæ non per accidens, sed per se infusum, sicut dicemus in solutione ad ultimum argumentum.

¶ Ad argumenta ergo in oppositum facta respondetur.

¶ Ad primum, quod illud testimonium Apostoli legitime intelligitur de ipsa fide, vt patet ex ijs, quæ sequuntur. Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Quod autem dicit. Siue scientia destruetur, etiam potest intelligi de cognitione fidei, quæ propter certitudinem interdum scientia dicitur. Iuxta illud

illud Ioan 11. Scio, quia resurget in resurrectione in nouissimo die, & alibi. Iob 19. Scio, quod redemptor meus uiuit, & in nouissimo die de terra surrecturus sum, & multa alia similia inueniuntur in sacris literis.

Respondetur secundo, quod Apostolus non affirmat, quod scientia, quae hic acquiritur destruetur, sed conditionaliter loquitur, sicut cum dicit, siue lingua cessabunt, & tamen certum est, quod in beatis linguarum peritia manebit: imo ut probabiliter asseritur corporeis linguis post resurrectionem Deum interdum laudabunt, sicut ait D. Thomas lecti. 3. super eundem locum Apostoli. Sed dicuntur linguae cessare, quia non erit necessarium ut varijs linguis, ut beati inuicem se intelligant, quia in futura gloria quilibet quolibet linguam intelliget. Et fortassis in illo statu sicut in principio humani generis erit tantum unus sermo, & unum labium. Aut denique, si magis placeat, dicito cum D. Thomas super illum locum, siue scientia destruetur, non quidem quantum ad habitum, aut species intelligibiles, quas in hac vita acquisiuit anima, sed quia separata a corpore non cognoscet per conuersionem ad phantasmata. Sed nihilominus in die iudicii, poterit anima liberè intelligere, & scire per conuersionem ad phantasmata. Sed hoc non erit necessarium, sicut neque ut varijs linguis. Vnde hac solutio ferè cum praecedenti coincidit. Quomodolibet autem serres habeat, certe D. Thomas ubi supra reprobatur illorum sententiam, qui occasione Apostolici testimonij scientiam acquisitam negant in patria manere.

¶ Ad secundum argumentum, nego antecedens. Ad probationem respondetur, quod D. Thomas. ar. seq. non ait, nostrae Theologiae rationem formalem esse diuinam reuelationem fidei, sed quod sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt diuinitus reuelata. Est itaque accidentarium ad rationem formalem nostrae Theologiae, quod illa reuelatio principiorum sit obscura. Hoc enim pertinet ad statum illius imperfectum.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod antecedens illud, Theologia nostra generatur ex assensibus inevidentibus, si faciat sensum formalem, falsum est. Quia Theologia nostra secundum propriam speciem non per se generatur ex inevidentibus assensibus, quia

uis materialiter verum sit, quod hic & nunc pro isto statu generetur ex assensibus inevidentibus. In quo sensu antecedens verum est, sed consequentia nihil valet: imo idem habitus, si auferatur, id quod per accidens est ad speciem propriam Theologiae. scilicet obscuritas circa principia manebit nihilominus ipsemet habitus perfectior & illustrior, quam antea propter conjunctionem ad lumen gloriae.

¶ Ad quartum argumentum respondetur primo, transeat antecedens, & nego consequentiam. Sicut fortassis idem numero assensus fidei informis non potest fieri formatus: quia variatur secundum illam circumstantiam uiuentis, aut mortui: tamen non inde sequitur, quod si dei habitus non maneat idem in formatus charitate, qui antea fuerat informis.

Respondetur secundo, nego antecedens. Imo ex natura rei possibile est, quod idem numero assensus. v. g. huius conclusionis, Christus est risibilis, qui nunc habetur ex principio cognito per fidem, continetur in patria, si Deus repente infunderet lumen gloriae circa idem principium. Sed quia regulariter loquendo interruptur actualis assensus Theologicarum conclusionum, non solum quando homo transit ex hac vita in alteram, sed etiam passim in praesenti vita, propterea nunquam verificatur, quod idem assensus numero sit nunc inevidens, & postea euidens. Ceterum habitus, quia ex natura sua permanet, bene potest idem nunc esse inevidens, & postea euidens. Sicut idem homo est infans, & postea vir.

¶ Ad quintum argumentum, nego maiorem, si loquamur de Theologia beatorum, quam habent extra verbum: imo opinor, illam esse vel acquisitam proprijs actibus, aut consequutam ex visione beatifica. Et quomodolibet sit, non concedo esse per se infusam: imo est talis speciei, ut nostris actibus acquiri possit. Sicut fuit scientia Protoparenti ab ipso Deo indita, quae à Theologis dicitur infusa per accidens, eo quod talis erat, qualem ipse proprijs actibus acquirere poterat.

Ad probationem maioris respondetur, quod scientia beatorum praeter illam, quam habet in verbo non est eiusdem speciei cum scientia infusa animae Christi. Et ratio est. Quia scientia infusa animae Christi per se extenditur ad cognitionem cogitationum cordis,

ad quem actum non potest se extendere aliqua scientia hominum, aut angelorum. Ex quo planè colligitur, quòd est scientia per se infusa. Cuius ratio formalis vniuersalior est & simplicior, quàm ratio formalis nostrae Theologiae, aut beatorum.

¶ Pro cuius maiore intelligentia aduerte id, quòd latè disputabimus in q. 57. ar. 4. quòd quamuis angeli possint cognoscere cogitationes cordis reuelatas à cogitante, vel ab ipso Deo specialiter reuelante, & tunc quando cognoscit, non opus sit illi nouas species acquirere, sed per antiquas cognoscat cogitationes cordis, & actiones liberas voluntatis: tamen non habet angelus, etià beatus, habitualem facultatē, siue scientiam, quae absque noua reuelatione se possit extendere ad huiusmodi cognitionem. Verum tamen Christi dominici anima tantam habet scientiae plenitudinem, vt nō solum lumine gloriae, & visione beata, nostras cogitationes, & affectus penetret: sed etiam ex habitu scientiae infusae potens est absq; noua reuelatione, cordium cogitationes cognoscere. Quae omnia patent ex doctrina D. Thomae, in 3. par. q. 11. art. 1. Vnde meritò dixerim, scientiam animae Christi esse per se infusam, & alterius speciei à nostra Theologia & beatorum.

¶ Aduerte circa praedicta, quòd non de sunt Theologi qui dicant, Theologiam nostram esse per accidens acquisitam, & nihilominus esse eiusdem speciei cum Theologia beatorum, quam habent extra verbum, quam dicunt esse per se infusam. Quae admodum contingit vice versa, esse aliquam scientiam per accidens infusam, qualis fuit collata protoparenti, quae tamen secundum se, & propriam rationem obiecti acquisita est. Sed tamen falluntur in hac opinione. Nō enim est possibile, vt scientia, quae per se infusa est, & ex propria ratione obiecti, acquiratur ab aliquo etiam per accidens, quoniam virtus inferior non potest attingere ad effectum superiorem, ne per accidens quidem. At vero vice versa ex superiore virtute potest quis habere ex infusione, quod proprijs viribus acquirere poterat.

¶ Circa solutionem ad secundum argumentum. D. Thomae aduerte, q. singularitas, quae non prouenit ex obiecto materia-

lit non impedit, quominus aliquid possit esse obiectum scientiae. Ipse enim Deus vnicus & singularissimus est maximè scibilis. Quia eius singularitas est ipsummet esse subsistens & purus actus. Imò vero de Michaelē potest esse scientia. Quia eius singularitas est secundum propriam speciem, & non secundum materiam. Ratio huius doctrinae potest assignari ex ratione obiecti intellectus, quòd est ens. Vnde quòd perfectius est ens, magis cognoscibile est. Est autem perfectius ens, quanto magis est in actu, & minus in potentia. Ergo si detur singulare ens, cuius singularitas non prouenit ex materia, & potentialitate, sed quia illud ens est purus actus, erit etiam maximè scibile. Similiter etiam quia indiuiduationis principium in angelis non est materia, sed indiuiduantur ex propria specie negatiue, quatenus talis natura non habet unde multiplicetur, idcirco de hac natura Michaelis potest esse scientia. Ceterum de singularibus ex materia compositis nō potest esse scientia per se. Quia secundum se indiuiduantur ex materia, quae est incognoscibilis, vtpotè, pura potentia quae solū per ordinem ad formam & actum cognoscitur. Forma autem & actus ad speciem rei pertinet, & ratione speciei participatae indiuidua materialia habent rationem formae & actus, & eatenus de illis potest esse scientia, non autem per se quatenus singularia sunt.

¶ Et si quis obijciat, quòd de Christo domino per se potest esse, & est scientia Theologiae.

Respondetur, q. Christus dominus dupliciter potest considerari. Vno modo quantum ad singularem humanitatem, & sic nō est magis de illo scientia, quàm de Petro, de quo non est aliqua scientia, nisi quatenus est homo. Altero modo potest considerari ratione personae diuinæ. Et isto modo per se est scientia Theologiae de illo. De eius autem humanitate singulari est scientia Theologiae per ordinem ad ipsum Deū, sicut de multis alijs singularibus, quae cadunt sub diuina reuelatione, vt ait D. Th. art. sequenti ad primum.

¶ Vtrum sacra doctrina sit vna scientia.

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia vnitatis habitus considerari debet secundum rationem formalem obiecti sed hæc ratio formalis est vna respectu huius scientiæ, scilicet diuina reuelatio, ergo est vna scientia.

¶ Secunda conclusio in solutione ad primum. Non impeditur vnitatis huius scientiæ propterea quod tractat de Deo, & de creaturis. Ratio est. Quia non considerat ex æquo de Deo & de creaturis, sed de Deo principaliter, de creaturis autem secundum quod referuntur ad Deum.

¶ Tertia conclusio ad secundum argumentum. Vnitatis huius scientiæ non impeditur, propterea quod tractet de variis obiectis aliarum scientiarum, videlicet, de Metaphysicis, de Physicis, & Moralibus. Ratio est. Quia vniuersa considerat sub vnicâ ratione, in quantum sunt diuinitus reuelabilia. Est enim sacra doctrina quedam diuine scientiæ impressio, quæ est vnicâ & simplex respectu omnium.

Ecce articulum breuem, sed maiorem habentem in secessu difficultatē, quā in fronte promittat. Et quidem Caietanus in eius explicatione quædam disputat, & definit, quæ non mediocrem habent difficultatem. Dabo autem operam, iuuante domino, vt difficillimis quæstionibus ex nostra meditatione aliquid claritatis accedat.

¶ Ante omnia ergo aduertendum est, alienam esse ab intentione præsentis D. Thomæ quæstionem illam, an sacra doctrina sit vna simplex qualitas. De hoc enim disputat in 1. 2. q. 54. ar. 4. & definit, omnes habitus virtutum esse simplices qualitates. Sed in præsentis inquit de vnitatis huius scientiæ secundum speciem. Quemadmodum possemus inquirere, an metaphysica sit vna scientia secundum speciem, siue sit simplex qualitas siue composita.

¶ Nota secundo, q. circa hunc articulum

A multipliciter solēt dubitare moderni Theologi, videlicet, an Theologia sit vna scientia genere vel specie? & vtrum ratio formalis illius sit diuina reuelatio clara vel obscura? & vtrum ista ratio formalis sit ratio sub qua, an vero ratio quæ attingitur? Sed omnes has difficultates visum est operæ pretium sub vnicâ quæstione tangere, atque dissoluere.

B Dubitatur ergo an conclusio D. Thomæ principalis sit vera, & ratio eius bona?

¶ Arguitur primo, pro parte negatiua. Vnitatis scientiæ specifica debet sumi ex vnitatis rationis formalis obiecti, quæ attingitur, ergo ex vnitatis diuine reuelationis non bene concluditur vnitatis scientiæ Theologiæ. Probatur consequentia. Quia ratio formalis, quæ attingitur à Theologo est deitas, cum per se sit scientia de Deo, vt docet D. Tho. in ar. 7. ergo non est ratio formalis vnitatis specificæ huius scientiæ diuine reuelatio.

¶ Arguitur secundo, si quo pacto diuina reuelatio pertinet ad rationem formalem huius scientiæ, videtur, q. pertineat vt ratio formalis sub qua: sed ex vnitatis rationis formalis sub qua, non necessario colligitur specifica vnitatis scientiæ, ergo ratio D. Thomæ non probat conclusionem. Probatur minor. Quia scientiæ Mathematicæ sunt de quantitate sub vna ratione formali, quæ est abstractio à materia sensibili, & tamen sunt quatuor scientiæ Mathematicæ differentes specie. v. g. Arithmetica, & Musica, Geometria, & Perspectiua, ergo diuina reuelatio, quæ est ratio formalis sub qua Theologus considerat de rebus tam diuersis, & diuersorum generum, nõ sufficit facere vnitatem specificam in scientia Theologica.

E Arguitur tertio. Reuelabilitas nihil ponit in re ipsa reuelata, ergo non est ratio formalis specificans scientiam. Patet consequentia. Quia scientiæ differentia desumitur per ordinem ad aliquid reale, quod se tenet ex parte obiecti. Antecedens vero probatur. Quia ex eo q. Deus reuelat nobis, se esse trinum & vnum, & verbū diuinum carnem factum esse, nihil ponitur in ipso obiecto.

¶ Arguitur quarto. Si Deus reuelaret mihi

mihî omnes veritates Mathematicas, & Astrologicas, nihilominus ego haberem plures scientias ex pluralitate obiectorum scibilem, ergo diuina reuelatio non facit vnitatem specificam in reuelatis.

¶ Arguitur quintò. Nam scientiæ distinguuntur, vt docet Arist. 6. Met. tex. 2. secundum maiorem vel minorem abstractionem à materia: sed Metaphysica equaliter abstrahit à materia atq; Theologia, ergo non differt specie ab illa. Probatur minor. Quoniam Metaphysica abstrahit à materia intelligibili, qua abstractione non potest esse maior, minor autem in Theologia esse non potest, quia alias esset scientia inferior, ergo æqualiter abstrahit atq; Metaphysica.

¶ Arguitur sextò. Non potest esse eadem ratio specificans habitum primorum principiorum, & habitum conclusionum: sed diuina reuelatio specificat habitum fidei, vt docet D. Thom. 2. 2. q. 1. & nos illate disputauimus, ergo non potest esse ratio formalis specificans Theologiam. Patet consequentia. Quia fidei habitus est principiorum, Theologiæ verò conclusionum, vt patet ex dictis articulo præcedenti, ergo &c.

¶ Arguitur septimò. Ad omnem assensum conclusionis Theologiæ semper concurrunt duo lumina plusquam specie distincta, ergo ratio assentiendi conclusionibus non est vna, & simplex secundum speciem, sed potius mixta: ac per consequens Theologia non est vnius speciei habitus. Consequentia patet. Quia lumen est ratio assentiendi conclusionibus. Antecedens verò probatur. Quia in omni Theologica demonstratione non solum concurrunt immediate lumen fidei, sed assensus alterius præmissæ fit ex lumine aliquo naturali, vel naturaliter acquisito. Vel si vtraq; præmissa fuerit immediate de fide, consequentia tamen naturali lumine cognoscitur.

¶ Deniq; arguitur. Si diuina reuelatio est ratio formalis Theologiæ, sequitur, quæ ea, quæ cadunt sub reuelationibus particularibus, pertineant ad Theologiam, aut quòd ex illis possint Theologiæ conclusiones colligi.

¶ Pro intelligentia huius difficultatis quædam nobis quasi fundamenta ex Logi

ca & Metaphysica præmittenda sunt.

¶ Primum fundamentum sit, quòd ratio formalis duplex consideratur in qualibet scientia. Altera dicitur ratio, quæ, altera verò ratio sub qua, hoc est, quædam est ratio, quæ attingitur ipsa cognitione scientiæ, quædā vero est ratio, sub qua illa attingitur. Prior ratio est illa, quæ se tenet ex parte obiecti secundum suam entitatem, quæ est ipsa quidditas, & essentia obiecti. De qua sunt principia proxima scientiæ, & quæ radix est eorum, quæ demonstrantur in scientia. Ratio verò sub qua illa est, quæ se tenet ex parte ipsius scientiæ. Et dicitur sub qua, quia ipsum obiectū, prout subest illi rationi proportionatur scientiæ. Possumus ponere exemplum in sensibus respectu quorum distinguitur etiam ratio formalis quæ, & sub qua, vt v.g. color dicitur ratio formalis obiecti visus, quæ attingitur, & videtur à visu: lumen verò dicitur esse ratio formalis sub qua color ipse videtur (tametsi hoc exemplum non per omnia quadret. Etenim lumen etiam est ratio, quæ attingitur à potentia visus, & principalius quàm color. Est enim sol maxime visibilis ratione lucis. Sed exemplum affertur, quòd lumen comparatione ad colores est ratio sub qua.) Sed esto aliud exemplum in mathematicis, quarum ratio formalis, quæ attingitur, dicitur esse quantitas: Ratio verò formalis obiecti sub qua dicitur esse abstractio à materia sensibili. Imò verò abstractio à materia, vt in communi significatur, est ratio communis sub qua omnis obiecti scibilis. De qua re vide Catechanum lib. 2. Poster. in q. de abstractione scientiarum. Nunc igitur in hoc articulo non inuestigamus rationem formalem, quæ attingitur à Theologia. De hac enim in articulo septimo erit specialis disputatio. Nunc autem inquirimus, quæ nam sit ratio formalis sub qua obiecti Theologiæ.

¶ Secundum fundamentum sit, vnitatem scientiæ specificam non solum esse iudicandam ex vnitatem obiecti formalis, vt res quædā est, sed simul ex vnitatem obiecti formalis secundum rationem formalem, sub qua, vt v.g. Metaphysica quidem vna scientia est secundum speciem, at verò obiectum eius formale, vt res est, non habet vnitatem formalem specificam, imò neq;

neque genericam. Est enim ens, in quantum ens obiectum Metaphysicæ. Quod quidem per se diuiditur in decem genera rerum, primò diuersa. Verùtamen eadē est ratio entis, vt subest abstractioni à materia etiam intelligibili, quæ est ratio formalis, sub qua considerat ens, idcirco Metaphysica est vna scientia secundum speciem atomam: quia talis abstractio consistit in indiuisibili. Vide Caietanum lib. 1. Postea cap. 23. & D. Thomam in opusculo. 70. q. 5. artic. 1.

¶ Tertium fundamentum sit, quod quāuis iuxta doctrinam Aristot. in 6. Metaph. tex. 2. scientiæ distinguantur secundū maiorem, vel minorem abstractionem à materia, & abstractio dicatur ratio formalis sub qua: tamen non ita intelligendum est, quod ipsa abstractio sit lumen manifestans obiectum, sed est necessaria conditio, vt obiectum tale per lumen tale cognoscatur. Et ideo ipsa abstractio dicitur ratio sub qua. Pro cuius explicatione suppono, abstractionem à materia aliquando esse realem, & sine operatione intellectus. Sicut angelus est substantia realiter abstracta à materia. Aliquando verò abstractio à materia est solum secunda intentio; quæ consequitur operationem intellectus, vt v. g. homo per conceptum communē abstrahitur à materia singulari, & quantitas à materia sensibili, quamuis realiter nullus sit homo sine materia singulari, nulla quantitas sine materia sensibili. Hoc supposito probatur nostrum tertium fundamentū, scilicet, quod abstractio à materia non possit esse ratio formalis sub qua, nisi tantum vt conditio. Est argumentū. Si abstractio à materia esset per se ratio formalis, sub qua obiectum scibile cognoscitur, constituitur, & distinguitur; sequitur, quod cum ipsa abstractio est tantum secunda intentio, etiam tunc constitueret, & distingueret per se ipsum scibile; consequens est falsum. Quia secunda intentio est ens rationis, consequens operationem intellectus, ergo non constituit, vel distinguit realiter scientiam à scientia. Præterea probatur, quod abstractio realis à materia adhuc non possit esse ratio formalis sub qua. Est argumentum. Ratio formalis, sub qua debet esse aliquid, per quod scien-

A tia constituitur formaliter in specie, & distinguitur ab alia, ergo debet esse aliquid intrinsecum ipsi scientiæ: at verò abstractio realis obiecti cognoscibilis existit extra intellectum, ergo non potest esse id, per quod scientia realiter & formaliter constituitur, & distinguitur. Et confirmatur. Quia relatio scientiæ ad scibile realis est: omnis autem relatio realis intrinseca est ei, quod denominat, ergo relatio scientiæ ad scibile intrinseca est ipsi scientiæ. Tunc ultra. Ergo multo magis ratio formalis specificas scientiæ Patet consequentia. Quia relatio sequitur talē rationē formalem, tanquam fundamentum & propriam differentiam scientiæ intrinsecam. Neesse est igitur asserere, quod vera & realis ratio sub qua cognoscitur omne scibile est aliquod lumen intrinsecum habitui scientifico, vel naturale, vel supernaturale, vel acquisitum. C ne enim quod manifestatur, seu omne quod manifestat, vt inquit Apostolus, lumen est. Præterea probatur, & ostenditur quasi à posteriori, & à signo, quod abstractio à materia non possit esse per se ratio formalis distinguendi, sed potius diuersitas luminis. Est argumentum. Vbi cunq; non est diuersitas luminis, etiā si sit maior vel minor abstractio à materia in rebus cognitis, non diuersificatur habitus, vt exempli gratia, idem omnino est habitus omnium primorum principiorum, etiam si non omnia prima principia sint æqualiter abstracta à materia. Nam hoc principium, Quodlibet est vel non est, abstrahit à materia etiam intelligibili. Hoc autem principium, Quæcunq; sunt æqualia vni tertio sunt æqualia inter se, non abstrahit à materia intelligibili: & hoc principium, Natura est principium motus & quietis, solum abstrahit à materia singulari, & nihilominus idem est habitus omnium illorum. Quia eodem lumine naturali immediatè ostenduntur esse vera. Cæterum postea in discursu ex istis principijs alio & alio lumine opus est, vt cognoscantur, & sciuntur magis, vel minus abstracta à materia. Atq; ita scientiæ distinguuntur specie.

¶ Sed rogas. Quid igitur est, quod tam frequenter versatur in ore Metaphysicorum, & Dialecticorum, quod scientiæ distinguuntur specie per abstractionē à materia?

teria? Respōdet quod ea rōne ita loquunt, quemadmodum etiam dicunt, quod scientiæ sunt de vniuersalibus. & tamen constat, quod vniuersalitas conditio obiecti materialis est, sub qua tanquam sub conditione efficitur materiale. Ita etiam abstractio à materia dicitur ratio sub qua tanquam conditio necessaria, & annexa obiecto manifestabili per tale lumen. Ad hunc etiam modum solemus dicere scientias cōstitui, & distingui per ordinem & relationem ad scibile, & tamen differentia scientiæ non est ratio, sed aliquid absolutum, cui annexa est ratio; per quam declaratur & intelligitur dependentia eius à scibili & intrinseca differentia. Ad hunc ergo modum abstractio à materia est conditio obiecti scibilis ei annexa, & manifestatiua differentia luminis sciētifici, quod tanto perfectius erit, quanto magis abstracta à materia manifestauerit. Est tamen aduertendum circa hoc fundamentum, quod differentia abstractionis fundamentum habet in ratione formali obiecti quæ, prout res est. Ex eo enim, quod res ipsa in se magis, aut minus participat de materia, prouenit, quod intellectus circa illam verletur cum maiore, vel minore abstractione à materia.

¶ His suppositis fit prima conclusio. Diuina reuelatio est ratio formalis, sub qua obiectum Theologicum specificat Theologiam. Hæc conclusio bene colligitur ex D. Thoma in hoc articulo, & in articulo septimo. In hoc enim articulo quærens de vnitatem specifica huius doctrinæ non aliā rationem assignauit formalem obiecti, nisi diuinam reuelationem. Et in solutione ad secundum inquit, quod sacra doctrina omnia considerat sub vna ratione in quantum sunt diuinitus reuelabilia, ergo intelligit reuelationem esse rationem formalem obiecti sub qua. Et rursus in articulo septimo ait, rationem formalem subiecti huius scientiæ eam esse, quia omnia considerantur sub ratione Dei, hoc est, sub deitate: Constat autem, quod deitas est ratio formalis, quæ attingitur, ergo diuina reuelatio est ratio formalis sub qua.

¶ Secunda conclusio. Diuina reuelatio, prout consideratur vt ratio formalis sub

A qua, non distinguitur ab ipso lumine, vel ab effectu formali luminis. Pro cuius intelligentia aduerte, quod diuina reuelatio pōt cōsiderari vt est actio Dei in ipso Deo existens. Et isto modo non est ratio formalis nostræ Theologiæ, aut fidei, sub qua obiectū fidei vel Theologiæ attingit. Quia illa est nobis extrinseca tenens se ex parte causæ efficientis & superioris. Altero modo diuina reuelatio sumitur pro ipso effectu, quæ Deus reuelās efficit in nobis, quo formaliter fit nobis aliquid manifestū, seu reuelatum. Et isto modo nihil aliud est rō formalis sub qua obiecti Theologiæ vel fidei, q̄ ipsum lumen, aut effectus formalis luminis, quod Deus infundit in nobis, vt per illud immediate assentiamus principijs, mediatē vero conclusionibus inde deductis. Hæc conclusio probatur. Quia ex eo distinguitur Theologia à metaphysica, vt docet D. Thom. ar. i. huius quæstionis, quia metaphysica agit de eisdem rebus secundū q̄ sunt cognoscibiles lumine naturalis rōnis, Theologia vero secundū q̄ cognoscuntur lumine diuinæ reuelationis, ergo necesse est, vt eo pacto quo diuina reuelatio dī rō sub qua, nō distinguat à lumine, vel ab effectu formali luminis supernaturalis. Patet cōsequentiā. Quia nō possunt esse due rōnes formales, sub quibus, & p̄ quas scientia vnitatem habeat. Itē D. Thom. art. seq. ait, q̄ sacra doctrina vna existens, se extendit ad ea, quæ pertinent ad alias scientias, prout sunt diuino lumine cognoscibilia. Et cōfirmatur ex eo, quod inquit Apostolus. 2. Cor. c. 4. Deus qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationē scientiæ claritatis Dei in facie Christi Iesu. Ecce ponit causam efficientē ex parte Dei, dū inquit, illuxit. Ponit etiam effectum actionis Dei in nobis, dum inquit, ad illuminationem scientiæ. Ponit etiam rationem formalem, quæ attingitur in eo, quod dicit, claritatis Dei: id est, diuinitatis in facie Christi, id est, in persona Christi. Est ergo ratio formalis sub qua cognoscimus Deum, & ea, quæ Dei sunt, lumen infusum à Deo, per quod formaliter illuminantur ea, quæ sunt in nostro intellectu inesse intelligibili Theologico. Et in hoc sensu dicimus, diuinam reuelationem esse rationem formalem

malem sub qua. Quemadmodum etiam Apostolus inquit ad Roma. 1. cap. Quia quod notum est Dei manifestum est in illis, Deus enim illis manifestauit. Vbi planè loquitur de manifestatione, seu reuelatione, quæ fit naturali lumine indito ab auctore naturæ. Quemadmodum ergo dicitur Deus manifestare, seu reuelare, vt author naturæ aliqua, quæ de Deo naturaliter cognoscibilia sunt non alia ratione, nisi quia confert hominibus lumen naturale: ita etiam dicetur reuelare ea, quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quatenus infundit lumen, quo talia reuelentur. Atque hoc pacto verificabitur, quod sub diuina reuelatione pertinent ad vnā rationem specificam fidei vel Theologiæ: quamuis differenter, vt statim sumus explicaturi.

¶ Tertia conclusio. Si abstractio à materia consideretur, vt necessaria conditio rationis formalis sub qua, iuxta doctrinam explicatam in tertio fundamento, nostra Theologia habet etiam abstractionem quandam pertinentem, vt conditionem ad vnitatem specificam eius. Et de hac abstractione suo modo verificabuntur omnia, quæ dicta sunt in tertio fundamento. Hac conclusio non aliter probatur, nisi quia cum nostra Theologia sit vere, & proprie scientia, vt articulo præcedenti ostensum est, oportet, ei tribuere scientiæ proprietates, quātum possibile fuerit. Est autem quedā proprietas scientiæ, vt abstrahat à materia, & quod quanto superior scientia est, tanto magis abstrahat. Ergo cum Theologia sit suprema inter scientias maxima debet esse eius abstractio, & excellens supra abstractionem metaphysicam.

¶ Quod si roges. Quenā potest esse maior abstractio, quàm à materia intelligibili? Respondetur quod inter entia naturalia est naturalis ordo, ita vt alia alijs sint immaterialiora & simpliciora: & hac via inueniuntur tres gradus abstractionis: Primus est à materia singulari, & hic pertinet ad scientiam physicam, quam ego vnicam esse secundū speciem existimo: quoniam eius abstractio à materia singulari non recipit magis & minus. Sed de hac re in principio libri primi de generatione, & corruptione pluradicemus. Secundus gradus abstractionis

A est à materia sensibili, non autem à materia intelligibili. Et hæc abstractio conuenit mathematicis, in quibus inuenitur differentia specifica. Quia talis abstractio non consistit in indiuisibili. Vnde Arithmetica est omnium simplicissima. Quia numerus simplicior est, quàm quantitas continua, quæ habet conditionem materiæ, eo quod diuisibilis est in infinitum, quæ quantitas est obiectum Geometriæ, numerus B autem ad vnitatem reducitur tanquam ad mensuram indiuisibilem, qui est obiectum Arithmeticæ. Deinde verò Musica & Perspectiua ab illis differunt. Quia minus abstrahunt à materia sensibili, eo quod obiectum Perspectiue est linea visualis. Obiectum autem Musicæ est numerus sonorus. Inter seipsas autem ex parte quidem principiorum perfectior iudicatur Musica. Quia eius principia sunt Arithmeticæ conclusiones, principia vero Perspectiue sunt conclusiones Geometricæ. At vero C si considerentur ex parte rationis formalis obiecti, quæ attingitur ab vna qualibet, nobilior videtur Perspectiua quàm Musica, eo quod additio obiecti Perspectiue, supra Geometriam consideratur per ordinem ad visum, qui est nobilior potentia, & magis abstrahens à motu, quàm Musicæ additio supra Arithmeticam, quæ dicit ordinem ad auditum, qui non sic abstrahit à motu, sicut visus. Quoniam auditus fit cum quadā D immutatione reali circa medium & fortassis circa sensorium, secundum quendam motum localem & impulsum aeris. Ac proinde iste scientiæ subalternata se habebunt inter se, sicut excedens & excessum. Tertius gradus abstractionis est à materia etiā intelligibili. Et hic gradus est proprius metaphysicæ, cuius obiectum est ens. De E cuius ratione nō est aliqua materia. Potest enim ratio entis perfecta inueniri absque aliqua materia, vel ordine ad materiam, quod non contingit in ratione quantitatis, quæ necessario intelligitur per ordinem ad subiectum materiale. Et propterea Mathematicæ dicuntur non abstrahere à materia intelligibili. Cæterum obiectum ipsum adequatum metaphysicæ quod est ens, etiam inuenitur, tanquam aliquid intrinsecum in rebus materialibus. In quibus tamen metaphysicus

physicus considerat aliquid immateriale. scilicet quod in rebus materialibus inuenitur quidam ordo abstrahens à materia, & ab hic, & nunc. Atque ita dicimus, hanc demonstrationem esse metaphysicam, omnis homo est animal discursuum, omne animal discursuum est risibile, ergo omnis homo est risibilis. Quia quamuis ipse homo compositus sit ex materia: tamen metaphysicus in illo considerat quod æternum & necessarium est, & sibi competit intrinsicè per ordinem ad proprium obiectum metaphysicæ. Atque ita procedit ex definitione hominis, quæ componitur ex partibus non reali compositione. scilicet animal rationale, sed metaphysica ex genere & differentia, quæ re vera non sunt partes, nisi secundum quod subsistat abstractioni intellectus. Sed de his aliàs. Cæterum si nostræ Theologiæ abstractionem propriam consideremus respectu proprii obiecti, inueniemus plurimum excedere abstractionem metaphysicam. Est enim obiectum nostræ Theologiæ ipse Deus, qui secundum se est actus purus, neque habens aliquam partem materiale, sicut habet ens, quod est obiectum metaphysicæ. Deus enim diuidi non potest, sicut ens diuiditur in decem genera, in quibus multum est materiæ & potentialitatis. Item si quo pacto metaphysicus de Deo considerat, hoc facit, quatenus in effectibus naturalibus potest relucere diuina virtus, atque diuinitas. Et eadem ratione considerat de substantijs separatis à materia, quatenus earum quidditates ex materialium rerum quidditate inuestigare potest. Theologus autem de ipso Deo, prout in se est, & absque ordine ad naturales effectus naturaliter cognoscibiles per se considerat. Vnde ipse Deus, ut obijcitur Theologiæ, subsistat lumini superioris ordinis, quod à solo Deo dimanat in nostrum intellectum, non tanquam nobis debitum ex natura nostra, neque consequens nostram quidditatem, aut efficientiam, sicut lumen naturale, & lumen acquisitum est in nobis. Sicut igitur ordo supernaturalis est superior toto ordine naturali; ita ea, quæ per se pertinent ad istum ordinem supernaturalium sunt magis abstracta, secundum propriam rationem, quam immaterialia, quæ pertinent ad ordinem naturæ. Maxima enim & pretiosa nobis

A promissa donauit, ut per hæc efficiamur diuinæ consortes naturæ. 2. Petr. 1. Et quidem etiam supremus Seraphin maiorem habet immaterialitatem, & puritatem ex gratia, quam habeat ex propria naturæ suæ quidditate. Quæ puritas manifestatur in optima actione, qualis est visio Dei, quæ creaturam rationalem Deiformem efficit. Hactenus dicta sufficiat, ut intelligas, quanta sit, & quam excellens abstractio nostræ Theologiæ. Reliqua vero omnia, quæ considerat, quæ ad ordinem naturæ pertinet, eatenus assumit, quatenus vel præsupponuntur ad ordinem gratiæ Dei, vel ad illud ordinabilia sunt. Et hæc est causa, propter quam tot disputationes Logicas, Physicas, & Metaphysicas suscipiat Theologus, ut in omnibus illis inquirat differentiam naturæ, & gratiæ, & iudicet, quo pacto ordo naturæ subiiciatur, & ordinetur ad supernaturalem ordinem gratiæ; tantum abest, ut illi repugnet. Vtrum autem ratio formalis nostræ Theologiæ, & abstractio illius respiciant, & postulent lumen evidens vel obscurum, vel indifferenter vtrūlibet, iam patere potest ex dictis dub. 3. in ar. præcedenti, & amplius patebit in solutione ad sextum præsentis dubij.

¶ Superest ergo iam ad argumenta in oppositum respondere.

D ¶ Ad primum argumentum respondetur, quod unitas scientiæ sumitur etiam ex unitate rationis formalis obiecti, quæ attingitur, non considerata, secundum suum esse reale simpliciter, & absolute: sic enim ens non posset specificare metaphysicam, quia entitas non est ratio specifica, sed potius analogæ, & plus quam generica. Sed debet considerari illa ratio formalis, quæ attingitur, quatenus subest lumini, ratione cuius abstrahitur, secundum abstractionem indiuisibilem, in qua non est magis, & minus. Atque hoc pacto specificantur scientiæ à suis obiectis realibus. Est exemplum satis accommodatum in rem præsentem. Potentia visus specificatur ab obiecto, quod est coloratum: & tamen constat coloratum esse genus ad plures colorum species. Et nihilominus si consideretur secundum modum inminuendi potentiam, & terminandi actionem eius, non habet rationem generis,

sed speciei atomæ. Quia eodem modo im-
mutat albedo & nigredo, & eodẽ modo
terminat actionem potentia. Sic ergo in
proposito, ratio entis vt specificans meta-
physicam non debet absolutè considerari
in ratione rei, sed vt subest alicui lumini eo-
dem omnino modo abstrahente. In hoc
ergo sensu conceditur antecedens argu-
menti, & negatur consequentia.

¶ Ad probationem respondetur, quod
vtrumq; verum est, & q̃ deitas vt subest
reuelationi est ratio formalis, & etiã reue-
latio vt ostendit deitatem. Hæc n. vnum
computantur, vt etiam articulo septimo
repetendum erit.

¶ Ad secundum argumentum negatur
minor. Ad probationem iam satis explica-
tum est circa tertiam conclusionem hu-
ius dubij, quomodo ratio formalis Mathe-
maticæ non consistit in indiuisibili, sed
est maior, vel minor abstractio à materia
sensibili. Cæterum ratio formalis no-
stræ Theologiæ in indiuisibili consistit.
Abstrahit enim ab omni re ordinis natu-
ralis, vt in solutione ad sextum amplius ex-
plicabitur.

¶ Ad tertium argumentum negatur cõ-
sequentia. Ad probationem procedimus
quod differentia scientiæ sumitur per or-
dinem ad aliquid reale, quod se tenet ex
parte obiecti, quæ est ratio formalis, quæ
atingitur. Sed hæc non sufficeret speci-
ficare scientiam, nisi vt subest rationi for-
mali, quæ se tenet ex parte luminis, per
quod fit reuelatio obiecti, quæ est ratio
sub qua. Vnde consequentia facta non
valet.

¶ Ad quartum argumentum distingo
antecedens. Nam dupliciter posset mihi
Deus reuelare obiecta illarum scientiarũ.
Vno modo infundens distinctos habitus
tales, quales homo sua opera potuisset ac-
quirere. Et sic concedo antecedens, & ne-
go consequentiam. Quia talis reuelatio
non est formaliter supernaturalis ordinis,
nisi tantum quātum ad modum miraculo-
sum ex parte principij effectiui, quod non
variat speciem rei. Sicut eiusdem speciei
est homo resuscitatus à Deo, & ab alio ge-
nitus. Altero modo potest Deus infunde-
re scientiam illorum obiectorum talẽ, qua-
lem homo acquireret ex puris naturalibus

non poterat. Et sic posset Deus per vnicũ
habitum, & sub vnica ratione luminis do-
cere hominem plura obiecta humanarum
scientiarum. Atq; ita Christus dñs habuit
sciẽtiã infusã per se, cuius ratio forma-
lis vnica secundum speciem se extendit ad
vniuersa nostrarum scientiarum obiecta,
& multo plura.

¶ Ad quintum argumentum posset ali-
quis respondere primò, quod maior illa ex
doctrina Aristotelis intelligenda est in
scientijs acquisitis ex viribus humani inge-
nij, non autem in scientijs, vel infusis, vel
lumine supernaturali acquisitis. Et ratio
huius differentię est. Quia in acquisitio-
ne scientiarum procedimus à sensibilibus,
quæ sunt materialia & minus intelligibi-
lia, abstrahentes quidditates à materia quã
tum fieri potest. Et idcirco secundum ma-
iorem, vel minorem abstractionem spe-
cies scientiarum distinguuntur. At vero
in scientia de Deo Theologica procedi-
mus immediatè à cognitione Dei per lu-
men supernaturale, quod exsuperat om-
nem sensum, & rationem nostram. Et in-
de procedimus eodem lumine mediante
ad cognitionem conclusionum, quæ ex ta-
li principio deducuntur, ac propterea no-
stra Theologia non opus est, vt specificetur
per abstractionem à materia.

D. ¶ Respondetur secundo & melius meo
iudicio iuxta doctrinam circa tertiam con-
clusionem traditam, quod quamuis Me-
taphysica abstrahat à materia intelligibili,
eo quod tractat de ente, & de substantia,
quæ in sua definitione non includit ma-
teriam corporalem, atque ideo dicitur
abstrahere à materia intelligibili, quia nul-
la materia corporalis intelligitur in defi-
nitione substantiæ: sed nihilominus ad
E Metaphysicam pertinet cõsiderare per se
species substantiæ, quæ omnes includunt
materiam quandam Metaphysicam, scili-
cet potentiam & actum. Sunt enim & ipsi
angeli compositi ex esse & essentia, quæ se
habet vt potentia respectu ipsius esse. At
vero Theologia per se solũ de Deo consi-
derat, qui est purus actus: de creaturis ve-
ro non considerat, vt de partibus subiecti-
uis sui obiecti: sed de illis agit, quatenus
sub diuina reuelatione cadere possunt, &
ad ipsum Deum ordinari. Quamobrem
maior

maior est abstractio nostre Theologiæ, q̃ Metaphysicæ: abstrahit enim à materia Metaphysica.

¶ Ad sextum argumentum, plurimā dixi in commentarijs, quæ dictavi Salmanticæ in Theologico gymnasio super secundā secundæ, quæstione prima, articulo 1. dubio secundo. Quæ fauente domino, propediem in lucem exibunt. Interim tamen breuiter respondeo ad argumentum, q̃ diuina reuelatio, seu reuelabilitas eadem est ratio formalis sub qua & fidei & Theologiæ. Sed non equaliter & eodē modo. Nā diuina reuelatio, vt est formalis ratio fidei includit intrinsecē obscuritatē. Quoniam fides inclinatur ad assensum certū ex sola auctoritate dicentis. Ad quod necesse est, vt obiectum assensus sit non visum. Nam vt vulgo dicitur, (El creer es cortesia.) At vero, vt est ratio formalis sub qua Theologiæ non includit intrinsece, & per se obscuritatem, sed per accidens, vt dictum est articulo præcedenti dubio ultimo. Imo vero arbitror, q̃ nostra Theologia quantum est ex parte sua postulat claritatem in principijs: siquidem illam est habitura, quando fuerit in statu perfecto suæ speciei. Vnde quod aliqui dicunt, Theologiam abstrahere à reuelatione clara, vel obscura non placet, nisi in eo sensu dicatur, quod species Theologiæ conseruari potest sub reuelatione obscura, dummodo sit certa reuelatio de Deo, & ab ipso Deo. Verumtamen huiusmodi conseruatio non est argumentum, quod ipsa Theologia per se abstrahat ab obscura, vel clara reuelatione. Quemadmodum si diceremus, quod aquæ forma non requirit per se intensam frigiditatem, quia potest conseruari cum minima frigiditate, & intenso calore. Ecce primam differentiam, propter quam per se, & formaliter loquendo non est eadem ratio formalis fidei, & Theologiæ, quamuis materialiter contingat, eandem reuelationem esse rationem formalem vtriusque. Altera differentia est. Quia reuelabilitas, siue diuina reuelatio, quatenus fidem respicit est immediata ratio assentiendi quibusdam veritatibus, quæ se habent vt principia Theologiæ: quatenus vero Theologiam respicit, non est immediata ratio assentiendi conclusionibus: sed

A mediante consequentia euidentiali lumine. Et sic acquiritur habitus Theologicus, & lumen Theologicum, quod virtualiter est ex diuina reuelatione. Quapropter obiectum propriè, & formaliter Theologiæ est virtualiter reuelatum, vt diximus in tertia conclusione commentariorum in 2.2. vbi supra. Quæ res amplius explicabitur in solutione ad septimum.

B ¶ Ad septimum ergo argumentum, vt plene respondeamus, notandum est, demonstrationes Theologicas esse in duplici differentia. Quædam enim sunt, quæ procedunt ex vtraque præmissa certa secundum fidem. Quædam vero sunt, quæ procedunt ex altera certa secundum fidem catholicam, & altera naturaliter cognita lumine naturali, vel immediate, vel mediate, siue in philosophia naturali, siue moralis, siue in metaphysica. Ceterum consequentia syllogismi semper debet esse euidens, secundum regulas dialecticas, vt ostendimus art. præced. dub. 1. ad tertium argumentum contra opinionem doctissimi Soto.

C ¶ Nota secundo, potissimam demonstrationem Theologicam eam esse, vbi vtraque præmissa est certa, secundum fidem. Quia ratio assentiendi præmissis est diuina reuelatio. Et eadem est ratio assentiendi conclusioni, nō immediate, sed mediate, videlicet, mediante consequentia naturalis lumine naturali. Sit exemplum. Filius Dei est equalis patri, Christus est filius Dei, ergo Christus est equalis patri. (Mitto nunc an conclusio ista alias sit immediate erudina per fidem) In huiusmodi ergo demonstrationibus lumen naturale, quo iudicatur bonitas conclusionū non est ratio formalis assentiendi, sed conditio, & quasi applicatio rationis formalis antecedentis ad conclusionem. Et idcirco posset alicui videri, quod tantum lumen fidei concurrat ad assensum conclusionis. Nihilominus, vt statim explicabo, etiam ex huiusmodi demonstrationibus acquiritur habitus, & lumen quoddam Theologicum ad assentiendum similibus conclusionibus. Vnde ad argumentum factum concedo libenter ad assensum conclusionum Theologicarum semper duo lumina concurrere, alterū lumen fidei, alterū vero ab illo genitū in ipsa cōpositione præmissarū,

quo lumine demonstratur conclusio. Cuius luminis reuelationem appellat Caietan-
 us virtutalem Dei reuelationem, quia tale
 lumen ex virtute luminis fidei adiuncta de-
 monstratione veluti quidam splendor pro-
 ficiscitur. Et quidem lumen fidei in huius-
 modi demonstrationibus habet se, ut cau-
 sa vniuersalis, hoc vero lumen velut parti-
 cularis. Illud se habet velut lumen natu-
 rale primorum principiorum in singulis di-
 sciplinis, hoc autem se habet velut lumen
 virtute luminis naturalis acquisitum circa
 aliquod genus scibilis. Hinc ergo colligit
 plena solutio argumenti. Dicimus enim, quod
 quemadmodum non impedit unitatem spe-
 cificam scientiæ Geometriæ, quod lumen pri-
 morum principiorum concurrat ad assen-
 sum conclusionum simul cum lumine ha-
 bitus acquisiti, imo semper hoc est necessa-
 rium formaliter, vel virtualiter; ita neque
 impedit unitatem Theologicæ scientiæ, quod
 lumen fidei, quod est primorum principio-
 rum, simul concurrat cum lumine, & habitu
 Theologico ad assensum conclusionis. Et
 ratio est. Quia unitas scientiæ pensanda est
 ex unitate luminis, quo immediate assen-
 timus conclusioni: & hoc lumen in Theo-
 logia facit obiectum virtualiter reuelatum.
 Verum est tamen, quod propter affinitatem
 luminis Theologici, & subordinationem,
 quam habet ad lumen fidei, solet uici à
 Theologis, eandem rationem formalem
 esse assensus fidei, & Theologicarum con-
 clusionum, sed diuersimodè. Hic autem
 diuersus modus est à nobis hætenus ex-
 plicatus. Cæterum quando altera præmis-
 sa est de fide, altera vero naturali lumine co-
 gnita vel demonstrata, tunc lumen acqui-
 situm non est ita pure Theologicum, sicut
 cum utraque præmissa est de fide, aut ex
 duabus de fide utraque demonstrata. Et
 ratio huius est. Quoniam assensus conclu-
 sionis non solum reducitur ad principium
 fidei, sed etiam ad principium naturali lu-
 mine cognitum. Ergo cum habeat origi-
 nem ex duobus principiis diuersi ordinis,
 non est in illo tanta simplicitas, ac si origi-
 nem duceret à solis principiis immediate
 fidei lumine cognitis. Sed nihilominus
 etiam tunc conclusio dicenda est Theolo-
 gica. Et ratio est. Quia præmissa cognita
 lumine naturali non assumitur à Theolo-

go propter se: sed propter ministerium ad
 officium Theologi, quod per se est ex re-
 bus fidei conclusiones deducere. Sed quia
 posset aliquis dicere, quod intentio Theo-
 logi non mutat rationem scientiæ, dicimus
 secundò, quod merito conclusio dicitur
 Theologica. Quia iam in obscuritate assimi-
 latur fidei. Deinde quia magis certa est,
 quam si ex duobus principiis naturalibus
 demonstraretur.

¶ Sed dicis. Contra. Conclusio sequi-
 tur debiliorem partem antecedentis, sed
 certitudo ex principio naturali minor est,
 quam ex principio fidei, ergo conclusio
 sequitur minorem certitudinem.

¶ Respondetur, quod conclusio dicitur
 sequi debiliorem partem, non quia si alte-
 ra præmissa sit contingens, consequens sit
 contingens, vel si aliqua præmissa est falsa,
 consequens sit falsum. Sciunt enim periti
 in Dialectica, quod in bona consequentia
 potest dari antecedens falsum, & consequens
 verum. Sed sensus est, quod in bona conse-
 quentia, quicquid debile inuenitur in con-
 sequenti referendum est ad præmissam de-
 bilem. Ut v.g. si dicam. Omne animal est
 irrationale, omnis homo est animal, ergo
 omnis homo est irrationalis, consequens
 est falsum, non pro minori, quæ necessaria
 est, ergo pro maiori. Ceterum si dictum
 illud, conclusio sequitur debiliorem par-
 tem, intelligatur de conclusionibus, quæ
 sunt in demonstrationibus, tunc adhuc
 oportet distinguere. Nam si demonstra-
 tio sit à posteriori, falsum est, quod conclu-
 sio sequatur debiliorem partem, imo vero
 conclusio est certior, quam antecedens.
 Ut si dicas, omne animal risibile est ratio-
 nale, homo est animal risibile, ergo homo
 est rationalis. Si autem demonstratio fiat
 à priori, tunc conclusio dicitur sequi de-
 biliorem partem, quatenus si in altera par-
 te est minor certitudo, aut minor euiden-
 tia, (nam falsitas esse non potest, cum sit
 demonstratio) tunc in conclusione non
 erit certitudo tanta, vel claritas tanta, quā-
 ta fuisset, si illa conclusio esset tam certa,
 vel euidēs, quæ altera. Vnde in hoc syllogis-
 mo, omnis homo est risibilis, Christus est
 homo, ergo Christus est risibilis, conclusio
 obscuritatem quidē habet ex præmissa de fide.
 At vero & si non habeat tantam certitudi-
 nem,

nem, quantam haberet, si vtraq; conclusio esset de fide, nihilominus maiorem certitudinem habet ex vna de fide, & altera lumine naturali cognita, quàm si vtraq; esset certa solum ex lumine naturali.

¶ Denique aduerte, non esse necessarium ad conclusionem Theologicam, quod vtraq; vel altera præmissa sit immediatè de fide: imò contingit, vtramq; vel alteram esse etiam conclusionem Theologicam. Vt v.g. Omne animal discursuum est risibile, Christus est animal discursuum, ergo Christus est risibilis. Sufficiet enim, quod præmissa, vel præmissa, reducantur ad principium fidei.

¶ Sed pro maiore complemento eorū, quæ diximus in hac solutione duo sunt ad huc explicanda. Alterum est, an aliquod principium fidei possit Theologicè etiam demonstrari. De quare diximus in. 2. 2. q. 1. ar. 5. dubio. 1. paulò ante solutionem argumentorum post quintam conclusionem. Sed nunc breuiter dico, nullum esse inueniens, si dicamus, etiam articulum fidei posse demonstrari Theologicè saltem à posteriori, vt v.g. Omnis homo qui resurgit, mortuus est, Christus resurrexit, ergo Christus mortuus est. Veruntamen huiusmodi demonstrationes videntur esse inuiles: quoniā nihil certitudinis, aut claritatis conferunt conclusioni. Alterū est, an in prima demonstratione Theologica concurrat ad assensum conclusionis aliquod lumen Theologicum acquisitum? Ad quod respondetur, quòd sicut in alijs scientijs in prima demonstratione, quæ procedit ex primis & immediatis nondum genitus est habitus, sed tunc primū generatur, & nihilominus assensus conclusionis, non fit immediatè ex lumine primorū principiorum, alioqui non esset scientia: ita etiam contingit in prima demonstratione Theologica, quòd quamuis tunc nondum sit genitum lumen: ipsa tamè demonstratio actualis quidam splendor est, originem habens ex lumine fidei.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur negando sequelam. Quia non omnes particulares reuelationes sunt circa ipsum Deum: Theologia verò procedit ex lumine, quod per se primò reuelat Deum, vt obiectū supernaturale, siue sit lumen fidei,

A siue lumen gloriæ. Vnde existimo, q̄ absq; aliquo istorū luminū non potest esse vera Theologia. Ex quo rursus colligo, q̄ quantumlibet aliquis haberet lumen propheticum, nisi haberet lumen fidei, vel lumen gloriæ, quod Christus habuit, non poterit habere scientiā Theologicā. Cuius ratione collige ex D. Thoma in 3. d. 24. q. 1. art. 1. ad tertium & art. 2. ad quartū. & de veri. q. 14. art. 8. ad decimū tertium. & ex 3. p. q. 7. art. 8. In quibus locis inter alias differentias vna est potissima, quòd quāuis prophetia & fides possint esse de eodem obiecto materialiter, vt v.g. de passione Christi fuit olim prophetia & fides in prophetis; tamè fides formaliter respicit passionem, in quantū aliquid habet æternū & diuinū, scilicet, in quantū est Deus, qui passus est, temporale verò respicit materialiter. At prophetia è contrario se habet. Respicit enim ipsum temporale, quasi propriū obiectum. Hac ille. Ecce igitur ratione quare solū lumen propheticum non sufficiat per se ad assensum principiorū Theologiæ, cuius obiectū, siue subiectū est ipse Deus. Reliqua verò considerat per ordinem ad Deum immediatè cognitum lumine supernaturali. Hactenus de hoc Articulo.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum sacra doctrina sit scientia practica?

Prima conclusio, Sacra doctrina comprehendit sub se practicum & speculatiuum, quæ in alijs scientijs distinguuntur per particulares rationes. Ratio huius sumitur ex simplicitate luminis diuini, sub quo consideratur omnia ea, quæ pertinent ad sacram doctrinā, & ex assimilatione ad scientiam Dei, quæ se cognoscit, & ea quæ facit. ¶ Secunda conclusio, Sacra doctrina magis est speculatiua, quā practica. Ratio est, quia principalius agit de rebus diuinis, quàm de actibus humanis.

D Vbiū vnicū est in hoc articulo, Vtrum prima conclusio Diui Thoma sit vera.

¶ Arguitur primò p parte negatiua. Theologia non potest esse enīnēter practica,

& speculatiua, neque formaliter vtrumq; ergo nullo modo. Consequentia patet, & probatur antecedens. Nam si Theologia eminenter esset vtrumque, hæc propositio simpliciter esset falsa, Theologia est speculatiua. Quoniam quæ eminenter dicuntur de aliquo non prædicantur simpliciter, sicut Deus est eminenter ignis, & tamen non est ignis, & sol eminenter est calidus, & tamen non est calidus. Rursus probatur quod sacra doctrina non sit formaliter vtrumque. Quoniam practicum & speculatiuum sunt differentie oppositæ diuidentes habitus & virtutes, vt docet Philosophus 2. Meta. tex. 3. & lib. 6. c. 1. & 3. de anima. tex. 49. Sed differentie oppositæ non possunt eidem formaliter conuenire, vt rationale & inanimabile, congregatiuum visus, & disgregatiuum, ergo.

¶ Arguitur secundò, Theologia nullo modo est practica, ergo non est simul practica & speculatiua. Consequentia patet, & probatur antecedens. Obiectum Theologiæ non est à nobis operabile, cum sit ipse Deus, ergo non est practica ipsa Theologia. Patet consequentia. Quia prima conditio necessaria ad scientiam practicam est, quod eius obiectum sit à nobis operabile. Nam & propterea practica dicitur. Confirmatur. Theologia non est proxima regula & principium operationis, ergo non est practica. Patet consequentia. Quia practicus habitus debet esse proxima regula & principium operationis. Antecedens verò probatur. Quia Theologia per se ipsam non dirigit actionem studioli, nisi mediante prudentia, quæ est proxima regula ex parte intellectus dirigendi actus virtutum. Et confirmatur secundò. Nam aliàs omnis Theologus esset bonus simpliciter, (quod vtiuam esset verum) Sed experientia oppositum ostendit.

¶ Arguitur Tertiò, Si Theologia est scientia practica, idèd esset, quia dirigit ad amorem vltimi finis, qui est Deus. sed hac ratione non potest esse practica, quoniam ad dilectionem vltimi finis sufficit ex parte intellectus, quod proponatur obiectum per habitum fidei ipsi voluntati, ergo non requiritur Theologia, vt dirigit voluntatem ad vltimum finem. Et confirmatur. Quia naturalis scientia, quæ habetur de

A Deo autore naturæ, qualis est Metaphysica aut physica purè speculatiua est, ergo scientia supernaturalis de Deo autore gratiæ non erit practica. Probatur consequentia ex paritate rationis.

¶ Arguit quartò. Philosophia moralis nõ est propriè practica, ergo neq; Theologia. Consequentia videtur bona. Quia ita se habet philosophia moralis, respectu moralium & naturalium virtutum, sicut Theologia respectu virtutum supernaturalium. Etenim sicut moralis philosophia virtutes morales in cõmunem definit, & diuidit, earumq; proprietates ostendit, ita Theologia veratur circa supernaturalium virtutum quidditatem & differentiam. Antecedens verò probatur. Nam philosophia moralis non præstat facultatem philosopho, vt benè operetur, sed opus habet virtutes acquirere.

¶ Arguitur quintò, & probatur, Theologia nõ esse speculatiua. Quia finis Theologiæ est benè operari, & vltimū finē assequi, ergo est practica. Consequentia probatur. Nam philosophus in locis citatis ait, in eo consistere practicā scientiā, q̃ sit propter opus. Antecedens verò probatur ex illo. 2. ad Timot. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata, &c. vt perfectus sit homo Dei ad omne opus bonū instructus. Et confirmatur. Quia fides est habitus practicus, ergo & Theologia. Antecedens præterquam q̃ est D. Thomæ in 2. 2. q. 4. art. 2. probatur ex illo. 1. Petri. 1. Reportates finem fidei vestræ salutē animarū vestrarū. Consequentia verò probatur. Quoniam fides est habitus principiorū Theologiæ, ergo si habitus principiorū est practicus etiā habitus conclusionū, quæ ex illis principiis deducuntur.

¶ In hac quæstione variæ sunt doctorū sententiæ. Quidā dicunt, Theologiā esse formaliter speculatiua: quidam putāt esse practicā formaliter. Alij docent, vtrumque illi cõpetere formaliter. Deniq; D. Thom. in prima conclusione articuli videtur docere, Theologiam esse eminenter speculatiua & practicā. Quod verò sit formaliter, non expressè definit. Has opiniones refert Durandus in q. 6. prologi, & Scotus q. 4. prologi. Extraneis tamen opinionibus prætermisissis solum inuestigare intendimus, quid senserit Diuus Thomas de hac re.

¶ Pro cuius intelligentia aduertendum est primò, quod in hac resupponenda sunt tanquam principalia fundamenta, quæ magister Soto in logica. q. 4. proœmiali de distinctione scientiæ practicæ, & speculatiuæ dicit. Et alijs omisis illa differentia est maximè aduertenda, quæ essentialis est, nempe quod scientia speculatiua est proxima regula speculationis, non autem operandi, vt scientia de rosa dirigit intellectu ad scientificam rosæ cognitionem, nullo verò modo est regula faciendi rosam. Ceterum scientia practica est regula proxima operandi, non autem dirigit ad contemplationem, vt ars pictoria.

¶ Secundò est notandum, quod speculatiuum & practicum dupliciter possunt considerari. Vno modo vt sunt differentie oppositæ diuidentes habitus finitos & inferioris ordinis. De quibus agit Arist. 3. de anima tex. 49. & 2. Metaph. cap. 1. & 6. Ethic. cap. 2. & D. Tho. 1. p. q. 14. articulo ultimo & in 3. d. 2. q. 1. & de verit. q. 14. art. 4. Altero modo possunt accipi practicum & speculatiuum, non vt sunt differentie determinatæ & contrariæ, sed ablatis imperfectionibus, quibus inter se opponuntur eo modo, quo conueniunt scientiæ diuinæ. Nam speculatiuum prout inferioris ordinis est, dicit perfectionem scilicet quod ordinetur ad contemplationem: habet tamè adiunctam imperfectionem, videlicet quod nullo modo sit regula operandi. Practicum verò dicit perfectionem scilicet quod sit causa operis. Quod quidem maxima perfectio est, nam esse causam effectiuam, dicit perfectionem: habet tamè admixtā quandam imperfectionem, videlicet, quod nullo modo ordinetur ad contemplationem. Practicum ergo & speculatiuum possunt accipi demptis his imperfectionibus, ita vt non sint differentie mutuo se excludentes. In quo sensu omnis habitus, qui perfectè disponit ad opus, siue sit proxima regula operis, siue remota, est formaliter practicus, siue compatiatur secum rationem speculatiuam, siue illam excludat. Et eodem modo loquendum est de habitu speculatiuo, quod omnis ille habitus erit speculatiuus, qui per se disponit ad speculationem siue sit proxima regula siue remota. Primo verò modo accipiuntur, vt sunt differen-

tiæ essentialiter diuidentes scientiam finitam. Dixi finitam. Nam, vt benè dicit Caietanus respectu scientiæ infinite practicum & speculatiuum non sunt differentie essentielles. Et in hoc sensu speculatiuum est illud, quod est proxima & immediata regula ad speculationem dirigens, ita vt non sit simul proxima regula dirigens ad opus. Practicum verò illud est in hoc sensu quod taliter est proxima regula operis, quod nō est simul proxima regula ad speculationem.

¶ Tertio est notandum cum Caietano in hoc articulo, quod aliqua forma dicitur continere plures eminenter, eo quod est altioris & perfectioris ordinis. Et ea, quæ in inferioribus sunt dispersa, in superioribus habent vnitatem. Sicut angelus supremus cognoscit plura per vnum conceptum, quæ cognoscuntur ab inferiori per plures. Et notitia Christi domini, quæ cognoscit infinita, æquiualeat infinitis inferioris ordinis, vt docet elegantissimè idem Caietanus in 3. p. q. 10. art. 3. Vbi dicit, quod vnū indiuiduum superioris ordinis excedit infinita inferioris ordinis. Et ita forma ordinis superioris facit effectus multarum formarum ordinis inferioris cum magna perfectione demptis imperfectionibus. Id quod in inferioribus non fieret nisi cum distinctione, & multiplicitate formarum. Atque ita continere aliquid eminenter est esse formam alterius ordinis, quæ maxima cum vnitatem & sine imperfectione facit effectus multarum formarum.

¶ Vltimò aduerte cum eodem Caietano in hoc articulo, quod Theologia est scientia, & forma alterius ordinis. Nam omnes scientiæ naturales sunt ordinis naturalis, & inferioris; Theologia verò, cum sit participatio quædam diuinæ scientiæ, est scientia ordinis superioris. Et ideo eminenter continet sine aliqua diuisione & imperfectione ea quæ reperiuntur in omnibus scientiis inferioribus. Et ita D. Thomas in art. 3. expresse docet, quod Theologia se habet ad alias scientias sicut sensus communes ad sensus proprios. Nam sicut sensus communis non diuersificatur ex differentiis obiectorum aliorum sensuum, sed sine diuisione & maxima cum perfectione continet omnia, quæ continent alij sensus, quia est altioris ordinis: ita se habet Theologia re-

specu aliarum scientiarum.

¶ His positis sit iam prima conclusio. Theologia est simul practica, & speculatiua eminenter, si practicum, & speculatiuum accipiantur priore modo, vt sunt differentie diuidentes habitum inferioris ordinis. Itaq; non implicat, quod differentia opposita conueniant eidem rei eminenter. Hac conclusio probatur. Obiectum Theologiae eminenter continet practicum & speculatiuum, ergo & ipsa Theologia eminenter continet vtrunq;. Consequentia probatur. Nam habitus sapit naturam obiecti. Antecedens verò probatur primo. Quia obiectum Theologiae est Deus vt pertinet ad ordinem supernaturalem; Deus verò est summum speculabile, & ea parte, qua est vltimus finis omnium desideriorum, dirigit ad operationem. Secundo probatur antecedens. Fides est eminenter practica & speculatiua, vt docet D. Thomas. 2. 2. Vbi supra, ergo idẽ erit de Theologia. Et confirmatur. Quia ipsa fides perfecta exigit societatem donorum Spiritus sancti quæ pertinent ad intellectum; sed dona Spiritus sancti constat esse practica, ergo ipsa fides secundum propriam speciem perfectam practica est, ac per consequens, & scientia, quæ procedit per se ex talibus principijs, qualis est Theologia: erit etiã practica. Secundo probatur conclusio. Diuina Theologia, quæ est exemplar nostre Theologiae, est practica, & speculatiua simul, ergo & nostra Theologia, quæ est impressio illius scientiæ diuinæ. Tertiò probatur. Visio beatifica est eminenter practica, & speculatiua, ergo & ipsa Theologia est eminenter practica & speculatiua. Patet consequentia. Nam eadem videtur esse ratio de Theologia quæ est ordinis supernaturalis, atq; de visione beatifica.

¶ Secunda conclusio. Si loquamur de practico, & speculatiuo in secunda acceptione sublati imperfectionibus Theologia est speculatiua & practica formaliter. Et quidẽ quod sit formaliter speculatiua, facile ab omnibus Theologis conceditur. Quod autem simul sit practica formaliter in secunda acceptione, primò potest probari argumentis factis pro prima conclusione. Secundo probatur. Intellectus humanus respectu diuersorum est formaliter

A practicus, & speculatiuus, vt docet D. Thomas in 1. p. q. 79. ar. 1. ergo etiam Theologia potest habere hoc ipsum multò melius. Consequentia probatur. Quoniam est superioris naturæ, & excellentioris ordinis. Tertiò probatur. Practicum, & speculatiuum formaliter in illa secunda acceptione conueniunt diuinæ scientiæ, ergo & Theologiae possunt conuenire. Antecedens probatur manifestè. Nam practicum importat, quod sit causa agens, & regula operationis ad extra; causa autem actiua dicit perfectionem simpliciter, ergo potest Deo conuenire formaliter. Sicut conuenit ei scientia & sapientia formaliter. Consequentia verò probatur. Nam videtur esse omnino eadem ratio, cum Theologia sit quedam diuinæ scientiæ participatio.

¶ Tertia conclusio. Theologia primò & per se est speculatiua, secundariò per se est practica. Hanc conclusionem docet D. Thomas in hoc articulo, quando dicit, quod Theologia magis est speculatiua, quàm practica, quia principalius agit de rebus diuinis, quàm de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit. Itaq; secundum D. Thomam si agit Theologia de praxi & operatione est in ordine ad cognitionem, ergo primò, & per se est de cognitione, secundariò per se de praxi tanquam de medio necessario ad cognitionem. Deinde probatur ratione. Primò obiectum Theologiae est verum diuinum secundum quod in se est absolute loquendo, secundarium verò est ipse Deus, secundum quod ad hominem refertur vt finis illius, ad quẽ per opera oportet peruenire, sed Theologia qua ratione est speculatiua, contemplatur Deum primo modo, qua ratione verò est practica contemplatur ipsum secundo modo, ergo primo, & per se est speculatiua, secundariò vero est practica. Secundo probatur. Nam verum practicum posterius est semper speculatiuo: sed Theologia est speculatiua, & practica, ergo prius est speculatiua, quàm practica. Maior probatur. Nam verum eo est prius, quo est simplicius, & magis abstractum, sed verum speculatiuum est magis abstractum, quàm verum practicum, nam verum practicum concer

nit appetitū, speculatiuum verò minimè, ergo est magis abstractum. Confirmatur. Nam ens est simplicius & abstractius, & quid nobilius quàm bonum, vt docet D. Thomas infra in hac parte. q. 82. art. 3. eo quod bonum dicit ens concretum dicens ordinem ad appetitum: sed verum practicum concernit appetitum, verum verò speculatiuum non dicit ordinem ad appetitum, ergo primò, & per se est speculatiuum, secundariò per se practicum, atq; adeò idem erit de habitu, qui sapit naturā obiecti. Tertio. Dona Spiritus sancti, vt intellectus, scientia, sapientia per se primò sunt speculatiua, vt docet D. Thomas. 2. 2. q. 8. ar. 3. & q. 9. art. 3. & q. 45. ar. 3. ad tertium, ergo idem erit de Theologia. Et ratio est optima. Nam dona Spiritus sancti, & Theologia, & fides versantur circa res agendas, quatenus ipsae res agenda referuntur ad contemplationem, & visionem, ergo per se primò intenditur per istos habitus diuina contemplatio. Et hac est potissima ratio D. Thomae in omnibus istis locis, & literalis D. Thomae expositio in hoc articulo.

¶ Sed quærit aliquis, vtrum Theologia sit formaliter speculatiua sumendo speculatiuum priore modo, vt est differentia scientiæ inferioris ordinis, & idem dico de practico.

¶ Ad cuius intelligentia sit quarta conclusio. Probabile est, quod Theologia non sit formaliter speculatiua, neq; formaliter practica, sumendo speculatiuum, & practicum vt sunt differentia scientiæ finitæ, & inferioris ordinis. Hanc sententiam tenet expressè Caietanus in hoc articulo. Et eā videtur docere D. Thomas in articulo tertio. Nam dicit, quod Theologia respectu scientiarum inferioris ordinis habet se veluti sensus communis respectu aliorum sensuum: sed nulla differentia inferiorum sensuum formaliter competit sensui communi, ergo nulla differentia scientiæ inferioris ordinis potest formaliter Theologiæ competere. Deinde probatur ratione: Nā quod aliquid sit eminenter tale nihil aliud est, quàm quod sit tale per formam alterius ordinis, vt diximus in tertio notabili: sed nostra Theologia est eminenter speculatiua, ergo est speculatiua per formam al-

terius ordinis, ergo non conuenit ei formaliter differentia scientiæ inferioris ordinis. Secundo Deus non est formaliter sapiens, si sapientia accipitur pro sapientia inferioris ordinis, sed solum est eminenter sapiens, quoniam sapientia isto modo dicit imperfectionem: sed esse speculatiuum vt est differentia scientiæ inferioris ordinis dicit intrinsecè imperfectionem, ergo non potest reperiri formaliter in scientia ordinis superioris, qualis est Theologia. Confirmatur. Sol est eminenter calidus, & non formaliter, quia est calidus per formam altioris ordinis, scilicet, per lucem, quæ virtualiter & eminenter continet calorem: sed nostra Theologia est practica, & speculatiua sumendo practicum & speculatiuum, vt est differentia scientiæ inferioris ordinis per formam altioris ordinis, ergo non est formaliter speculatiua nec practica. Vltimò. Theologia non ordinatur per se ad speculationem, & contemplationem taliter quod nullo modo ordinetur ad operationem, ergo Theologia non est formaliter speculatiua sumendo speculatiuum, vt est differentia scientiæ finitæ, & inferioris ordinis. Patet consequentia. Nam speculatiuum, vt est differentia inferioris ordinis taliter ordinatur ad speculationem, quod nullo modo ordinatur ad praxim.

D ¶ Quinta conclusio. Si speculatiuum sumatur, vt est differentia scientiæ finitæ, & inferioris ordinis, probabile est, quod Theologia sit formaliter speculatiua, non tamen formaliter practica, sed eminenter. Hæc conclusio statuitur cōtra Caietanū, in hoc ar. Ad cuius expositionē nota, qd speculatiuum non excludit quamcunq; regulam dirigentem ad opus, sed regulam duntaxat proximam. Et similiter practicum solum excludit proximam regulam speculationis. Itaq; nihil vetat, quod scientia, quæ formaliter est speculatiua, etiam per se loquendo disponat ad operationem, dum tamen non disponat proximè. Et similiter, scientia practica formaliter per se loquendo potest esse dispositio remota speculationis, in quo differt sententia hæc à Caietano. Probatur tamen nostra conclusio. Nam speculatiuum & practicum non sunt differentiæ oppositæ essentialiter, nisi qua ratione dicunt proximam regulam, alterum regu-

regulandi, alterum speculandi, ergo non se excludunt mutuò nisi præcise secundū hanc rationem. Antecedens supponitur à nobis ex primo fundamento. Nam scientia practica essentialiter consistit in hoc, quod sit proxima regula operis, speculatiua autem in hoc, quod sit proxima regula speculationis. Hoc supposito probatur conclusio. Theologia est proxima regula dirigens ad speculationem diuinæ veritatis, ergo formaliter est speculatiua. Probatur consequentia. Quia speculatiuum, quæ est differentia scientiæ solum excludit regulam proximam operandi, ergo stat Theologiam esse speculatiuam, & quod remotè possit dirigere ad opus, dum tamen proximè non dirigat. Maior & minor probatur. Theologia procedit modo resolutorio definitione & argumentatione, non autem procedit modo compositiuo, ergo est regula proxima operationis, & non operis. Patet consequentia. Nam quod scientia sit proxima regula speculationis inde prouenit potissimè, vt notat magister Soto questione citata, quia procedit modo resolutorio, quod autem sit proxima regula operandi, oritur ex eo, quod procedit modo compositiuo. Item probatur minor, nempe, quod Theologia non sit proxima regula operis: sed remota tantum, tertio argumento in principio questionis facto cum eius confirmatione, quod efficacissimè probat, Theologiam non esse proximam regulam operis, & consequenter quod non est formaliter practica. Et ita exponitur D. Thomas in hoc articulo, dum dicit, quod Theologia magis est speculatiua, quam practica, quoniam loquendo de practico, & speculatiuo, vt sunt differentie scientiæ inferioris ordinis, Theologia formaliter est speculatiua, non tamen est formaliter practica, quoniam est proxima regula speculationis, non autem est proxima regula operis.

¶ Secunda pars conclusionis probatur. Theologia per se competit dirigere ad opus morale & practicum, non autem dirigit ad opus vt proxima regula operandi, sed tanquam ratio superior includens rationem speculatiuam, ergo &. Pro intelligentia huius rationis nota, quod Deus est vltimus finis hominum, secundum

quod est verum quoddam infinitum speculabile. (Pro nunc enim supponimus, quod essentialis beatitudo consistit in visione Dei.) Cum, ergo Theologia versetur circa Deum, secundum quod est infinitum verum speculabile lumine diuino, consequens est Theologiam respicere Deum secundum illam rationem formalem, secundum quam est finis vltimus; atque adeò cum ex fine sumatur tota ratio mediorum, colligitur, quod Theologiæ ex proprio obiecto competit dirigere voluntatem in ordine ad media vltimo fini proportionata, quæ sunt opera virtutum. Et ita in sacris literis; sicut dicitur de fide, quod operatur, & quod implet mandata, ita de diuina scientia dicitur quod operatur. Vnde Prouerb. capit. 10. dicitur de diuina sapientia. Sapientia est viro prudentia. Nam sicut dicit Aristoteles 3. de anima, quod intellectus speculatiuus extensione ad opus fit practicus: ita dicitur de diuina sapientia, quæ speculatiua est, quod in viro, qui exercet opera viri, extendit se ad opus, & fit practica. Nam prudentia sonat virtutem practicam. Et idem habetur in multis alijs locis. Et ex hoc probatur maior argumenti principalis hoc modo. Theologiæ conuenit ex suo obiecto formali dirigere ad opus practicum, ergo competit illi per se. Consequentia autem principalis argumenti est euident: nam id, quod continetur in ratione superiori, quæ ad plura se extendit, continetur eminenter. Sicut calor eminenter continetur in sole, quia forma solis superior est calore ipso, & ad plures alios effectus se extendit. Vltimò probantur omnes conclusiones simul Theologia ordinatur ad beatificam visionem, tanquam ad finem vltimum, cui per se proportionatur Theologia, quia est eiusdem ordinis, nempe supernaturalis: sed visio beata est speculatiua & practica, ergo Theologia est speculatiua & practica. Probatur consequentia. Quia ratio speculatiui & practici in scientijs sumitur (authore Aristotele, lib. 6. Metaph.) ex fine.

¶ Superest respondere ad argumenta in oppositum.

¶ Ad primum argumentum respondetur

detur ex prima conclusione, & secundo notabili. Fatemur enim simpliciter esse verum, quod Theologia est formaliter speculatiua, & practica, si tamen practicum & speculatiuum accipiantur de mptis imperfectionibus, & non quatenus sunt differentiae limitatae scientiarum inferioris ordinis. Sicut si diceremus, quod angelus habet scientiam Mathematicam formaliter, quamuis non habeat illam cum limitata differentia, prout in nobis distinguitur à physica; quin potius vnico habitu plura obiecta nostrarum scientiarum formaliter scit, & ille habitus est formaliter Metaphysica, & physica, eo quod habet rationem formalem simpliciore[m] circa omnia ista obiecta. Respondetur secundo iuxta doctrinam ultimae conclusionis; quod Theologia est simpliciter speculatiua formaliter, non verò formaliter practica, sed eminenter.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod ad hoc, vt scientia sit practica in scientijs inferioribus necesse est, quod obiectum sit operabile à nobis. Quoniam earum obiectum est creatura, neque est ultimus finis. At verò in scientia superiori, qualis est Theologia, non est necessaria huiusmodi conditio, eo quod versatur circa vltimum finem omnium actionum humanarum, ac proinde non potest vltimus finis esse actio humana, aliàs daretur processus in infinitum. Satis ergo fuerit, quod Theologia versetur circa assequutionem vltimi finis, & dirigat operationem mediorum, quae ad finem proportionata sunt, videlicet, opera virtutum.

¶ Ad primam confirmationem negatur consequentia. Nam & syndereis naturalis habitus practicus est, & tamen non immediatè dirigit studiosam operationem, sed mediante prudentia.

¶ Ad secundam confirmationem negatur sequela. Et est similis instantia in exemplo de syndereis, quae cum sit practica, non tamen facit hominem bonum simpliciter. Quia non disponit ad rectè operandum immediatè per se ipsam hic, & nunc, & in omni euentu, quod est proprium virtutis simpliciter. Imò vt docet Arist. li. 1. magn. moral. c. 1. Virtutes qui nouit non cōtinuò studiosus est: & nihilominus moralis scientia dicitur practica: quia reducit

A suas conclusiones ad principia vniuersalia practica, quae ipsa syndereis naturaliter dicitur, & in communi inclinatur ad operandum secundum illa principia. Sic ergo nostra Theologia ad hunc modum dicitur practica, non solum ex parte addiscentis, qui debet illam ordinare ad dilectionem Dei (Nam & Aristoteles tanti aestimabat suam ethicam, vt non putaret dignum auditorem, nisi bonis moribus praeditum. 1. Ethic. cap. 3.) verum etiam est practica Theologia ex lumine reuelato, & habitu fidei vnde procedit. Et sic adhuc dupliciter. Primo ex fide, quae est virtus non solum speculatiua, sed etiam est veluti syndereis quaedam infusa, quae remurmurat malo, & instigat ad bonum, quod est officium syndereis naturalis vt docet D. Thomas. 1. p. q. 29. art. 12. Secundo etiam est practica Theologia ex coniunctione donorum intellectus, scientiae, & sapientiae cum ipso lumine fidei, quae dona proculdubio practica sunt, vt docet D. Thomas vbi supra. 2. 2. cui consonat quod dicit D. August. 12. de trin. c. 2. quod ratio superior versatur circa diuina conspicienda, & consulenda. Ergo ratio superior, prout versatur circa Deum obiectum supernaturale, necesse est, vt altiori modo conspiciat, & cōsulet diuina: hoc autem facit per fidem, & supernaturalia dona. Hinc sequitur, quod ceteris paribus doctior erit in Theologia, qui charitatem habuerit, quam qui non habuerit. Quia sine charitate non sunt cōiuncta huiusmodi dona Spiritus sancti cum fide, quae illuminant mentem, & intellectum dat paruulis. Vnde videmus, egregios Theologos non mediocri sanctitate fuisse praeditos.

E ¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod probat, posse hominem assequi vltimum finem absque media Theologia; sicut potest quis absque scientia philosophiae moralis esse bonus moraliter. Sed tamen non probat, quod vbi fuerit Theologia, non possit esse practica iuxta modos, quos in conclusionibus explicauimus.

¶ Ad confirmationem negatur consequentia, & disparitas rationis consistit in hoc, quod physica & Metaphysica nihil agunt de assequutione vltimi finis beatitudinis. Theologia verò bona ex parte versa-

tur circa media, per quæ beatitudo potest adipisci. Cæterum ex parte addiscentis quælibet scientia quantumlibet speculatiua potest dirigi ad laudem & cultum Dei. Nam & propterea Apostolus ad Rom. 1. vehementer philosophos reprehendit, quod cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt.

¶ Ad quartum argumentum facile concedo, quod Theologia conuenit cum philosophia morali, quantum ad hoc, quod vtraque in communi, & non in particulari dirigit actiones humanas, & quantum ad hoc, quod vtraque indiget virtutibus ad recte operandum: imò etiam quantum ad hoc, quod vtraque præsupponit principia, quæ per habitum practicum dictantur, & præcipiuntur in communi. Atque hoc pacto vtraque practica dicitur. Verum tamen differentia est. Quoniam nostra Theologia adhuc magis practica dicitur, quam philosophia moralis. Quia principia Theologiæ habentur ex fide, quæ est quasi supernaturalis synderesis, & ex propria specie, si perfecta est, postulat rectitudinem voluntatis, iuxta illud, quod docet D. Thomas 2. 2. q. 4. ar. 2. & 3. & præsertim in 5. ubi ait. Ad hoc quod actus fidei sit perfectus, requiritur, vt voluntas infallibiliter ordinetur ad vltimum finem. Et quod hæc perfectio est per charitatem. Cæterum naturalis synderesis etiam ante virtutes acquisitas perfecta est in sua specie. Et idcirco Theologia magis practica est, quoniam ex talibus principiis proficiscitur, quæ secundum propriam speciem sine charitate non sunt perfecta.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod finis per se primus Theologiæ non est recte operari, sed potius contemplari, quid ex talibus principiis sequatur. Vnde Theologia non est simpliciter practica eo modo, quo Aristoteles loquitur de praxi. Erit autem practica eminenter, vel etiam formaliter, iuxta varium modum explicatum in ipsis conclusionibus. Semper tamen est magis speculatiua, quam practica, quamuis finis per se secundus sit dirigere actiones humanas in communi ad adipiscendum finem vltimum. Ad testimonium verò Apostoli respondetur primo, quod fortassis loquitur de omni ope,

re bono, quod est ministerium doctoris Euangelici. Hoc enim per illam vocem homo Dei intelligitur, scilicet, minister Dei, ad quæ pertinet exercere actus, quos ibi prædixerat, scilicet, docere, arguere, corripere, & erudire in iustitia. Si autem intelligatur per omne opus bonum omne opus virtutis, tunc respondetur, quod utilis quidem est scientia reuelata ad huiusmodi opera exercenda, quamuis non sit finis per se primus intentus scientiæ Theologiæ. ¶ Ad confirmationem respondetur, quod iam sæpe dictum est, Theologiæ per accidens esse, vt procedat ex cognitione obscura principiorum. Vnde consequentia confirmationis non valet.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum sacra doctrina sit dignior alijs scientijs?

¶ Prima conclusio. Sacra doctrina est dignior omnibus alijs scientijs speculatiuis. Ratio est, Quia est certior, & de digniori obiecto considerat. ¶ Secunda conclusio. Sacra Theologia dignior est omnibus alijs practicis disciplinis. Ratio est. Quia finis huius scientiæ in quantum est practica, est eterna beatitudo, ad quam sicut ad vltimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. ¶ Tertia conclusio ad secundum argumentum. Sacra doctrina vititur alijs scientijs tantquam inferioribus, non propter suam indigentiam, sed propter defectum intellectus nostri, qui hac via facilius manu ducitur in ea, quæ sunt supra rationem.

¶ Duerte ante omnia circa rationes D. Thomæ, quod quamuis potuisset dignitatem sacre Theologiæ præ cæteris ostendere, quia est altioris ordinis, scilicet ex principiis reuelatis: tamē maluit ex ijs, in quibus conuenit cum alijs scientijs secundum genus scientiæ, videlicet ex certitudine & dignitate obiecti, in quibus ipsæ scientiæ inter se aliæ alijs præstant, demonstrare, quod etiam in istis nostra Theologia omnes excellit.

¶ Dubium potissimum in hoc articulo est, an sacra doctrina sit certior, quam omnes

omnes alia scientia? Nam de dignitate nulla potest esse dubitatio, cum obiectum illius sit ipse Deus, ut finis supernaturalis. Sed maxime aduertendum est, quod tota ratio dubitandi de certitudine Theologiae comparatione ad certitudinem aliarum scientiarum nascitur ex conditione, quam habet Theologia pro statu vitae praesentis, in quo procedit ex principiis ex diuina reuelatione, sed sub obscuritate fidei cognitis. Quoniam prout Theologia futura est in patria, ubi principia lumine beatifico cognoscuntur, nulla potest esse ratio dubitandi, an sit certior, quam naturales scientiae, quarum principia naturali lumine cognoscuntur. Et idcirco omnia argumenta, quae in praesenti dubio afferri possunt contra primam conclusionem D. Thomae, immediate procedunt, ut probent, quod fides non sit certior, quam alia scientia naturalis, quae procedunt ex principiis lumine naturali euentibus. Quae disputatio propria, & legitima est in 2. 2. q. 4. artic. 8. ubi expresse quaerit D. Thomas, utrum fides sit certior scientia, & alijs virtutibus intellectualibus. In quo loco hoc dubium late examinaui, atque pro viribus definiui. Et quoniam nulla mihi specialis difficultas occurrit, & commentaria nostra super 2. 2. iam sunt in promptu, ut fauente domino in lucem prodeant, idcirco ab huius dubitationis prolixa repetitione consulto supersedeo. Nihilominus interim in hoc loco dicam breuiter, quae ad intelligentiam huius articuli necessaria visa sunt.

¶ Dubitat enim statim nouitius aliquis Theologus, quo pacto Theologia pro isto statu certitudine alias scientias superat, cum tamen D. Thomas fateatur in solutione ad primum, quod nihil prohibet id, quod est certius, secundum suam naturam, esse quo ad nos minus certum propter debilitatem nostri intellectus. Et insuper fatetur, quod dubitatio, quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et deinde dicit, quod minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est, quam certissima cognitio, quae habetur de minimis rebus. Haec tria difficultatem habent. Et ut incipiamus à minus difficili, quod vlti-

A mo loco dicit, desiderabilius esse minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, adiuuat ad comprobandam dignitatem Theologiae super alias scientias, non tamen certitudini attestatur. Veruntamen de alijs duobus dictis maior est difficultas. Quoniam certitudo nihil aliud est, quam determinatio & adhesio intellectus ad aliquam veritatem, ut docet Diuus Thomas in 3. sen. d. 23. q. 2. artic. 2. quaestiuicula 3. Sed maior est adhesio intellectus, quae efficitur ex principiis aliarum scientiarum respectu conclusionum, ergo sunt alia scientiae certiores. Huius argumenti minor probatur. Quia est impossibile dissentire conclusionibus aliarum scientiarum, nisi quis forte obliuiscatur principiorum; at potest quis Theologicae conclusioni dissentire sine obliuione principiorum, si de principiis dubitet, aut illis dissentiat. Ecce hoc argumento tangitur tota difficultas.

¶ Pro cuius solutione tria notanda sunt. Primum est, quod certitudo est triplex. Quaedam est ipsius obiecti secundum esse reale, quod habet in se, vel in ordine ad diuinum intellectum. Et huiusmodi certitudo bene potest esse cum opinione nostra de tali obiecto. ut si v.g. Papa reuera mortuus est, sed ego tantum opinor esse mortuum. Et ratio est. Quia talis certitudo obiecti nihil praestat intellectui. Nam quod attinet ad modum iudicandi etiam si Papa viueret, opinarer esse mortuum. Altera certitudo potest considerari solum ex parte cognoscentis, qui pro suo cerebro absque aliqua probabili ratione proteruè adharet alicui affirmationi aut negationi. Et huiusmodi potius est inhaesio proterua assentientis, quam vera certitudo, quamuis assentientis dicat, se certissimum esse, atque hoc pacto aliqui haeretici firmitus adherent suis erroribus: imò & interdum mortem patiuntur pro illorum testimonio, quam alij veritatibus. Est tertia certitudo assensus, quae efficitur ex certitudine obiecti, quod ut certum cognoscitur sub vera ratione formali per lumen & habitum certè & infallibiliter inclinantem ad assensum rei, quae ita se habet. Et de huiusmodi certitudine est nostra comparatio, cum dicimus, vnam scientiam esse alia certior.

¶ Nota secundo quod primi generis certitudo secundum se consistit in indiuisibili. Nam re vera si Papa viuit, non est magis vel minus certum per hoc, quod quis certius vel minus certe opinetur Papam viuere. Et similiter Deum esse trinū & vnum non est magis vel minus certum secundum se, siue quis opinetur, siue certo credat, siue dissentiat. Secunda verò certitudo maior erit vel minor: prout homo fuerit magis minusue proteruus, aut cerebrosus. Verumtamen tertij generis certitudo maior est aut minor etiam respectu eiusdem obiecti, quatenus formalis ratio assentiendi fuerit commodius applicata vel minus commodè, & quatenus ipsemet habitus inclinans ad assentiendū fuerit perfectior vel minus perfectus. Et hoc pacto vnus Christianus firmius & certius credit quam alius, quatenus perfectius lumen intra eandem speciem habet quàm alius. Sed quilibet Christianus certius assentit, & firmius adhæret ijs quæ sunt fidei, quàm alijs veritatibus, quantumlibet humana scientia demonstratis. Et ratio huius est. Quoniam obiectū ipsum quod in se summa veritas est, applicatur intellectui fideli sub ratione formali infallibili, & ipsemet Deus per habitum infusum, & Spiritus sancti auxilium mouet intellectum, & voluntatem ad assentiendum propositis veritatibus. Quanquam enim volentes credimus, tamen non proprio cerebro, ad ducti, sed Spiritus sancti virtute, & testimonio persuasi firmiter adheremus. Qui enim credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se, vt dicitur in prima canonica Ioannis cap. 5. Christiani igitur vtentes hoc medio & ratione assentiendi, fortius adhærent rebus fidei, quàm veritatibus naturalibus demonstratis.

¶ Notandum tertio, quod cum D. Thomas dicit in solutione ad primū, quod nihil prohibet id, quod est certius secundum naturam, esse quo ad nos minus certum propter debilitatē intellectus nostri, & quod dubitatio, quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani, hoc inquam non est intelligendum de rei ipsius certitudine primo modo à nobis exposita. Hæc enim cer-

A titudo impertinens est ad certitudinem intellectus, nisi res ipsa appareat sub aliqua certa ratione formali: & nihilominus quia ipse intellectus est secundum se minus proportionatus tam supremis veritatibus, quales sunt quæ per fidem creduntur, & quia vt talibus adiumentis ad credendum scilicet habitu fidei, & lumine, & auxilio Dei positum est in nostra voluntate, idcirco possibile est, quod noster intellectus dissentiat veritatibus fidei, dum non vtitur prædictis auxilijs. Et hoc est, quod aliqui solent dicere, fidem esse minus certam, quàm scientiam ex parte subiecti. Volo rem hanc exemplo elucidare. Si habitus naturalis etiam primorum principiorum esset talis conditionis, quod liberum esset nobis sicut vestem prolibito exuere illum, & iterum induere, profecto ipse habitus non esset minus certus secundum se quàm modo est, tametsi intellectus non vtens illo dubitare posset, aut etiam errare circa prima principia. Hæc enim dubitatio, & hic error in ipsum subiectū refunderetur. Similiter si quis pugnaturus cum bestia nollet vt armis tutissimis, quæ apud se habet, non est armorum defectus, quod ipse dilanietur à bestia. Sic igitur si nos induamus armaturam Dei, vt admonet Apostolus ad Ephes. 6. potētes erimus stare aduersus insidias diaboli. Et si in omnibus sumperimus scutum fidei omnia tela ignea nequissimi poterimus extinguere. Nostra igitur Theologia, quoniam ex certissimo habitu, & lumine fidei, procedit, acquirit sibi maiorem certitudinem, quàm scientiæ, quæ procedunt ex habitu, & lumine naturali. Fit enim comparatio habitus ad habitum, luminis ad lumen, & scientiæ ad scientiam secundum se, & prout eis vtitur intellectus. Si autem homo noluerit vt lumine, & habitu infuso, sed potius à se reiecerit, iam iste defectus non conuenit habitibus secundum se, sed ipsi subiecto in ordine ad habitum, quod liberè vtitur. Et hæc pro ista difficultate in præsentī dicta sufficiant.

¶ Sed tandem circa rationem secundæ conclusionis aduerte, quod cum D. Thomas ait, practicarum scientiarum illam digniorem esse, quæ non ordinatur ad vltiorem finem alterius, intelligendum est de

deijs, quæ subordinantur. Nam v. g. ars coquinaria non est nobilior militari, quâuis militaris ordinetur ad finem ciuilem, & coquinaria non ordinetur ad finem alterius artis. At verò, quia finis nostræ Theologiæ, quatenus cōsideratur vt practica, est omnium vltimus, ad quem ordinantur fines omnium artium, & omnia quæ sunt, ideo cōproculdubio dignissima est. Neque intelligas, q̃ beatitudo æterna sit finis omnium operantium ex arte, sed est finis rei operatæ, & rationum operandi.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum hæc doctrina sit sapientia?

¶ Prima conclusio. Sacra doctrina maxime est sapientia inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Hanc conclusionem probat D. Thomas sicut & cōclusiones articuli præcedentis, ostendens, quæ ratione in humanis scientijs aliqua dicitur sapientia. Et inde concludit, quod cū talis ratio inueniatur in sacra Theologia merito dicitur, & est sapientia.

¶ Aduerte igitur argumentū D. Thomæ huiusmodi esse. Ille sapiens dicitur in vnoquoq; genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ponit exemplum in artificialibus & moralibus. Nā artifex qui disponit totā formam domus, dicitur sapiens in genere ædificij, & est architectus respectu inferiorū artificum, qui dolāt ligna, & lapides. Cui exemplo alludēs Apostolus 1. ad Cor. 3. vt sapiens architectus fundamentū posui, videlicet, tam firmū, quale oportebat esse ad tantū ædificium, quod pertingeret calum. Talis enim est ædificatio fidelium, quorū fundamentum est Christus Iesus. Apponit etiā aliud exemplum S. Thomas in moralibus. Nam in gubernatione totius humanæ vitæ, qui prudentiā habet, dicitur sapiens, in quantum ordinat humanos actus varios, & in omni loco, & tempore, & circumstantia ad debitum finem. Atque ita explicat illud Prou. 10. Sapientia est viro prudentia, ac si diceret, prudentia viri, quæ iam multa experientia cōparata est, est illi sapientia: quoniam in illo

A genere rectè viuendi vniuersaliter bene ordinat, & iudicat. Et propterea Aristot. 6. Ethic. capit. 8. dicit sapientiam non esse in iuuenibus, quia experimento multo cōparatur. Et de hac sapientia in genere moris practica visus est loqui D. Augustinus in libro vnico de vita beata tom. 1. circa finem, cū inquit: Sapientia nihil aliud est, quàm modus animæ, quo se ipsam liberat, vt neque excurrat in nimium, neque infra quàm plenum est coarctetur. Hæc ille. Tametsi huiusmodi vniuersalem rectitudinem reuera nemo possit assequi experimento multo, vt putauit Arist. sed gratia Dei necessaria est & prudentia infusa, vt homo possit experimento talē habere prudentiam acquisitam, quæ verè possit dici viro sapientia. His itaq; exēplis ante oculos positis, quorum ratio est, quoniam sapientis est ordinare, & iudicare; vt dicitur. 1. Meta. cap. 2. iudicium autem per altiores causas de inferioribus habetur, iam probatur conclusio. Ille igitur qui considerat simpliciter altissimā causam totius vniuersi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur, & simpliciter sapiens: sed sacra doctrina propriissime determinat de Deo secundū quod est altissima causa non solum quantum ad id, q̃ per creaturas philosophi cognouerunt, sed etiam quantum ad id, quod notū est soli Deo de se ipso, vel alijs per reuelationem communicatum.

¶ Secunda conclusio colligatur ex doctrina solutionis ad primum. Non repugnat sapientiæ, quod sua principia accipiat a scientia diuina, quæ est in Deo. Ratio est. Quoniam ab illa, quæ est infinita sapientia, necesse est, quod omnis nostra cognitio deriuetur, & ordinetur.

¶ Tertia conclusio in solutione ad secundum. Non pertinet ad sacram doctrinam, quatenus sapientia est, probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis. Ratio est. Quia quamuis quedam principia aliarum scientiarum per aliquam rationem naturalem probentur in alia scientia superiore, non tamen omnia. Quoniam quedam sunt per se nota, quæ probari non possunt. Vnde planè colligitur, quod ad rationem sa-

scientia non pertinet probare principia inferiorum scientiarum. Et si quæ probat, hoc per naturalem rationem perficit. Nostra autem Theologia, quamvis sit summa sapientia, non probat principia aliarum scientiarum, quia per reuelationem habetur. Sed pertinet ad eam iudicare de principiis aliarum scientiarum, an repugnent reuelatis à Deo, vel non.

¶ Tertia conclusio in solutione ad tertium.

Sacra doctrina differt à sapientia, quæ est donum spiritus sancti in modo iudicandi. Ratio huius est. Quia sapientia, quæ est donum spiritus sancti charitati annexum, iudicat per modum inclinationis: sacra verò doctrina, quæ etiam sapientia dicitur, iudicat per modum cognitionis. Sicut scientia moralis iudicat de actibus virtutis, etiam si virtutem non habeat coniunctam. Hactenus de litera D. Thomæ, quam præter morem paraphrastice interpretari volui. Quoniam ex illius intelligentia facilius dissoluentur difficultates, quæ ab aliquibus proponuntur.

D Vbitatur vnicè circa primam conclusionem, an sit vera?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Theologia est verè & propriè scientia, vt art. 2. dictum est, ergo non est propriè sapientia. Consequentia probatur. Nam sapientia & scientia condistinguuntur in genere virtutum intellectualium, vt patet ex Aristot. lib. 6. Ethic. cap. 4. & 8. Vbi distinguit virtutes intellectuales in intellectum, sapientiam, & scientiam, & prudentiam, & artem, ergo non potest eadem virtus intellectualis esse sapientia & scientia.

¶ Arguitur secundò. Sapientia est virtus altior, quàm scientia & intellectus, vt colligitur ex Aristot. lib. 1. Metaph. cap. 1. & D. Thomas docet 1. 2. q. 66. art. 5. ad ultimum. Sed nostra Theologia non est aliquid altius quàm habitus principiorum, qui est ipsa fides, ergo non est sapientia.

¶ Arguitur tertio. Sapientia propriè consistit in pura contemplatione veritatis, vt ait Aristot. in 1. Metaph. cap. 2. Quamobrè dicit, eam esse liberam, & quæ sui ipsius gratia acquiritur: sed Theologia, vt in art. 4. dictum est, non consistit in sola contemplatione veritatis, sed etiam est certo mo-

do practica, & dirigens actiones, ergo non est sapientia.

¶ Arguitur quarto. Sapientia, vt docet Aristot. ibidè, est quæ potest assignare causas omnium scibilium: sed hoc Theologia non efficit, vt patet, ergo non est sapientia.

¶ Arguitur quinto, & probatur, quod falsum non sit maximè sapientia: Est argumentum. Illa est maximè sapientia, quæ directiua est aliarum scientiarum, sicut Metaphysica dirigit alias scientias; Theologia verò non dirigit Metaphysicam, quin potius Metaphysica videtur dirigere Theologiam, ergo. Probatur minor. Quia serè nulla est questio Theologica, in qua non plurima ex Metaphysicis adducamus. At Metaphysica omnia determinat sine adminiculo Theologiæ, ergo.

¶ Arguitur sexto. Quia sapientia reuelata consistit in adimplatione mandatorum Dei, iuxta illud Deut. 4. Vbi postea quam fuerat factus sermo de mandatis, dictumque fuerat, Obseruabitis & implebitis illa, subiungitur Hæc est enim vestra sapientia & intellectus coram populis: sed hoc officium non pertinet ad Theologiam, ergo non est sapientia reuelata.

¶ Conradus super 1. 2. q. 57. art. 2. negat Theologiam esse sapientiam.

¶ Pro intelligentia huius difficultatis nota cū Caietano. 1. Poster. c. 10. dub. ult. ad secundam obiectionem, vbi ait, quod sicut scientia dupliciter sumitur, vno modo formaliter prout est habitus per demonstrationem acquisitus, alio modo, vt virtus, quæ facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit: ita & sapientia dupliciter considerari potest. Vno modo vt virtus: altero modo, vt per demonstrationem acquiritur, si loquamur de sapientia & scientia, vt sunt in genere virtutis, sic adinuicem condistinguuntur. Quoniam alio modo perficitur intellectus iudicando de rebus per causas altissimas, & alio modo iudicando per causas inferiores. Et quoniam Aristot. in 6. Ethic. loquebatur de sapientia & scientia, vt virtutes sunt, ideo sapientiam distinxit contra scientiam, & similiter D. Tho. 1. 2. q. 57. art. 2. vbi ponit tres habitus intellectuales speculatiuos, scilicet intellectum, scientiam & sapientiam. Et similiter in opus. 70. super Boetium de trin. q. 5. secundum ordinem questionum

num à principio opusculi art. 1. ad primū argumentum inquit, q. 6. Ethic. determinat Arist. de habitibus intellectualibus in quantum sunt virtutes intellectuales. Et ait, q. distinguuntur secundum modos, quibus perficiunt intellectum. Docet secundo Caietanus ubi supra, q. sapiētia non distinguitur à scientia, sicut una species contra alia, sed sicut proprium contra commune. Atq; ita solū differet ab alijs scientijs sicut perfecta species ab alijs imperfectioribus. Et quid hoc verū esse, probatur ex Arist. 1. Metaph. cap. 1. & 2. ubi docet, Metaphysicam esse sapientiam, & tamen constat, Metaphysicā nō differre ab alijs scientijs, nisi sicut perfectissima species. Et D. Thomas in opus. citato. q. 2. art. 2. ad 1. inquit, q. sapiētia non diuiditur contra scientiam sicut oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est enim sapientia, vt dicit philosophus. 6. Ethic. cap. 8. caput omnium scientiarū regulans omnes alias in quantum de altissimis principijs est. Et in 1. Metaph. appellatur Dea scientiarum.

¶ Nota secundo, q. aliqui Theologi volunt distinguere sapientia, ita vt dupliciter accipiat. Vno modo, vt est scientia, quæ considerat per altissimā causam. Et ita dicunt verificari, quod mō dicebamus, sapientia differre ab alijs scientijs solū sicut perfectissimā specie. Altero modo volūt, accipi pro quodā habitu supremo & eminenti, qui sub vnica ratione formali, quæ est ratio ipsius habitus, se extendat ad cognitionē principiorū omnium, & conclusionū. Et sic ille habitus neq; est intellectus, neq; est scientia, sed eminenter intellectus & scientia. In qua acceptione aiunt, differre sapientiam ab omnibus alijs scientijs nō sicut specie contentā sub genere scientiæ, sed sub alio genere. Et de tali sapientia verificant, quod sit altior habitu intellectus. Et ita interpretantur D. Thomā in 1. 2. q. 66. art. 5. & Aristot. 6. Ethic. cap. 5.

¶ Sed mihi notandum tertio videtur, q. prædicta acceptio est intelligibilis eo pacto, quo à quibusdam modernis proponitur. Primo quidē quoniā Arist. loquitur de virtutibus intellectualibus humanis, quæ vel naturaliter inditæ sunt, vel propriā operatione acquisite. Vt. v. g. intellectus est habitus naturaliter inditus: scientia vero

A est habitus acquisitus. Hinc est argumētū. Sapiētia in prædicta acceptione non est habitus naturaliter inditus hominibus, aliās omnes essent sapientes. Rursus neq; est habitus acquisitus. Nā vel acquiritur per demonstrationem, & sic est scientia. Vel acquiritur ex actibus, qui proficiuntur ab habitu primorū principiorū, & hoc esset ridiculū: tum quia circa prima principia non generatur habitus: tum etiam quia tam habitus ille genitus esset minus perfectus quā habitus primorū principiorum, in cuius virtute generatur. Ergo non est in nobis aliquis habitus sapiētiæ, qui non sit sub genere scientiæ per se & formaliter. Fateor tamē, q. talis sapientia reperitur in Deo, qui sub eadē ratione cognoscit principia, & cōclusiones per causam altissimā, scilicet per cognitionē diuinę essentię. Reperitur etiā in beatis, quatenus vidēt Deū, & in ipso tanquā in altissima causa vident omnia sciētiarū obiecta cū suis principijs. Ac similiter concedo, q. scientia infusa animæ Christi domini est sapientia illo modo eminenti supra scientiā nostrā, & habitū primorū principiorum: imō & in angelis naturaliter est ista sapientia, in quibus nō distinguitur habitus scientiæ ab habitu primorū principiorū. In omnibus autem prædictis tribus sapiētijs inuenitur ratio scientiæ, quatenus ipsa cognitio extenditur ad cōclusiones siue effectus, quamuis sit eadē cognitio causæ. Verū in cognitione humana fateor, me non intelligere, quænam, & quomodo, & vnde sit ista sapiētia, cuius ratio formalis superior sit quā ratio formalis habitus primorū principiorū, qui dicitur intellectus: quoniā immediate perficit intellectū ad assensum sine aliquo discursu, sed statim cognitis terminis iudicat veritatē aut falsitatem, & rursus superior etiā sit quā habitus per demonstratiōē acquisitus. Et deniq; in Arist. ego nō agnosco aliā sapiētiā simpliciter quā Metaphysicā, quā per demonstratiōē acquiri omnes fatentur.

¶ Notandū ergo quarto, quod quemadmodum in prædicamento qualitatis diuiditur dispositio, quæ est prima species qualitatis, in habitum, & dispositionem tanquam in species, & nihilominus habitus est dispositio difficile mobilis. In quibus

quibus loquutionibus oportet obseruare, quod nomen dispositio equiuocè sumitur. Vno modo vt est nomen generis subalterni, vt abstrahit à qualitate facili, vel difficile mobili. Altero modo vt appropriatur alteri parti specificæ, & condistinctæ habitui, quæ intrinsecè includit, quod sit facile mobilis: ita videtur mihi scientia distinguenda vt vno modo accipiat in genere per habitum acquisito per demonstrationem, & deinde diuidatur in sapientiam, & scientiā, vt sapientia sit scientia per causam altissimam, scientia verò, vt condistinguitur à sapientia importet cognitionem per causas inferiores. Ceterum ipsa sapientia, quæ est habitus acquisitus per demonstrationem quomodo sit superior intellectu, qui est habitus primorum principiorum difficultatem habet. Sed nihilominus ita mihi videtur explicandum, quod hæc superioritas in sapientia humana non consistit in hoc, quod per ipsam assentiamus primis principijs. Hoc enim proprium est intellectus, vt cognitis terminis immediatè assentiat primis principijs. Neque consistit in hoc, quod sapientia demonstret prima principia, quoniam sunt indemonstrabilia. Sed consistit in hoc, quod per sapientiam, hoc est, per Metaphysicam acquisitam sit potens homo explicare prima principia non solum aliarum scientiarum, sed etiam ipsius Metaphysicæ, & illa defendere ab impugnatoribus, id quod ad nullam aliam scientiam pertinet, sed quælibet scientia inferior omnino præsupponit sua principia, neque officium illius est explicare, vel defendere illa, sed hoc proprium est Metaphysicæ. Et ratio huius est. Quia Metaphysica habet pro obiecto ipsum ens, cuius cognitionem distinctam, & perfectam non per aliam scientiam acquirit homo quàm per Metaphysicam. Incipimus enim in nostro discursu à cognitione entis confusa, & paulatim per alias scientias perficitur nostra cognitio circa quasdam particulares rationes entis. Sed tamen in sola Metaphysica entis perfecta cognitio habetur, ad quam pertinet, considerare proprias illius passionem, & distinctionem ipsius esse ab essentia. Atque ex hac ratione entis, quæ est maximè abstracta à materia, & inuenitur essentialiter in primo ente, prouenit, vt hæc sapientia iudi-

A cet eo modo, quo possibile est de alijs scientijs, & de ipsarum principijs, & insuper ad se ipsam reuertatur, & circa sua propria principia se exerceat, propterea quod terminos illius iam distinctius penetrat, ac proinde aliqualem illorum rationem potest reddere. Quod non pertinet ad habitum primorum principiorum, ac proinde quantum ad hoc sapientia ponitur à D. Tho. 1.2.q.66.art.5 maxima inter virtutes intellectuales. Quod si quis attente legerit D. Thomam in 1.2.q.57.art.2. videbit, nos non ex nostro cerebro prædicta documenta cōfinxisse, sed ex ipsa D. Thomæ doctrina accepisse. Sed insuper ipsa ratio nobis suffragatur. Quoniam id, quod dicimus, intelligibile est, oppositum autem intelligi non potest, vt ostendimus in tertio notabili.

C ¶ His ita constitutis circa scientiam, & sapientiam humanam facile iam erit ostendere, quomodo nostra sacra Theologia verè, & propriè sapientiæ rationem habeat.

¶ Sit ergo vnica conclusio. Sacra Theologia verè, & propriè est sapientia. Probatur. Quia sacra Theologia est scientia per causam altissimam, ergo est sapientia. Consequentia patet ex definitione sapientiæ. Antecedens probatur. Quia sacra Theologia habet pro obiecto proprio ipsum Deum, qui est maxime ens, & causa totius generis sub ente. Et confirmatur. Quia habet pro obiecto ipsum Deum vt cognoscibile lumine superioris ordinis, ergo si Metaphysica est sapientia supra omnes alias humanas scientias, propterea quod ipsius proprium obiectum est ens, in cuius cognitione peruenitur aliquo modo ad cognitionem Dei, multo magis erit sapientia sacra doctrina, cuius proprium obiectum est ipse Deus sub tali ratione tam eminentis luminis, vt cognoscantur de Deo etiam quæ naturale lumen superant. Et præterea probatur conclusio. Quia omnes proprietates, quæ conueniunt sapientiæ, prout ab Aristotele, & philosophis definitur, conueniunt nostræ Theologiæ, vt in solutionibus argumentorum patebit, ergo est sapientia.

¶ Vnde ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum nego consequentiam, & ad

ad probationem respondetur, quod scientia condistinguitur contra sapientiam, prout significat habitum acquisitum per inferiores causas.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod nostra Theologia secundum aliquid conuenit cum humana sapientia, quantum ad hoc, quod utraque conuertitur ad explicanda & defendenda sua prima principia. Vnde bene possumus concedere, quod secundum aliquid Theologia est excellentior fide. Quoniam ad fidem non pertinet rationem sui reddere. Verumtamen simpliciter loquendo habitus fidei perfectior est nostra Theologia, præsertim pro isto statu. Cæterum inter sapientiam humanam, & habitum primorum principiorum maior potest esse differentia in hoc, quod humana sapientia sit excellentior quam intellectus. Et ratio est. Quia distincta cognitio entis, de quo sunt prima principia Metaphysica, pertinet ad ipsam sapientiam: distincta vero cognitio Dei, de quo est fides, non pertinet ad nostram Theologiam, sed ad lumen gloriæ. Et propterea non habet tale excellentiam, & tantam supra fidem, sicut habet Metaphysica supra intellectum.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod humana sapientia propter suam limitationem præcisè consistit in pura contemplatione veritatis. Et de hac loquitur Aristoteles in loco citato. Ceterum nostra Theologia propterea quod est altioris ordinis, quamuis principaliter & primario consistat in contemplatione veritatis, tamen etiam per se secundo extenditur ad actiones, per quas homo dirigitur ad assequutionem perfectæ contemplationis primæ veritatis.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod neque ad sapientiam humanam pertinet assignare causas omnium scibilium immediate, & per se ipsam, sed solum explicare & defendere principia aliorum scibilium, propterea quod sapientia eiusdem ordinis est cum alijs scientijs. At vero nostra Theologia, cum sit altioris ordinis, solum habet explicare & defendere propria principia. De alijs vero principijs aut conclusionibus aliarum scientiarum habet iudicare, an sint consonantia, vel dissonantia cum suis primis principijs, & quomodo gratia perficiat naturam, & natura non re-

A pugnet gratiæ. Si quid autem inuenit in alijs scientijs, quod veritatibus fidei repugnet, etiam si naturales philosophi putent illius se scientiam habere, pertinet ad Theologum ostendere, quod illorum rationes non sunt demonstrationes, & quod dissolui possunt. ut si v. g. Philosophus aliquis gentilis intendat naturali ratione ostendere, quod in sacramento altaris sit substantia panis, quia sunt propria accidentia panis, quæ non possunt esse sine subiecto, quoniam accidentis esse est inesse, ad Theologum pertinet respondere, & inuenire solutionem dicendo, quod auctor naturæ, qui est causa totius esse substantiæ & accidentis, potest supra ordinem naturalem operari & conservare accidentis esse absque actuali inhaerentia ad substantiam. Neque enim est de essentia accidentis, ut actu inhaereat, sed ut habeat aptitudinem inhaerendi. Atque ita ostenditur, quod ratio gentilis philosophi non concludit. Et hoc officium fecit egregie D. Thomas in Summa contra gentes.

¶ Ad quintum argumentum iam partim responsum est in prædicta solutione ad quartum. Sed pro maiori complemento respondetur, quod nulla scientia etiam Metaphysica dirigit Theologiam. Sed tamen omnes scientiæ ancillantur ei, & præsertim Metaphysica, ut etiam hic verificetur, quod supremum infimi attingit infimum supremi. Atque ita plurimum utilitatis habet, quod Theologus circa Metaphysica principia sese exerceat. Sed profecto ipsamet Metaphysica maiorem habet nitorem & perfectionem, dum Theologiæ deferuit, quam dum inferioribus imperat, aut seorsum addiscitur. Id quod experimento manifestum est, maxime Theologiam D. Thomæ addiscentibus. Hi enim præ cæteris in Metaphysicalibus eruditissimi euadunt. Habemus ergo, quod Metaphysica dirigitur, & perficitur à Theologia.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod ut in plurimum in sacris literis nomine sapientiæ intelligitur, vel doctorum sapientiæ, de quo dicit D. Thom. in solutione ad tertium, quod iudicat de ijs, quæ agenda sunt per modum inclinationis: aut etiam sit sermo de cognitione fidei. Veruntamen etiam alias sapere fit

sermo de sapientia Theologica, ad quam A
pertinet scripturarum interpretatio, & cir-
ca ea, quæ sunt fidei ratiocinatio, iuxta il-
lud quod dicit Christus dominus: Omnis
scriba doctus, qui profert de thesauro suo
similis est homini patri familias, qui pro-
fert de thesauro suo noua & vetera. Di-
citur autem scriba doctus in regno cæ-
lorum prædicator & doctor Euangeli-
cus, qui ex multa cognitione scriptura-
rum scit proferre, quid cuique expediat. B
Et Ecclesiast. 39. capit. de hac sapien-
tia dictum est. Sapientiam omnium anti-
quorum exquiret sapiens, & in prophetis
vacabit. Et multa alia, quæ Theologo con-
ueniunt. Sed paulò post dicitur, quam
necessaria sit ad utilitatem Theologiæ, &
exercitium ac ministerium illius. Inquit
enim: Cor suum tradet ad vigilandum di-
luculo ad dominum, qui fecit illum, & in
conspectu altissimi deprecabitur. Aperiet
os suum in oratione, & pro delictis suis de-
precabitur. Si enim dominus magnus vo-
luerit, spiritu intelligentiæ replebit illum,
& ipse tanquam imbres mittet eloquia sa-
pientiæ suæ. Ecce ubi loquitur de dono sa-
pientiæ, quod dicitur spiritus sapientiæ, si-
ne quo omnis alia sapientia vana est, & in-
utilis saltem habenti. Quoniam quid pro-
dest homini, si vniuersum mundum lucre-
tur, se ipsum autem perdat, & detrimentum D
sui faciat?

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum Deus sit subiectum huius
scientiæ?

Conclusio est affirmatina. Ratio est, quia
omnia pertractantur in sacra doctrina sub
ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia
habent ordinem ad Deum, vt ad principium
& finem. Secunda ratio est. Quia idem est sub-
iectum principiorum & totius scientiæ, cum
tota scientia virtute contineatur in principijs,
sed principia huius scientiæ sunt articuli fi-
dei, quæ est de Deo, ergo. ¶ Secunda conclu-
sio, ad secundum argumentum. Omnia alia
quæ determinantur in sacra doctrina, com-
prehenduntur sub Deo, non vt partes, vel spe-
cies, vel accidentia, sed vt ordinata aliquali-
ter ad ipsum.

¶ In qua conclusione obiter aduerte,
differentiæ inter nostram Theologiam, &
Metaphysicam respectu Dei. Nam si Meta-
physica agit, de Deo respicit illum vt partem
potissimam sui obiecti adæquati, quod est
ens. Theologia verò respicit Deum, vt to-
tum & integrum obiectum non habens
partes subiectiuas. Nam quicquid aliud cõ-
siderat ea solum ratione considerat, quate-
nus aliqualiter ordinatur ad ipsum.

B ¶ Vbiū potissimum est in hoc articu-
lo, an conclusio prima D. Thomæ sit
vera?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua.
Nostra Theologia est scientia finita, ergo
non habet Deum pro adæquato obiecto,
vel subiecto. Patet consequentia. Quia im-
possibile est, vt infinitum adæquetur finito.

¶ Arguitur secundò. Viatores non co-
gnoscimus Deū quidditatiuè, ergo Deus
non est adæquatum subiectum nostræ scien-
tiæ. Probatur cõsequentia. Quia medium
demonstrationis cuiuslibet scientiæ debet
esse, quod quid est ipsius subiecti. Anteco-
dens verò patet. Quia in hac vita solum co-
gnoscimus Deum, & attributa eius quan-
tum ad questionem an est. Et confirma-
tur. Quia non minus repugnat dari speciẽ
Deo adæquatam, quàm speciẽ intelligi-
bilem: sed non habemus speciẽ intelligi-
bilem representantem Deum, ergo neque
scientiam. Confirmatur secundò maxime
si teneamus cum Capreolo, in 1. q. 3. Prol.
quod scientia est collectio specierum. Tunc
est argumentum. Nulla species, vel nulla
collectio specierum representat Deum im-
mediatè, & per se, ergo nostra Theologia
non habet Deum pro immediato & per se
subiecto. Antecedens probatur. Quia om-
nes intelligibiles species, quas nos habe-
mus immediatè representant creaturas.

E ¶ Arguitur tertio. Nam ex cõclusionẽ
D. Thomæ sequitur, quod omnia scibilia
pertineant per se ad considerationẽ Theo-
logiæ nostræ. Probatur sequela. Quia om-
nia ordinabilia sunt ad ipsum Deum.

¶ Arguitur quarto. Scientia debet præ-
supponere de suo subiecto, an est, & quid
est, vt patet. 1. Poster. Sed nostra Theolo-
gia non præsupponit de Deo, quod sit, sed
potius hoc demonstrat, vt in q. 2. facit Di-
uus Thomas ergo.

¶ Ar-

¶ Arguitur quintò. Et probatur quòd Deus sub ratione deitatis non sit subiectū nostræ Theologiæ. Nam Deus ea ratione terminat scientiam nostram, quatenus à nobis cognoscitur: sed à nobis in hac vita semper cognoscitur secundum aliquam proprietatem. v. g. quòd sit creator, vel saluator per effectus naturæ vel gratiæ: vt in solutione ad primum docet D. Thomas, ergo melius dixisset, quòd creator vel saluator est subiectum nostræ Theologiæ. Et confirmatur. Quia D. Thomas articulo præcedenti dixit, quòd Theologia considerat Deum secundum quòd est prima, & vniuersalissima causa, ergo subiectum Theologiæ nō est De⁹ sub ratione deitatis.

¶ Arguitur sextò. Fides habet Deum pro obiecto, ergo Deus non est obiectum Theologiæ. Patet consequentia. Quia diuerforum habituum non potest esse vnum, & idem obiectum, ergo ratio D. Thomæ nō est bona. Et confirmatur. Nam si ratio D. Thomæ bona est, quæ fundatur in hoc, quòd idem est obiectum principiorum & totius scientiæ, sequitur, quòd subiectum Theologiæ debeat dici veritas prima. Patet sequela. Quia D. Thomas in. 2. 2. q. 1. artic. 1. docet, quòd obiectum fidei est veritas prima.

¶ Arguitur septimò. Si ratio D. Thomæ bona est, sequitur, quòd obiectū Metaphysicæ sit Deus. Patet sequela. Quia Metaphysica principaliter considerat de Deo, & reliqua omnia ad cognitionem illius refert. Quòd si respondeas, q̄ Metaphysica non considerat Deum vt sic, sed vt est ens. Contra. Quia hoc ipsum dici potest de Theologia, videlicet, q̄ Deū considerat vt est ens increatū, & reliqua omnia vt ab ipso sunt, & in illum ordinantur.

¶ Arguitur octauò contra eandē rationem, quatenus dicit, q̄ tota scientia virtute continetur in principijs, & q̄ omnia, quæ tractantur in sciētia debent referri ad subiectum illius. Est argumentū. Nam si D. Tho. loquatur de continentia effectus in causa, hoc videtur falsum. Quia in alijs sciētijs multa continentur, quæ non sunt effectus suorum obiectorum; aut intelligit de continentia, qua species continentur sub genere, sicut ternarius continetur sub numero, & pars subiectiua sub toto com-

A muni. Et hoc etiam falsum est, prout patet ex secunda conclusione D. Thomæ ad secundum argumentum, vel tandem intelligit de continentia secundū ordinē, quatenus aliqua referuntur ad vnum, & tunc sequitur, q̄ ad singulas scientias pertinerēt omnia. Patet sequela. Quia nullæ res creatæ sunt adeo disparatæ, vt non possint ad inuicem ordinari secundum aliquā rationem. Igitur nullus modus huius continentie reliquus est, ac proinde ratio nulla.

B ¶ Arguitur nonò. Christus dominus est subiectū adæquatū nostræ Theologiæ, ergo non bene ponitur, q̄ sit Deus. Antecedens probatur eadem ratione D. Thomæ. Quia omnia, quæ considerat Theologus, referuntur in Christum vel secundū q̄ est Deus, vel secundum, q̄ est homo. Et confirmatur. Quia sicut sunt septem articuli diuinitatis, ita etiam sunt septem humanitatis, ergo Theologia nostra non minus versatur circa Christum hominem quàm circa Deū. Et confirmatur secundò. Quia Christus est sacre scripturæ subiectū. Finis enim legis Christus est: ad Ro. 10. Et illud. Scrutamini scripturas. Ioan. 5. Ille enim sunt, quæ testimoniū perhibent de nie. Et iterum Paulus 1. Corin. 1. Nos prædicamus Christum & hunc crucifixum. Et nihil aliud arbitrat⁹ sum scire inter vos nisi Iesum Christum, & hunc crucifixum 1. Cor. 2. Ergo scientia nostra in hac vita habet pro subiecto Christum.

¶ Vltimò arguitur. Salus nostra est finis proximus totius Theologiæ, ergo nō Deus. Antecedens patet. Nā omnia, quæ Deus fecit, propter nos, & propter nostrā salutem fecit proximè. Cōsequentia verò patet. Quia illud est subiectum, quòd adæquatè, & proximè terminat scientiam.

E ¶ De hac quæstione variæ sunt doctorū sentētiæ. Durandus quæst. 5. prologi tenet, quòd subiectum Theologiæ est actus meritorius, subiectū verò Theologi, prout explicat articulos fidei, & deducit cōclusiones ab illis, est Deus vt saluator. D. Bon. q. 1. prologi dicit, q̄ subiectū Theologiæ est Christus quatenus Deus & homo. Aegidius in. 1. sententiarum quæstione. 3. prologi. & quodlib. 3. quæstione. 2. tenet, quòd est Deus vt præmiator. Hugo de Sancto Victore de Sacramentis cap. 2.

tenet, quod est opus reparationis. Scotus in. 1. q. 3. prologi tenet, quod est Deus prout hæc essentia. Ex Thomistis etiam quidam dicunt, quod subiectum est Deus ut verus. Alij verò dicunt, quod subiectum Theologiæ est Deus in se, obiectum autem est veritas complexa, quæ concluditur. Alij verò dicunt, quod subiectum non est solus Deus in se, sed Deus in effectu & per effectum cognoscibilis. Et D. Tho. in prologo primi sententiarum. q. 4. expresse docet, q. Theologia habet pro obiecto ens diuinum per inspirationem cognoscibile, & non Deum nisi sicut subiectum principale. Itaq; sicut Metaphysica agit de omni ente naturali, partialiter tamen de Deo: ita Theologia agit de omni ente supernaturali partialiter tamen de Deo.

¶ Pro intelligentia huius questionis supponendum nobis est primò, quod subiectum hic non sumitur, ut solus dicat causam materialem circa quam, sed etiam ut dicitur, de quo passionem demonstrantur in scientia, sicuti propriissimè subiectum dicitur respectu scientiæ. Quod insinuat D. Thomas, cum inquit, quod sicut se habet obiectum ad potentiam, sic subiectum ad scientiam. Ac si diceret, quod sicut obiectum dicitur propriè respectu potentiae, quia terminat immediatè actum illius: ita propriè dicitur subiectum respectu scientiæ, quia de illo & circa illud immediatè est actus scientiæ. Quare mihi placet sententia Capreoli in 1. q. 4. prolog. art. 2. qui tenet, obiectum propriè solum dici de conclusionibus, quæ inferuntur. In quo etiam sequitur eum Durandus in 1. q. 5. prolog.

¶ Notandum est secundò, quod subiectum est duplex: alterum adæquatum, alterum verò inadæquatum, seu attributionis & principalitatis. Quorum definitiones & conditiones vide apud Magistrum Soto q. 3. proœmiali Logicæ.

¶ His positis pro decisione questionis sit prima conclusio. Nec opus meritorium, nec salus hominis, aut aliquid huiusmodi est subiectum adæquatum Theologiæ. Probatur primò. Nam omnia ista, prout considerantur à Theologo, ordinantur ad aliud, ergo Theologiæ cognitio non sistit in illis, & consequenter non sunt subiecta adæquata. Antecedens probatur. Nam om-

nia ista considerantur, prout sunt à Deo, & tendunt in Deum. Secundò, Quando aliqua scientia considerat effectum & causam, minus principaliter considerat effectum: sed Theologia considerat actum meritorium, & salutem nostram, prout sunt à Deo, & Deum ipsum considerat, prout est causa illorum, ergo minus principaliter considerat actum meritorium, & alia huiusmodi, ac per consequens non erunt subiectum. Et confirmatur. Nam essentia Dei non est per attributionem ad actus nostros, sed potius è contra, ergo eodem ordine cadunt sub scientia Theologiæ. Probatur consequentia. Quia sicut comparantur in re, ita considerantur à scientia. Tertio probatur. Etiam si nullus esset actus meritorius, aut salus hominis futura, posset nihilominus saluari Theologia eiusdem rationis atq; modò, & tamen tunc non haberet pro obiecto adæquatum meritorium, ergo. Maior patet. Nam si angelus aut homo haberent fidem supernaturalem Dei in se, & ex illa deducerent conclusiones, tunc esset Theologia nostra, etiam si Deus decreuisset, nullum esse meritum, aut salutem futuram. Ex quo inferitur contra Dur. in. 1. q. 5. Prolog. art. 2. quod Deus ut saluator non potest esse subiectum Theologiæ: tum quia esse saluatorem ordinatur ad glorificationem: tum etiam quia licet Deus non esset saluator, aut præmiator, posset tamen haberi Theologia de illo in se eiusdem speciei atq; modò.

¶ Secunda conclusio. Christus non est subiectum adæquatum Theologiæ. Probatur primò. Quia non est subiectum adæquatum fidei, ut demonstratur in. 2. 2. q. 1. ar. 1. ergo neq; Theologiæ. Secundò, quia Christus non est subiectum scientiæ beatorum, ergo nec scientiæ nostræ. Antecedens patet. Nam beati per se primò cognoscunt Deum & non Christum, ut homo est. Præterea. Multa tractantur in Theologia, quæ non ordinantur ad Christum secundum quod Deus, & homo, ergo. Antecedens probatur. Nam Deum esse trinum æternum &c. tantum sunt de Deo in se, ergo. Præterea. Nam Christus non potest terminare Theologiam formaliter, quatenus Deus & homo simul, ergo. Antecedens patet. Nam tunc subiectum Theologiæ esset complexum, & ratio

ratio multiplex, cum ergo non terminet A quatenus homo, ut de se manifestum est, nec quatenus Deus & homo, ut probauimus, superest, quod Christus formaliter non sit subiectum Theologiae.

¶ Tertia conclusio. Deus non est adequatum subiectum Theologiae, secundum aliquod eius attributum. Probatur primo. Nam attributa comparantur ad Deum, ut proprietates illius, ergo Theologia, quae agit de Deo, non habet pro obiecto formali aliquod eius attributum. Sicut scientia agens de homine non potest habere pro obiecto formali passionem illius. Et confirmatur. Nam attributum praedicatur, & probatur de Deo à Theologo, ergo non erit subiecti ratio formalis. Consequentia probatur. Quia subiectum & ratio eius non est id, quod dicitur de alio, sed id, de quo proprietates demonstrantur. Praeterea probatur. Nam resolutio Theologiae non sistit in aliquo attributo, ergo. Antecedens probatur. Nam quocunque attributo cognito resolutio tendit in quod quid est Deus.

¶ Quarta conclusio. Ratio formalis specifica obiecti fidei non potest esse formaliter specifica Theologiae. Haec conclusio in omni opinione vera esse debet. Hoc enim significat ratio formalis specifica cuius habitus, per quod habitus specificatur. Si ergo esset eadem ratio specifica utriusque habitus, scilicet fidei, & Theologiae, non poterat alter ab altero specificè differre. Hanc conclusionem latius explicatam inuenies in nostris commentarijs super 2. 2. q. 1. ar. 1. dub. 2.

¶ Sed sit iam quinta conclusio. Subiectum Theologiae idem est, quod fidei, scilicet Deus sub ratione deitatis. Hanc probat D. Thomas, & tenet in hoc articulo, ut patet in ratione conclusionis primae. Sed aduerte, q. D. Thomas iam in isto articulo non agit de obiecto formali, aut de ratione formali obiecti Theologiae, per quam per se primo specificatur. Nam si haec esset Deus in quantum Deus est, eiusdem speciei esset lumen gloriae, fidei, & Theologiae: sed agit de subiecto Theologiae: quo nomine significatur obiectum de quo habetur scientia vel etiam assensus ex habitu primorum principiorum. Et tale obie-

ctum de quo siue subiectum scientiae, idem est, & debet esse respectu principiorum & respectu ipsius scientiae, ut patet inductiue in omnibus scientijs. Id quod ita verum esse patet. Quoniam iam D. Thomas in articulo 3. ostenderat, unitatem Theologiae ex unitate obiecti secundum rationem formalem, quae est diuina reuelatio, desumendam esse. Quod nos illic satis explicauimus, ergo aliquid aliud intendit in hoc articulo determinare, quam de obiecto formali specificante Theologiam: quod iam diximus esse virtualiter reuelatum. Ac propterea D. Thomas in hoc articulo de subiecto inquit huius scientiae, quod non est obiectum quomodolibet, sed est obiectum, de quo sub aliqua ratione formali aliquid dicitur, siue demonstratur in scientia. Et hoc constat in nostra Theologia esse Deum principaliter & per se. Reliqua vero quae veniunt in considerationem Theologiae, neque sunt obiectum formale, neque materiale tanquam subiectum scientiae, de quo intendit aliquid scire tanquam de aliquo qualiter ordinabili ad Deum. Et hoc ipsum insinuat in argumento sed contra ex significatione nominis Theologiae, quae dicitur sermo de Deo. Vnde colligitur, quam extra chorum canere videantur inuestigantes alias formalitates de subiecto Theologiae.

¶ Ad argumenta in oppositum ex dictis facile responderetur.

¶ Ad primum responderetur, q. vnū alteri adaequari dupliciter potest intelligi. Vno modo aequalitate Arithmetica. Sicut duo corpora sunt equalia, quia ambo habent tot palmos, aut digitos quantitatis, & duo numeri aequantur, quia habent tot unitates. Altero modo dicitur aliquid alteri adaequari aequalitate quadam proportionis. Et hoc contingit, quando illud, quod dicitur aequari, consideratur secundum aliquam rationem assimiliari alteri, cuius metam non transcendit, & non secundum omnem rationem. Et ita solemus dicere, q. dispositiones accidentales adaequantur formae generandi: & tamen constat, q. illa forma est substantialis, & excedit dispositiones accidentales in ratione effendi. Dicimus ergo, q. nostra Theologia adaequatur subiecto, de quo agit, secundum aliquam rationem formalem

malem reuelationis, scilicet, quia considerat omnia, quæ sunt virtualiter reuelata in principijs per se, & immediatè reuelatis de ipso Deo, ut quod sit trinus & vnus &c. non tamen requiritur pro isto statu, ut ad finem huius intenti perueniat, ita ut non sit aliquid aliud virtualiter reuelatum, quod quod à Theologo cognoscitur. Nam etiam Arithmeticus nullus est ita perfectus, ut cognoscat omnes conclusiones, quæ virtualiter continentur in principijs. Vide D. Thomam infra q. 12. ar. 1. ad quartum argumentum.

¶ Ad secundum argumentum concedo antecedens, & nego consequentiam. Et ad probationem respondetur, quod etiam in hac vita, licet non perfectè, & distinctè cognoscamus quidditatem Dei: tamen non solum per reuelationem, sed etiam ex effectibus cognoscimus aliqua, quæ pertinent ad quidditatem Dei. Ut quod Dei essentia sit suum esse, quod sit purus actus, quod sit trinus in personis & vnus in substantia. Vnde ex hac cognitione & metaphysicus & Theologus possunt habere scientiam de Deo. Ad primam confirmationem negatur maior. Et ratio differentie est. Quia species desumuntur à rebus sensibilibus. Et ideo solum habent representare sensibilia. Secundario vero & quasi in ænigmate representant res abstractas à materia. Quarum iam supposita cognitione, quod sint, & quodammodo quid sint, siue naturaliter, siue supernaturaliter, deinceps per discursum habetur scientia, vel metaphysica, vel Theologica. Quam tamen Theologiam fatemur esse imperfectam pro isto statu. Sed in patria erit perfectissima, quando subiectum illius lumine gloriæ cognoscetur.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod illa sententia Capreoli nunquam mihi placuit. Sed tamen illa admissa respondent aliqui, quod species intelligibiles possunt dupliciter ordinari. Vno modo respectu obiecti, quod adæquatè & per se representant. Altero modo respectu illorum, ad quæ inadæquatè & secundario se extendunt. Vnde sicut in prima ordinatione specierum consistit ratio scientiæ respectu obiecti adæquatè ita dicunt, quod in secunda coordinatione specierum consistit ratio scientiæ Theologiæ, & volunt confirmare ex

A D. Thom. in 2. 2. q. 173. arti. 2. dicente, quod ex ordinatione specierum in phantasia, & intellectu Prophetæ procedit lumen prophetiæ ad cognoscenda diuina. Et etiā in 3. par. q. 11. ar. 4. & q. 12. ar. 4. docet, quod Christus dominus utebatur speciebus inferioribus per scientiam infusam, quæ illis præstantior erat. Sed profecto hæc testimonia D. Thomæ non probant, quod ipsa specierum collectio habeat rationem scientiæ: quin potius in Christo dño ponit habitum scientiæ infusum distinctum ab speciebus ordinatis. Et in prophetis ponit lumen, ut principium intelligendi.

¶ Ad tertium argumentum negatur consequentia. Quia D. Thomas docet de veri. q. 14. arti. 8. ad 16. quod non opus est, ut scientia consideret omnia, quæ possunt enunciari de suo subiecto. Multa enim enunciantur de ente mobili, quæ non cadunt sub physica. Quia illa non manifestantur per principia scientiæ physiciæ. Quod si quis roget. A quo ergo scientia limitatur, ut eius consideratio non se extendat ad omnia, quæ dicuntur de subiecto? Respondetur, quod limitatur à ratione formali sub qua ipsorum principiorum. Atque ita virtualis reuelatio obiecti Theologici limitatur ex reuelatione formali & immediata principiorum, ut non ad plura se extendat, quam ad ea, quæ sub lumine virtualis reuelationis apparere possunt.

¶ Respondetur secundò, quod extensio aliquius scientiæ ad plura vel pauciora dupliciter potest considerari. Vno modo quantum est ex parte rationis formalis & luminis. Et sic omnis scientia se potest extendere ad singula, quæ sub illa ratione formali possunt obijci. Sicut potentia visus potest se extendere ad videndum quamlibet speciem coloris etiam creabilem de nouo. Atque ita nostra Theologia ad infinitas conclusiones sigillatim se potest extendere, si tamen in infinitum multiplicabiles sunt, sicut proportionales numerorum in Arithmetica & Musica. Altero modo potest considerari ex parte subiecti, & sicut de facto inuenitur in addiscentibus. Et sic nulla Theologia se extendit, nisi ad limitatas, & finitas conclusiones.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod Deum esse præambulum, est ad Deum esse

esse trinum & vnum. Et sicut natura præsupponitur ad gratiam, & intellectus ad fidem, & rursus gratia, & fides perficiunt naturam, inde prouenit, vt Theologus consideret de subiecto suo an est per demonstrationes, quæ naturaliter haberi possunt. Non quia tales demonstrationes ad ipsam Theologiam per se pertineant, & ab ipsa eliciantur: sed tanquam ad dominam imperantem, & iudicantem, quomodo conueniant, neque repugnent principiis fidei, & si in aliquo deficiunt, corrigit Theologia, & perficit.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, qd licet proprium sit scientiæ acquisite præsertim in hac vita cognoscere Deum in suis effectibus. Nihilominus ex illis colligimus, & qd Deus est, & quid est quantum ad aliqua. Vnde rursus philosophamur, & attributorum Dei rationem reddimus, & ostendimus, qd sit immutabilis, & æternus, & qd habeat liberum arbitrium. Tamen etiam Theologia, quæ scientia est virtualiter reuelata ratione principiorum ex effectibus Dei saluatoris colligit magis distinctam cognitionem ipsius Dei circa an est, & quid est secundum ordinem, qui supra totam naturam relucet in effectibus gratiæ. Vnde prouenit, qd merito Theologi explicant dictum Apostoli ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quod inquirentibus se remunerator est, non quatenus Deus solus cognoscitur, vt author naturæ, sed vt est quoddam principium ordinis supernaturalis gratiæ, & remunerationis supernaturalis, quæ reuera consistit in aperta visione Dei: Quamuis enim idem Deus sit, qui ex naturalibus effectibus demonstratur esse: tamen ipsum esse Dei eminentiori modo cognoscitur, vt est principium gratiæ, quam vt est principium naturæ. Sicut eminentiori modo cognoscitur vt finis supernaturalis adipiscendus supernaturalibus actionibus, qd vt est naturalis finis omnium rerum, ad quæ vniuersæ res proprijs & naturalibus actionibus ordinantur. Vnde ad argumentum negatur consequentia. Quia subiectum, de quo Theologia aliquid demonstrat, ipse Deus est secundum se, quamuis ad cognoscendum an Deus sit, & aliquo modo quid sit, vtamur effectibus naturalibus, vel

A supernaturalibus, sicut dicit D. Tho. in solutione ad primum.

¶ Ad sextum argumentum patet iam ex dictis in quarta, & in quinta conclusione, in quibus ostendimus, quomodo obiectum formale fidei differat ab obiecto formali Theologiæ, & nihilominus vtriusq; subiectum idem est, scilicet Deus. Quia nomine subiecti intelligitur obiectum de quo aliquid consideratur in scientia, & non intelligitur ratio formalis, sub qua consideratur. Et per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad septimum optimè responsum est ibidem. Ad replicam respondetur negando antecedens. Nam Theologia de ipso Deo immediatè considerat aliquas proprietates, quæ consequuntur ad ipsius esse, prout cognoscitur principium ordinis gratiæ. Reliqua vero omnia considerat non vt partes per se pertinentes ad ipsum Deum, sed quatenus aliquo modo ordinabilia sunt ad ipsum Deum, vt principium & finem gratiæ, vt in solutione ad secundum insinuat D. Thomas.

¶ Ad octauum argumentum respondetur, qd omnia de quibus per se primo est scientia Theologica, pertinent ad Deum, tanquam proprietates, quæ consequuntur ex principiis reuelatis, vt v.g. supposito, qd spiritus sanctus procedit à patre & filio, optimè concluditur, quod non procedit per actionem intellectus, sed voluntatis, & multa alia similia, de quibus nunc non est dicendum per singula. Alia vero sunt, quæ demonstrantur in hac scientia, quæ per se secundo pertinent ad subiectum illius, & hæc neque sunt Deus, neque partes subiecti, quales nullas habet ipse Deus. Licet enim sit in tribus personis, non est tamen sicut genus in speciebus, aut aliquid commune abstractum, sed vt aliquid singularissimum & perfectum, quod est in tribus personis. Sed sunt effectus ordinis supernaturalis, qui referuntur ad Deum, vt ad principium ordinis gratiæ. Vt sunt sacramenta, & sacræ literæ, dispositiones hominis ad gratiam. Alia vero sunt, quæ quamuis secundum se sint ordinis naturalis, neque sint effectus Dei, vt est principium ordinis supernaturalis: tamen sunt ordinabilia ad finem supernaturalem, & hac ratione

ne considerantur à Theologo. Et tunc re-
spondetur ad sequelam, non esse eandem
rationem de singulis scientijs. Quoniam
non omnia, quæ tractantur in vna scientia
sub certa ratione formali, possunt ad aliam
pertinere sub illius formali ratione. Ut
v.g. q. triangulus habeat tres angulos æqua-
les duobus rectis nulla ratione potest per-
tinere ad Physicam aut Musicam.

¶ Ad nonum argumentum iā diximus
in secunda conclusione. Nam & ipsius
Christi tandem consideratio reducitur ad
Deum. Iuxta illud Apostoli. 1. ad Cor. 3.
Omnia enim vestra sunt, vos autem Chri-
sti, Christus autem Dei. Quamvis enim
Christus dominus sit proximum principiū
nostræ salutis, non tamen est primum prin-
cipium effectuum ordinis gratiæ, nisi in
quantum Deus. Quoniam Deus erat in
illo mundum reconcilians sibi. Neque rur-
sus Christus est vltimus finis nostræ beati-
tudinis in quantum homo, sed in quantum
Deus. Consistit enim nostra beatitudo in
visione immediata Dei, sicut etiam &
animæ Christi beatitudo in eadem visione
Dei consistit.

¶ Ad confirmationem respondetur, q.
articuli humanitatis reducuntur ad articu-
los diuinitatis. Est enim ipse Deus salua-
tor, & ad effectum humanæ salutis ordina-
tur ipse Christus in quantum homo ab ip-
somet saluatore, in quantum est Deus.

¶ Respondetur secundò, quòd omnes
articuli, quos dicimus humanitatis, cate-
nus pertinent ad fidem, quatenus in illis
est aliquid æternum, quod fides conside-
rat, & credit, videlicet, quòd filius Dei est
incarnatus, q. filius Dei est natus, & mor-
tuus &c.

¶ Ad secundam confirmationē respon-
detur, quòd Christus non est subiectū pri-
mariū & per se primum sacrarum litera-
rum, nisi in quantum est Deus. Sicut etiā
est obiectum, & subiectum fidei, & salua-
tor hominum, ac remunerator. Sed quo-
niam salutem hanc humani generis Deus
efficit mediāte merito, & ministerio Chri-
sti, in quo ipse Deus plurimum voluit glo-
rificari, ideo maxima pars scripturarū per-
sonat Christum. Ipse tamen Christus est
primus effectus & potissimus Dei salua-
toris.

¶ Ad vltimum argumentum responde-
tur, nego antecedens: imò salus nostra po-
tius est finis fidei proximus, quàm ipsius
scientiæ Theologiæ, quæ per se primò in
contemplatione veritatis consistit, & con-
sequenter quodammodo dirigit ad salutē,
dum sumus in via. Caterum directio in
vitam æternam pertinet ad fidem, quæ per
charitatem operatur.

¶ Ad locum vero D. Thomæ, quem ad-
duximus ex quaest. 4. in prologo sententi-
arum respondetur, quòd D. Thomas illic
sequebatur opiniones vulgares scholasti-
corum.

¶ Respondetur secundò, quòd ibi non
loquitur de subiecto Theologiæ, sed de ob-
iecto quomodolibet possit cadere sub ra-
tione diuinæ reuelationis, & huiusmodi
sunt multa singularia & contingentia. At
vero in hoc articulo loquitur de proprio
& per se subiecto Theologiæ.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum sacra doctrina sit argu-
mentatiua?

Prima conclusio. Sacra doctrina non ar-
gumentatur ad sua principia probanda, quæ
sunt articuli fidei. Ratio huius est. Quia neq;
aliæ scientiæ argumentantur ad sua principia
probanda.

¶ Secunda conclusio. Sacra doctrina ar-
gumentatur contra negantes quædam prin-
cipia, si aduersarius alia principia concedit.
Ratio huius est. Quia quamvis in alijs scien-
tijs humanis, quæ sunt inferiores, non ar-
guatur contra negantes quodlibet prin-
cipium: tamen quæ suprema est inter illas, vt
Metaphysica argumentatur ex vno principio
concesso contra illos, qui aliud negant, ergo &
Theologia, quæ omnibus supereminet, simile
officium facit.

¶ Tertia conclusio. Contra negantes vni-
uersa principia fidei non argumentatur Theo-
logia ad probandum ipsa principia, sed soluit
contrarias rationes, quæcū sint contra certam
veritatem solubiles sunt.

¶ Quarta conclusio in solutione ad secun-
dum

dum. Proprium est maxime sacre doctrinæ argumētari ex autoritate. Et ratio est. Quia principia huius doctrinæ per reuelationem habentur, ergo oportet, quod credatur auctoritati eorum, quibus reuelatio facta est. Ex quo sequitur, quod sacra doctrina auctoritatibus canonicæ scripturæ vitur propriè ex necessitate argumentando.

¶ Quinta conclusio ibidem. *Auctoritatibus aliorum doctorum Ecclesiæ vitur Sacra Theologia, quasi ex proprijs arguendo, sed probabiliter. Ratio huius est. Quia fides nostra, quæ versatur circa principia Theologiæ innititur reuelationi Apostolis & Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, ergo auctoritatibus aliorum doctorum non vitur necessario concludendo intentum. Et ratio potest esse. Quia illorum auctoritatem non potest reducere ad prima principia ipsius Theologiæ.*

¶ Sexta conclusio ibidem. *Sacra doctrina etiam ratione humana, & philosophorum auctoritatibus interdum vitur quasi extraneis argumentis & probabilibus. Ratio huius est. Quia gratia non destruit, sed perficit naturam. Vnde oportet, quod naturalis ratio subseruiat fidei, sicut & naturalis inclinatio voluntatis obsequitur voluntati. Hactenus ex D. Tho.*

Prologus auctoris super istum articulum.

Circa istum fecundissimum articulum plurima grauissimaq; dubia, & digna, quæ à diligenti Theologo examinentur, sese offerunt. Quæ omnia si pro materiæ latitudine sigillatim discutienda essent, librum integrum componere oportebat. Id quod diligenter quidem & eruditissimè præstitit præceptor meus frater Melchior Cano in libro, cui titulum inscripsit de locis Theologicis.

¶ Mihi vero ea erit seruanda methodus in huius articuli examinatione scholastica, vt nihil prætermittam eorum, quæ ad intelligentiam Theologicæ argumentationis secundum suas partes pertinere videbantur. Nec tamen ita ad singularia descendam, vt speciales materias, quæ in alijs

A locis D. Thomæ opportunius pertractantur, anteuertam. Vt v. g. de auctoritate Pape, & Concilij, & Ecclesiæ, & alijs similibus in particulari, & exactè non est hic differendum, vbi agitur de modo & forma argumentandi secundum communes rationes locorum, quorum in sacra Theologia est vsus. Sed nihilominus exempli causa non poterimus omnino effugere, quominus aliqua in particulari documenta proferamus.

Ante omnia igitur prius quam de differentia locorum argumentandi in sacra Theologia dicamus operæ pretium erit circa literalem intelligentiam conclusionum huius articuli quædam animaduertere.

¶ Primum omnium D. Thomas dum quærit in communi, an sacra doctrina sit argumentatiua, non respondet in corpore articuli directè, sed præsupposito, quod sit argumentatiua ex testimonio ad Titum 1. quod in argumento sed contra citauerat, vbi de episcopo dicitur, vt potens sit exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt arguere, statim processit ad explicandum capita locorum argumentandi in sacra doctrina.

Debitur ergo primo circa prædictam conclusionem, quam D. Thom. præsupponit, an sacra doctrina, siue Theologia sit argumentatiua? Hoc dubium moueo, non quia argumenta in oppositum multum momenti afferant: siquidè & D. Thomas duo facillima attulit, sed vt ostendā, quàm sit certum, sacram doctrinam esse argumentatiuam, & quàm sit pium huiusmodi argumentis Theologum operam dare.

¶ Sit ergo certa conclusio. Sacra Theologia est argumentatiua. Probatum primo ex definitione ipsius. Quia sacra doctrina est vera scientia, quæ ex principijs reuelatis procedit, ergo est argumentatiua. Probatum consequentia. Quia omnis scientia est argumentatiua. Probatum secundò ex illo 2. ad Timotheum 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, &c. Probatum tertio exemplis. Primo Christi domini Theologorum omnium magistri, qui sapè ex sacris literis argumentabatur contra repugnantes doctrinæ suæ. Occurrit exemplum, quando

quando Christus dominus dixit Luce 6. ad Phariseos. Neque hoc legistis, quod fecit David, cum esurisset ipse & qui cum illo erant, quomodo intrauit in domum Dei, & panes propositionis sumpsit & manducauit. Ex quo testimonio conuincere illos voluit, licitum esse absque violatione sabbathi spicas manibus conficere, ut esurientes comederent. Item Matth. 19. tentantibus eum Phariseis, ac dicentibus, si licet homini dimittere uxorem suam quacunque ex causa, respondit. Non legistis, quia qui fecit ab initio, masculum & foeminam fecit eos, & dixit. Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit uxori suæ. Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. Ecce ex loco scripture argumentatus est ad probandum non esse licitum, dimittere uxorem quacunque ex causa. Et Matth. 21. dixit eisdem. Nunquam legistis in scripturis. Lapidem, quem reprobauerunt edificantes &c. Et iterum ibidem. Nunquam legistis, quia ex ore infantium & lactentium perfecisti laudem? Ex quibus locis argumentabatur, se esse Messiam. Hoc ipsum Apostoli sæpè fecerunt, ut patet in Actibus Apostolorum, & ex suis canonicis epistolis, in quibus sæpè argumentantur, & ex vno aliud inferunt. Quorum exempla cuique legenti facile occurrunt. Hoc ipsum officium & sanctæ Ecclesiæ doctores ad Ecclesiæ edificationem sæpissimè fecerunt, ut patet, tum in illorum exhortationibus, tum etiam in scriptis contra varios hereticorum errores. Vbi multis modis argumentantur ex sacris literis, ex Ecclesiæ traditionibus & etiā auctoritate eorundem doctorum. Augustinus enim Cyprianum, & Hieronymum, & Ambrosium citat. Sæpè etiam humanarum disciplinarum usum, & philosophorum auctoritatem non reijciunt. Atque in hunc modum verificatur quod Augustinus dicit lib. 4. de trin. cap. 1. quod huic sacræ scientiæ tribuitur, ut per eam fides saluberrima gignatur, nutriatur, defendatur, & roboretur, & quod eam proprio vocabulo Apostolus appellauit scientiam. Est igitur tam certa conclusio, ut oppositum non dubitem erroris damnare.

D Vbitur secundò, an prima conclusio articuli sit vera? Et videtur quod

A non sit vera, imò quod sit contradictio in litera D. Thomæ. Nam quod sit futura communis resurrectio mortuorum articulus fidei est, & tamen Apostolus. 1. ad Corin. 15. argumentatur ad ostendendam communem mortuorum resurrectionem ex eo, quod Christus resurrexit, ergo doctrina sacra argumentatur ad sua principia probanda: & D. Thom. perperam attulit testimonium Apostoli, ut concluderet, quod sacra doctrina non argumentatur ad sua principia comprobanda, imò ex isto testimonio oppositum conuincitur: siquidem ex vno principio fidei aliud principium concluditur.

B Arguitur secundò, principia nostræ fidei sunt euidenter credibilia, ut latè ostenditur in 2. 2. q. 1. ar. 5. ergo sunt argumenta, quibus ostendatur esse euidenter credibilia: quæ argumenta plurima retulimus in 2. 2. vbi supra, ergo Theologia argumentatur ad sua principia probanda.

C Arguitur tertio. Quoniā ipse D. Thomas in Summa contra gentes nostræ fidei dogmata plurimis rationibus etiam naturalibus persuadet. Ut v. g. quod sit resurrectio mortuorum, quod sit possibile videre Deum sicuti est, & alia multa, ergo.

D Arguitur quarto. Hec est necessaria consequentia, Christus resurrexit, ergo Christus mortuus est, ergo potest Theologus vnum principium efficaciter ex alio probare.

E Ad hoc dubium respondetur breuiter, & sit prima conclusio. Theologia non argumentatur ad probandum sua principia efficaciter necessario concludendo, neque à priori, neque ab effectu. Hæc conclusio patet ex ratione D. Thomæ. Et confirmatur. Quia si re vera sunt principia ipsius scientiæ non potest scientia illa ab alijs incipere, alioquin iam non essent principia scientiæ. Et si quis obijciat, quod physicus potest incipere ab effectibus, quos per sensum percipit ad ostendendum esse principia ipsorum effectuum, ergo etiā in Theologia poterunt principia saltem à posteriori efficaciter probari. Respondetur quicquid sit de antecedenti, nego consequentiam. Non enim est eadem ratio. Quoniā effectus naturales, præsertim qui ad sensum patent, possunt sufficienter ostendere

re sua naturalia principia. Quoniam est proportio inter effectus & causam ipsorum, naturali lumine cognita. At vero respectu principiorum Theologiæ, quæ sunt de Deo quatenus est author gratiæ supra totum naturæ ordinem, non sunt aliqui effectus nobis evidentes, qui proportionem habeant & necessariam connexionem cum ipsis primis principiis. Ac propterea neque à posteriori possumus evidenter probare sacra Theologiæ principia.

¶ Sit secunda conclusio. Ad sacra Theologiam pertinet non solum explicare sua prima principia, sed etiam probabiliter ostendere esse vera, & evidenter credibilia esse demonstrare. Cuius rei exemplum habes in commentariis super 2. 2. supra, ubi adduximus plurima argumenta, quibus euangelica doctrina demonstratur evidenter credibilis, & huiusmodi argumenta non solum conducunt ad inducendum infidelem ad fidem, sed etiam ad remouendas tentationes fidelis, quibus interdum impugnatur contra fidei veritatem. Neque hoc est contradictum Ambrosij lib. 1. de fide cap. 5. ubi ait. Tolle argumenta, ubi fides quaeritur, quia huiusmodi argumenta non inducuntur tanquam ratio credendi, sed tanquam ratio destruens argumenta falsa, quibus aliquis tentatur, ut discedat à fide. Aufferitur enim illi infirmo scandalum, ne discedat à fide.

¶ Tertia conclusio pro intelligentia secundæ conclusionis D. Thomæ. Quando sacra Theologia argumentatur contra negantes quædam principia, si concedunt alia, procedit interdum non solum probabiliter, sed etiam necessaria consequentia. Ut v. g. aduersus Iudeos, qui admittunt vetus testamentum, fiunt argumenta necessaria ex suppositione veteris testamenti, quibus concluditur, iam Messiam aduenisse, vetusque testamentum adimpleuisse. ¶ Et si aliquis dicat. Quare ergo non conuertuntur omnes Iudei? Respondetur cum Apostolo. 2. Corin. 3. quod velamen positum est ante faciem eorum, dum legitur Moyses. Cum ergo D. Thomas in secunda conclusione inquit, quod sacra doctrina argumentatur contra negantes quædam principia, non intelligit de argumentatione solum probabilis. Nam isto pacto etiam argumetur

A contra negantes principia vniuersa, quod D. Thomas in tertia conclusione negat, in qua pariformalocquitur, atque in secunda. Intelligit ergo in utraque conclusione de argumentatione non solum probabili, sed necessaria.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur, quod argumentatio Apostoli potius est ad infideles, & negantes resurrectionem mortuorum, quam ad fideles. Ait enim.

B Si Christus prædicatur, quoniam resurrexit à mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quod resurrectio mortuorum non est? Ecce ubi vnum articulum fidei concedebant, scilicet, quod Christus resurrexit, alterum vero negabant. Et ideo Apostolus ex resurrectione Christi, & alijs, quæ admittebant, argumentatur ad resurrectionem mortuorum comprobendam non solum ex concessis, sed etiam ex prophetia C Osee 13. quasi deducendo ad inconueniēs, quod si non esset resurrectio mortuorum nunquam adimpleretur prophetia, quæ dicit. Absorta est mors in victoria. ubi est mors victoria tua? ubi est mors stimulus tuus? Etenim si mortui non resurgunt, mors in æternum vinceret. Ceterum consequentia illa, quam Apostolus facit concludens, quod si Christus resurrexit, & nos resurgemus, non est evidēs lumine naturalis, sed est evidenter credibilis ex suppositione. scilicet. quod Christus, qui est caput & redemptor hominum, resurrexit. Neque D. Thomas perperam attulit testimonium Apostoli ad probandum, quod sacra doctrina non argumentatur ad sua principia probanda. Quoniam quamuis resurrectio mortuorum sit principium Theologiæ, tamen argumentum fiebat ad illos, qui negabāt huiusmodi principium. Attulit etiam D. Thom. hoc exemplum, ut nos doceret similiter argumē-

E tari.

¶ Ad secundum argumentum respondetur non militare contra primam conclusionem. Quoniam illa non negat, ea, quæ sunt fidei, probari posse secundum communem rationem credibilis, sed simpliciter per Theologiam probari negat. Ceterum secundum rationem communem D. Thomas docet. 2. 2. q. 1. ar. 4. ad secundum argumentum, quod ea, quæ sunt fidei, possunt esse visa sub ratione communi credibilis.

¶ Ad

¶ Ad tertium argumentum respondetur, q^d D. Tho. in summa contragentes nō intendit, demonstrationes facere eorum, quæ sunt fidei, sed persuasiones vehementes, q^d sint possibilia, nec rationi naturali repugnantia.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, q^d eiusmodi consequentiæ in quibus vnus articulus ex alio pōt colligi, sunt inutiles argumētationes, nisi fiāt ad eos, qui negant vnum principium, & concedunt aliud. Quare simpliciter loquendo Theologia non argumentat ad probāda sua principia. Hæc de ista difficultate.

¶ Circa tertiam conclusionem articuli notandum est, q^d cum omne argumētum intellectū conuincens debeat procedere ex veris & per bonam consequentiam, necesse est, vt dupliciter Theologus argumēta facta contra fidem dissoluat. Vno modo negando antecedens, altero modo negando consequentiam. Sed adhuc dupliciter potest negare antecedens vel consequentiam. Vno modo ex proprijs Theologiæ, non quidem scitis, sed creditis, vt v.g. si q^s obijciat cōtra fidem trinitatis, q^d nulla res eadem numero est plures hypostases, & tunc Theologus respondeat, nego antecedens, imo Deus est vna substantia numero & tres hypostases. Altero modo potest respondere ex scitis vel simpliciter, vel quantum ad aliquid, vt si v.g. ad eandem obiectionem respondeat Theologus, nego antecedens, si res illa sit infinita essentia, vel infinita substantia. Tunc respondet ex scitis non simpliciter: neque enim scit, sed credit, q^d res infinita sit plures hypostases, sed scit, non repugnare intellectui, q^d essentia illimitata sit in pluribus suppositis. Atq; ita saltem dubiam facit obiectionem, vt nō certo concludat. Porro si alius obijciat cōtra mysterium eucharistiæ in hunc modū. Accidētis esse, est inesse, ergo si accidētia sunt in hoc sacramento, sequitur, q^d insunt substantiæ. Tunc respondebit Theologus ex scitis, q^d accidētis esse non est formaliter actu inesse, sed in aptitudine. Quæ propositio scita est, quamuis non ex proprijs principijs Theologiæ. Tamen Theologus ex proprio officio vtitur alijs scientijs, tanquam ancillis ad dissoluendum obiectiones proprijs principijs contrarias. Dicen-

A dum ergo, quod primi generis solutiones non sunt Theologales: sed cuiusvis fidelis est sic respondere. At vero solutiones reliquæ Theologales sunt, quæ procedūt ex scitis vtrolibet modo.

¶ Rursus etiam in negatione consequentiæ dupliciter potest responderi. Vno modo negando absolutē quamlibet cōsequentiam in qua aliquid contra fidē infertur, ita vt respondēs nullam rationem reddat, vel defectum consequentiæ assignet, & talis responsio cuiuslibet Christiani est. Altero modo poterit quis respondere assignās aliquā differentiam cōparationis, vel defectū cōsequentię ostendens, & talis respōsio ad Theologi munus spectat, vt si v.g. obijciat aliquis cōtra mysterium trinitatis. Hæc est bona consequentia omnis homo generat, Petrus est homo, ergo Petrus generat: ergo & ista est bona cōsequentia. Oīs Deus generat, filius est Deus, ergo filius generat. Tunc Theologus respondebit, q^d istæ consequentiæ nō sunt similis formæ, & assignabit instantiam. Oīs motus est actio, passio est motus, ergo passio est actio. In qua antecedens ab omnibus cōcedit, & cōsequens negat. Ac proinde sicut philosophus naturalis, aut metaphysicus tenebit rñdere ad hanc tertiam consequentiā, & dicere, q^d nō est similis primæ propter aliquē Logicalē defectū: sic etiā & Theologus respondebit, q^d secunda consequentia nō est similis primæ, & assignabit eundē defectū, quē philosophus, vel certē alium similem iuxta prioristicā resolutionis regulas. De quibus modo nō est dicēdum per singula.

¶ Iam vero ad ea, quæ grauiora sunt accedendū nobis est, videlicet, vt circa quartā, quintā, & sextā cōclusiones D. Tho. in quibus differentia locorū, ex quibus Theologus argumenta deducit, à D. Tho. proponitur, potissima dubia, quæ sese possunt offerre diligenter examinemus.

¶ Principio pro nouitijs Theologis dicendum nobis breuiter est, quid sit locus Theologicus, & quotuplex sit locus Theologicus. Est igitur locus Theologicus sedes quædā & caput, vnde Theologus argumenta desumit. Neq; in huius diffinitionis explicatione plurimū immorandū est. Qm̄ sicut in alijs humanis scientijs sunt suæ cuiq; capita & principia argumentorum, quæ

quæ secundum artem dialecticam disponunt. Id quod Aristoteles in Topicis fecisse videtur proponens communes locos, ex quibus omnis argumentationis forma ad omnem disputationem inueniretur. Ad hunc ergo modum & nos præsupponentes, quæ ex dialectica communia sunt omnibus disciplinis, (cuius ignorantiam multis Theologis aliis diligentissimis plurimum nocere video) quosdam locos Theologiæ proprios proferimus quasi promptuaria quædam, ex quibus Theologus necessarias argumentationes ad confirmandam veritatem, & refellendam falsitatem facile depromat. Huiusmodi autem locorum diuisio iuxta doctrinam D. Thomæ in prædictis conclusionibus tribuenda est. Nam ad tria capita reduxit arguendi locos quibus Theologus uti possit.

¶ Primum caput est autoritas sacræ scripturæ. Ac proinde primus locus, & potissimus argumentandi Theologo est ex autoritate sacræ scripturæ. Cuius rationem D. Thomas reddit in solutione ad secundum argumentum. Quia principia huius doctrinæ per reuelationem habentur, ac proinde Theologia, tanquam ex maxime proprio loco procedit ex autoritate scripturæ canonicæ. In qua ea, quæ ad fidem pertinent sacris scriptoribus reuelata continentur.

¶ Secundus locus argumentandi Theologo est ab autoritate aliorum doctorum Ecclesiæ, unde Theologus (inquit D. Tho.) probabiliter argumentatur.

¶ Tertius locus, quo Theologus quasi extraneo utitur est humana ratio, & philosophorum autoritas. Ex quibus probabilia argumenta deducit. Hec habemus ex D. Tho. At vero recentiores Theologi distinctionis gratia, & ut exactius discipulos erudirent, maiorem horum locorum numerum proferunt. Inter quos diligentissimè, ac cum mirabili eruditione præceptor meus Cano in hac parte supereminere videtur. Numerat itaque ille decem capita Theologicarum argumentationum. Ex quibus Theologus pro rerum opportunitate procedit.

¶ Primus locus est autoritas scripturæ sacræ, quæ libris canonicis continetur.

¶ Secundus locus est, traditio Apostolica, quæ quamuis scripta non sit, tamen doctrina est, quæ ab ipso Christo & spiritu

A sancto per Apostolos de aure in aurem ad nos usque transisse creditur. Et idcirco huiusmodi traditiones viuæ vocis oracula recte dici possunt.

¶ Tertius locus est autoritas Ecclesiæ.

¶ Quartus locus est autoritas concilij generalis.

¶ Quintus est autoritas Ecclesiæ Romanæ, in quo etiam includitur autoritas summi Pontificis.

B ¶ Sextus est autoritas sanctorum patrum Ecclesiæ doctorum.

¶ Septimus est autoritas scholasticorum Theologorum, quibus adiungitur autoritas iuris Pontificij peritorum.

¶ Octauus est naturalis ratio, quæ in omnibus disciplinis naturali lumine inuentis sese exercet.

¶ Nonus locus est autoritas philosophorum naturalium, quibus adiungitur autoritas Cæsarei iuris consultorum, qui veram philosophiam moralem profitentur.

C ¶ Decimus & vltimus est humana historiarum autoritas, siue per authores fide dignos scriptæ, siue maiorum relatione traditæ.

¶ Sed rogas, quid est in causa, quare D. Tho. illa tantum tria capita commemorauit?

¶ Respondetur, quod D. Thomas exempli gratia illa tria posuit, ad quæ nihilominus & decem numerata reduci poterunt. Quoniam ad autoritatem canonicæ scripturæ

D Ecclesiæ autoritas etiam Romanæ, & conciliorum, ac traditionum Apostolicarum firmitas reduci poterit. In his enim omnibus diuina autoritas continetur, quæ primo in sacris literis, siue in sacrarum literarum autoribus inuenitur, in quibus etiam Ecclesiæ autoritas commendatur, dum dictum est Petro. Matt. 16. Tu es Petrus, & super hanc petram edificabo Ecclesiam meam. Deinde

E ad aliorum doctorum Ecclesiæ autoritatem reduci potest, tanquam aliquid minus autoritatis scholasticorum, & philosophorum, quorum autoritas in hac parte non tanta est, atque sanctorum patrum, quos ipsi Theologi scholastici merito venerantur. Cæterum ad tertium caput, cuius meminit D. Tho. reliqua, quæ inter decem numerata sunt, facile

reducentur. En tibi quid sit locus Theologicus, & quotuplex sit.

¶ Deinceps ex prædictis locis numeratis quædam nobis deligenda sunt de quibus in

E hoc

hoc loco opportunè disputatio suscipitur. Secernamus ergo locos illos, de quibus in alijs partibus summe Diui Thomæ latius Theologi scholastici disputare consueverunt. Huiusmodi sunt autoritas traditio num Christi & Apostolorum, autoritas Ecclesiæ Catholicæ & summi Pontificis Ecclesiæ Romanæ episcopi, autoritas etiā ipsius Romanæ Ecclesiæ. De quibus omnibus in secunda secundæ quæstionē prima, articulo decimo, etiā à me abundè satis disputatum est. Ceterum ex reliquis locis non omnes specialem habēt difficultatem, vt hic & nunc prolixius versetur. Patet enim etiam non Theologis, quæ & quanta sit humanæ rationis, & philosophorum, atque historiæ humanæ autoritas. Quapropter circa huiusmodi neque libet, neque licet in præsentia immorari. Totā igitur nostra disputatio legitime nūc impendetur, atque terminabitur circa tria loca Theologica pro viribus explicanda, videlicet, circa auctoritatem sacræ scripturæ & circa auctoritatem sanctorum patrum, & circa auctoritatem scholasticorum Theologorum, iurisque pontificij peritorum, quæ ex parte circa Theologia verfant. Vt ergo de his tribus ordinatè agamus.

Dabitur tertio in ordine commentariorum huius articuli, quid sit sacra scriptura, vtrum sit spiritu sancto inspirante, & verba dictante conscripta? Ecce quomodo iam incipimus exercere, quæ dicta sunt de sacra Theologia, quod ad eam pertinet explicare sua principia, quorum vnum est esse scripturam sacram infallibilem, quæ per Dei reuelationem ab hominibus conscripta est, & nihilominus valde vtile erit, definitionem sacræ scripturæ proponere, atque dilucidare. Vt ergo more nostro procedamus, arguitur pro parte negatiua argumētis eorum, qui, vt Hieronymus in præmio super epistolam ad Philemonem testatur, opinati sunt non semper sacros scriptores Deo inspirante scripsisse.

¶ Est igitur primum argumentum. Imbecillitas humana non potest ferre ad multum temporis spiritus sancti super eminentem illuminationē: sed huiusmodi auctores plurima scripserunt, in quibus multum temporis infumebant: ergo non est verosi-

Amile, quod continuè ab spiritu sancto agerentur. Et confirmatur. Quia plurima continentur in scripturis sacris, quæ propter sui humilitatem indigna videntur, vt à spiritu sancto dictarentur, vt v.g. quod iuniorem Tobiam canis sequutus sit in sua peregrinatione Tob. 6. Item quod in 2. epi. ad Timot. cap. 4. dicit Apostolus: penulam, quam reliqui Troade apud Carpum veniens affer tecum, & ibidem, Lucas est mecum solus, & alibi 1. ad Tim. 5. modico vino vttere propter stomachum tuum & frequentes infirmitates tuas & alia multa similia, quæ indigna videntur, vt speciali auxilio Dei scripta esse credantur.

¶ Arguitur secundò. Prædicti auctores plurima scripserunt temporalia, quorum ipsi testes oculati extiterunt, ergo ad huiusmodi scribenda non erat necessaria diuina inspiratio. Antecedens patet. Nam **C**D. Ioannes inquit cap. 19. Continuo exiuit sanguis & aqua, & qui vidit testimoniū perhibuit, & plurima alia scripsit, quæ ipse proprijs auribus audiuit à Christo, & proprijs oculis vidit, ergo ad huiusmodi superflua erat spiritus sancti illuminatio. Et Moyses plurima scripsit de exitu Israel de Aegypto, quorum ipse oculatus testis fuit. Et confirmatur ex eo, quod inquit Lucas capitul. primo. Visum est mihi **D**assequuto omnia à principio diligenter ex ordine tibi scribere optime Theophile, ergo Euangelium Lucæ non spiritu sancto inspirante atque dictante, sed (vt ipse inquit, sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt, & ministri fuerunt sermonis) humana traditione scriptum est. Et Marcus etiam testante Hieronymo in cathologo scriptorum ecclesiasticorum scripsit euangelium, sicut Petrum narrantem audierat. Ergo non Deo inspirante, & verba dictante scriptum est.

¶ Arguitur tertio. Si sacra scriptura tota spiritu sancto inspirante, & verba dictante esset conscripta, vnus & similis esset stylus loquutionis iuxta subiectam materiam. Quemadmodum Cicero-
Enianus stylus vbique agnoscitur, at vero videmus in sacris literis dictionis maximam differentiam iuxta vniuscuiusque scribentis ingenij atque linguæ proprietatem. Id quod Diuus Hieronymus super

super Isaiam obseruauit aduertens Isaiam, eo quod de semine regio esset, elegantius ceteris Prophetis fuisse loquutum. Est ergo signum, quod ipsi sacri scriptores proprio Marte saltem verba componebant.

¶ Arguitur quartò, Authores noui testamenti dum veteris testimonia proferunt non eisdem verbis referunt, quibus scripta sunt, sed seruata sententiæ veritate alijs vtuntur verbis, ergo signum est, quod in verborum compositione vnusquisque proprio Marte vtitur. Antecedens probatur ex D. Hieronymo in Isaiæ capit. 7. vbi ait, quod in multis testimonijs quæ Apostoli & Euangelistæ de libris veteribus assumpserunt non sunt sequuti verborum ordinem, sed sensum. In cuius rei testimonium adducit illud Isaiæ 7. capit. Ecce virgo concipiet, & pariet filiũ, quod citans Matthæus dixit capit. 1. Ecce virgo in vtero habebit, & pariet filium, & vbi dicebatur, vocabitur, posuit Matthæus vocabunt nomen eius. Hoc ipsum docet Euthimius super Matthæ. capit. 3. & adducit exemplum ex capit. 9. Isaiæ, quod Matthæus citat capit. 4. Terra Zabulon, & terra Neptali via maris trans Iordanem Galileæ gentium. Populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam &c. Et tamen apud Isaiam non eisdem verbis scriptum fuerat. Item idè docet Hieronymus in Amos capit. quinto. & super epistolâ ad Ephes. capit. quinto. vbi Apostolus citans illud ex Genesi. Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, non vtitur eisdem verbis. Quæ omnia confirmantur. Quoniam ipsimet Euangelistæ eandem narrantes historiam non eisdem verbis & circumstantijs vtuntur.

¶ Arguitur quintò. Quoniam Apostolus. 1. ad Corinth. 12. ait. Ceteris ego dico non dominus: si autem omnia spiritus sancti reuelatione scriberet, non dixisset. Ego dico, non dominus, sed potius vt prophete dicebant. Hæc dicit dominus. Et confirmatur ex D. Basilio libro 3. contra Eunomium. capit. penultim. vbi inter alia docet, quod spiritus non aliquando sua, aliquando quæ Dei sunt loquitur, sed omnia spiritus verba Dei verba sunt:

- A Moyses autem, & Paulus, & alij Prophetæ, quandoque ea, quæ Dei sunt, loquuntur, quandoque sua. Origenes etiam in homil. 16. super Numeros ait, sermonem Ionæ ad Ninuitas à Ionâ potius quàm à Deo prolatus fuisse. Nam per Moysen multa quidem loquutus est Deus: aliqua tamen & Moyses propria autoritate mandauit, & Ambrosius lib. 8. in Lucam cap. 16. in illud, ad duriciam cordis vestri inquit. Quæ propter fragilitatem humanam scripta sunt non à Deo scripta, & affert exemplum ex Apostol. 1. ad Corinth. 12. Vbi inquit. Præcipio non ego, sed dominus, vxorem à viro non discedere, & paulo post inquit. Ceteris ego dico non dominus. Hic ait Ambrosius, negauit Apostolus, legis esse diuinæ, vt coniugium qualecunque soluatur. Et hoc ipsum confirmatur ex 2. ad Cor. 1. 1. vbi ait Apostolus.
- B In quo quis audet, in insipientia dico, audio & ego. Ministri Christi sunt, vt minus sapiens dico, plus ego. At vero verba spiritus sancti in insipientia dici non possunt, ergo Apostolus humano spiritu ibi est loquutus.
- C

¶ Arguitur vltimo. Si omnia quæ Apostolus scripsit existunt ex diuina reuelatione, sequitur, quod summus Pontifex non possit dispensare in eo, quod bigamus fiat Episcopus. Quoniam Paulus dicit, vt sit vnus vxoris vir.

- D
- ¶ Propter hæc & similia argumenta nõ defuerunt olim, qui partem negatiuam sequuti fuerint. Inter quos notatur Erasmus in annotationibus super Matthæ. c. 2. & super cap. 1. Marci.

¶ Pro decisione veritatis aduertendum est, quod cum aliqua scriptura dicitur Deo inspirante conscripta, tripliciter potest intelligi. Primo modo, quia res ipse, de quibus scribendum est, occultæ erant scriptori, & Deo reuelante illi innotescunt. Iuxta illud Psal. 50. Incerta & occulta manifestasti mihi. Altero modo quoniam res, quæ scribitur, nota quidè erat scriptori, tamen quod animũ ad scribendũ appulerit, Deo specialiter mouente atque inspirante factum est. Ac proinde speciali quadam assistentia spiritus sancti detinetur scriptor, ne malitia aut obliuione in aliquo decipiatur. Tertio modo ita dicit scriptura reuelata siue ex reuelatione,

quoniam ipse Deus non solum res occultas scribenti reuelauit, vel ad res sibi notas scribendas excitauit, & ne erraret manu tenuit, sed etiam verba ipsa singula, quibus scriberet, suggessit, & quasi dictauit.

¶ Sit ergo prima conclusio. Sacra scriptura, de qua loquimur, ex diuina reuelatione habetur interdum primo, interdum secundo modo. Hęc conclusio certa debet esse apud omnes catholicos. Et probatur. Quia partim plurima continet supra omnem naturalem rationem eleuata, quale est mysterium trinitatis, & incarnationis, & alia plurima, partim vero quę vel experientia, vel humana ratione constare poterunt. Sed in his omnibus scriptor ipse quantumlibet diligens & attentus, nihilo minus aliquando falli poterat, aut obliuisci, ergo in omnibus illis rebus partim reuelatione, partim instigatione & assistentia sanctus affuit spiritus, ne aliqua via scriptor à veritate deuiaret. Patet consequentia. Nam vt inquit Augustinus in epistola 8 & 10. ad Hieronymum. Si in sacro quouis libro vna quaelibet falsitas reperitur, totius libri certitudo perit. Quo argumento ipsemet lib. 2. de consensu Euangelistarum capitu. 12. ostendit, Prophetarum & Apostolorum scripta nullam omnino habere falsitatem. Et confirmatur. Nam si semel admittamus, scriptorem sacrum in aliquo vno etiam leuissimo defecisse, iam arbitrandum erit, quanam sit res leuis & quanam grauis. Si autem hoc humano arbitrio relinquatur iudicandum, cuidam videbitur leue, quod graue est, ac proinde scripturarum certitudo deficit. Deinde probatur ex illo Petri in secunda canonica capitu. 1. Omnis prophetia propria interpretatione non fit, sed spiritus sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines; hoc est, ministri Dei. Item Apostolus 2. Corinth. 13. An experimentum queritis eius, qui in me loquitur Christus? Tunc est argumentum. Blasphemum esset dicere, quod Deus in aliquo vno leuissimo mentitur, ergo si spiritus sanctus locutus est per Prophetarum scripta, sequitur, quod ipse spiritus sanctus in aliquo fallit, aut fallitur, aut certe quod Propheta in nullo. Pręterea Matth. 5. inquit dominus. Donec transeat cælum & terra iota vnum, aut vnus apex nõ præ-

teribit à lege, donec omnia fiant. Ergo si vetus testamentum, aut lex Moysis neque in vno iota aut apice errat, multo minus Euangelium Christi errare poterit. Pręterea. Si quod mendacium in sacris literis leue dici potest iuxta contrarię opinionatium sermonem, maximè esset si sacri scriptores, aliquid ex proprio Marte confingerent ad laudem Dei & populi ædificationem: sed hoc ipsum Apostolus. 1. ad Corinth. 15. grauissimum esse iudicat, dum inquit. Si Christus non resurrexit, inuenimur falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus aduersus Deum, quod suscitauerit Christum, quem non suscitauit, ergo nulla falsitas potest esse leuis in sacris scriptoribus, qui vice Dei loquuntur. Et denique in vanum videmur laborare, dum testimonia scripturarum in confirmationem conclusionis adducimus. C. Quoniam aduersarij hæc eadem testimonia leuem materiam continere fortassis respondebunt. Habeamus igitur conclusionem præmissam certam secundum fidem catholicam, quam à sanctis patribus accepimus, & Ecclesia catholica magistra, & duce omnium fidelium animis indita est.

¶ Secunda conclusio. Spiritus sanctus non solum res in scriptura contentas inspirauit, sed etiam singula verba, quibus scriberentur, dictauit atque suggessit. Hęc conclusio videtur consequens ad præcedentem. Nam si relinqueretur in arbitrio scriptoris sacri, quibus verbis intellecta proferret aut scriberet, posset errare in legitima explicatione eorum, quę sibi reuelata sunt, ergo in sacris literis posset reperiri aliqua falsitas. Consequentia patet, & probatur antecedens. Quoniam humanum est, etiam si homo errorem in mente non habeat sæpè in verbis errare, atque vnum pro altero proferre. Pręterea hæc veritas confirmatur ex doctrina D. Ambrosij in proœmio D. Lucę in illa verba. Quoniam multi conati quidem sunt ordinare narrationes rerum. Vbi inquit. Conati utique illi sunt, qui implere nequiverunt. Qui enim conatus est ordinare, suo labore conatus est. Sine conatu sunt enim donationes & gratiæ Dei, quę ubi se infuderit rigare conueiunt, vt non egeat,

egeat, sed redundet scriptoris ingenium. Non conatus est Matthaeus, non conatus est Marcus, non conatus est Ioannes, non conatus est Lucas: sed diuino spiritu vbertatem dictorum rerumque omnium ministrante, sine vilo molimine cœpta cœpleuerunt. Ecce ubi inquit, quod spiritus sanctus ministravit illis vbertatem dictorum, hoc est verborum & rerum. Et confirmatur ex ipso textu. Quoniam inquit. Ordinare narrationem rerum. Quod quidem non solum est intelligere res ipsas, sed etiam orationem componere verbo, aut scripto, qua explicentur, quae intellecta sunt. Item D. Greg. in procemio moralium ca. 1. inquit. Ipse igitur Deus hæc scripsit, qui hæc scribenda dictauit. Dictare autem, verba ipsa determinare significat. Et confirmat ex Psalmo 44. Lingua mea calamus scribae velociter scribentis. Quae comparatio in hoc videtur consistere, quod sicut calamus ab ipso scribente determinatur, ut hos characteres exprimat, ita & Prophetæ imaginatio determinata verba recipit, ut verbo aut scripto proferat. Et tandem quorsum sacrarum literarum interpretes tam attente singula verba scripturae sacrae expendere, nisi eadem ab spiritu Dei dictata fuisse intelligerent? Probatum præterea. Quoniam spiritus sanctus dicitur locutus per Prophetas, loqui autem per Prophetas non solum est reuelare illis veritatem, sed eorum linguam & calamum mouere, ut sic loquantur, quatenus conuenienter reuelata proferant iuxta illud Psalm. 44. Lingua mea calamus scribae velociter scribentis. Confirmatur ex illo, quod Christus dixit Matth. 20. Non enim estis vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis. Præcesserat autem, Nolite cogitare, quomodo aut quid loquimini. Ergo sacris scriptoribus datum est quomodo & quid scriberent. Item Ierem. 36. Est elegans huius rei testimonium, ubi cum Baruch ad populum legisset librum, quem ipse scripsit dictante Ieremia & interrogantibus principibus, quomodo scripserit omnes sermones istos ex ore Ieremiae, respondit Baruch. Ex ore suo loquebatur quasi legēs ad me omnes sermones istos, & scribebam in volumine atramento. Ecce argumentum. Qui loquitur legens in libro, non

A componit verba, quae loquitur, sed ea, quae iam determinata inuenit. cū ergo Prophetæ loqueretur quasi legens in libro, iam ab spiritu sancto in eius phantasia scripta erant verba, quae loquebatur.

¶ Tertia conclusio. Si quis tamen asserat, quod verborum compositio relinquitur sepe scientiae & diligentiae scriptoris sacri, ita tamen, quod spiritus sancti assistentiam necessariam affirmet, ut scriptor ipse non erret in verbis aut verborum compositione, nihil dicit fidei contrarium, ut grauem censuram mereatur ista assertio, quamuis mihi non videatur vera, aut omnino tuta propter argumenta facta in confirmationem præcedentis conclusionis.

¶ Probatum ista conclusio. Quia dum scriptor sacer scribit res, quas ipse vidit, sufficit ut illa scriptura dicatur sacra, quod instinctu spiritus sancti ad scribendum res illas animum appulerit, & quod eiusdem spiritus assistentia manu teneatur, ne memoria excidant, quae narrare iubetur, ergo idem cōcursus spiritus sancti sufficiens ad verborum compositionem, quam ipse sacer scriptor proprijs viribus adinuenire, & facere potest. Consequentia patet. Quia non minus refert rerum memoria gestarum, quam ordo & compositio verborum. Item probatur. Quia secundum prædictum modum dicendi non potest colligi, quod in scriptura sit aliqua falsitas etiam in re minima, aut leui. Sufficit enim manu tenentia spiritus sancti ne homo erret in ijs, quae proprijs viribus assequi poterat, quamuis defectibiliter, si à spiritu Dei non manu teneretur. Cæterum etiam potest satisfieri testimonij scripturae sacrae, in quibus dicitur, Deum loqui per Prophetas, & verba Dei esse, quae loquantur, & alia similia, si dicatur, quod verba & sermones Dei esse dicuntur, quando spiritus sancti impulsu, & manu tenentia loquitur, aut scribit Prophetæ, etiam si verba idiomate sibi noto componat, atque ordinet. Dixerim autem in ista conclusione, sæpe, quoniam interdum cū sacer scriptor loquitur de rebus sublimibus, atque supernaturalibus, etiam necessarium videtur ut ipsa verba, quibus explicentur, inspirentur à Deo. Sit exemplum, cum Ioannes dixit c. 1. sui euang. In principio erat verbum, &

verbum erat apud Deum & reliqua, non videtur possibile, ut arte humana eam orationem componeret, nisi spiritus sancto dictante, verba didicisset. Nihilominus tutius dicitur & absq; calumnia, q; quemadmodum spiritus sanctus animu scriptoris ad scribendu applicat, etiã verba & eorum cõpositionem tradat, & probatur. Qm̃ nisi ita dicimus, vix poterimus differentiã assignare inter sacram scripturam, & definitiones conciliorum, quæ à summo etiam Põtifici confirmata sunt, & inter sacram scripturam. Nam utrobique assistit spiritus sanctus, ne sit error. At vero si utrobique verba & ipsorum compositio relinquitur humane industriæ, sequitur, nullam esse differentiam. Quoniam etiam concilioru definitiones scriptæ ex manu tenentia spiritus sancti infallibilem veritatem continent. Quamuis etiam & ad hoc responderi posset, magnam esse differentiam. Qm̃ conciliorum definitiones, dum scribuntur ab aliquo notario, dictante Theologo, nõ adest illic spiritus sancti impulsus, ut scribat ille, & iste dicet. Etenim in huiusmodi orationis cõpositione ab illis errari poterit, & eoru error postea corrigitur à concilio. At vero sacra scriptura assistente Dei spiritu conscribitur, neq; in terra superiorem habet, qui corrigat:

¶ Ad argumenta in principio dubij posita iam respondendum est.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod spiritus sanctus fortiter, & suaviter movet humanam mentem supernaturali instinctu & illuminatione. Atque ita quandiu voluerit continet, ut sibi ministret intelligendo & scribendo, quæ bene placita sunt illi. Neque tamen opus est, ut quæ à sacris scriptoribus scripta sunt, vno motu continuo scriberentur, sed qui busdam intervallis factis cessante spiritus sancti impulsu cessabant, & iteru impellent scribebant.

¶ Ad confirmationem respondetur, q; omnia, quæ cõtinent in sacra scriptura etiã si minima videantur, tamen vtilia sunt. Probatur primo. Quia Deus scripturarũ specialis autor nihil sine causa dicit. Omnia enim refert ad hominũ utilitatem & gloriam suam, iuxta illud Isa. 48. Ego dominus docens te vtilia, & ad Roman. 15.

A capitul. Quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, & 2. ad Timothe. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum &c. Ceterum in particulari advertere quid utilitatis habeat vnaquæque res, quæ in aliqua historia narratur, non est presentis instituti. Sed in communi dicimus, quod plurima ad veritatem historię & ornatum interponuntur. Quemadmodum & in parabolis Evangelicis non omnia, quæ interponuntur aliquid parabolicè significant, sed propter ea, quæ significant annectuntur. Sicut dicit Chrysostom. super Matthæ. capitul. 20. explicans parabolam de patre familias, qui exijt primo mane conducere operarios. Et Divus Augustinus lib. 16. de civitate. cap. 2. inquit. Non omnia, quæ gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt, sed propter illa, quæ aliquid significant attextuntur. Et affert exemplum. Sicut solo vomere terra proscinditur, sed ut hoc fieri possit, etiã cetera aratri membra sunt necessaria. Item soli nervi in cithara sonum efficiunt, & tamen non soli nervi sunt in cithara, aut lyra. Vide Pagninum in prologo Isaïæ. Hinc advertant verbi Dei concionatores, quod quamvis pium sit in sacrarum literarum singulis circumstantijs mysticos sensus inquirere, id quod egregie, & cum magno fructu efficit Divus Gregorius in suis moralibus historiam Iob tropologice interpretatus: tamen oportet, ut congruè, & concinnè modesteque & graviter huiusmodi tropologicos sensus ex sacris literis hauriant, atque proferrant. Quod autem in argumento quædam narrantur ut humilia & indigna Deo, qui ita dicunt non intelligunt scripturas, neque virtutem Dei. Nam canis peregrinantem Tobiam sequutus prædicatores significat, qui Christi vestigia sequuntur. Vide illic glossam ordinariam & interlinearem. Deinde, non modicum solatii nobis est, dum Apostolum, qui charitate cum Seraphinis contendere poterat, videmus in terra penula indigentem, & sibi afferri mandantem. Præterea quod Apostolus D. Lucæ charitatem, quam erga se habuit, narraverit, non est abs re. Quod autem erga Timothei salutem

salutem sollicitus esset, quis non videat, nobis exemplū dedisse, vt erga proximos præsertim ministros Dei simus misericordes. In quem locum habes singularem hominiam integram D. Chry. quæ prima est earum, quæ ad populum Antiochenū titulū habent, quæ habentur in principio tomi quinti. Vbi etiam docet Chrysost. quanta eruditione etiam in minimis scriptura sacra sit plena.

¶ Ad secundum argumentum iam diximus in prima conclusione, quomodo necessaria fuerit spiritus sancti assistentia etiā ad ea infallibiliter enarranda, quæ ipsi sacri scriptores viderunt, & audierunt.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod spiritus sanctus interdum assumpsit ministros euangelij eos, qui cum Christo conuersati sunt, vt omnibus modis testes essent mysteriorum Christi, vt euangelium eius etiam humano more credibile iudicaretur ab hominibus. Vnde & Petrus vt refertur capit. 1. actorum inquit. Oportet ergo ex his viris, qui nobiscum sunt cōgregati in omni tempore, quo intrauit, & exiuit inter nos dominus Iesus incipiens à baptismo Ioannis, vsque in diem, qua assumptus est à nobis testem resurrectionis eius fieri vnum ex istis. Oportet inquit, non quia præcipuum testimonium reddendum esset propterea, quod Apostoli cum Christo fuerint conuersati, sed vt eorum testimonium etiam apud homines humano modo valeret, & firmum esset. Verū tamen aliud testimonium certius & firmitus erat illis in corde, cuius virtute & prædicabant, & scribebant, & cui testimonio nobis magis attendendum est. Sic enim docet Petrus in secunda canonica, capitul. 1. dum inquit. Hanc vocem nos audiuius de cælo allatam, cum essemus cum ipso in monte sancto, & habemus firmiorem Propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes. Et post pauca. Non enim voluntate humana allata est aliquādo prophetia, sed spiritu sancto inspirati loquuti sunt sancti Dei homines. Ad prædictum ergo finem potuit Lucas dicere. Sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt, & ministri fuerunt sermonis. Veruntamen quædam Lucas scripsit, quæ Apostoli non viderunt, vt annunciatio

A angelica, & virgineus partus in loco tam humili, & angeli cantantes, gloria in excelsis, & multa alia, quæ ad infantiam Christi pertinent, quæ nisi à spiritu sancto & forte ab ipsa Dei genitrice narrante discere non potuit. Sed siue Lucas, siue Marcus ab alijs narrata scripserint; tamen vt narrata scriberent, spiritus sanctus impulsit, & vt in illorum narratione non obliuiscerentur, idem spiritus astitit: imo vt probabilius & tutius videtur, superiore lumine eadem narrata docuit, & singula verba, quibus scriberentur, dictauit.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod cum Deus omnia suauiter disponat, ita vniuscuiusque scriptoris sacri mentem illuminabat, eidemque verba dictabat quæ maxime illorum statum & conditionem decebant. Quemadmodum & musicus spiritu oris sui aliter tibia, aliter tuba, & alijs instrumentis personat. Sic etiam multifarie multisque modis loquutus est olim Deus in Prophetis. & Isaia 1. dicitur, Deus in manibus Prophetarum assimilatus. Qui vnusquisque Prophetam talibus vtcebatur similitudinibus, quales sibi in præceptu erant, & quasi in manu iuxta conditionem propriam.

D ¶ Ad quartum argumentum negatur consequentia. Quoniam cum eodem spiritu loquerentur Euangelistæ, & Prophetæ, ad grauitatem loquentis Dei pertinebat, vt non eisdem omnino verbis rem eandem semper repeteret. Imo ex hoc ipso colligitur, quod sacri scriptores non spiritu proprio loquebantur. Quoniam non ausi fuissent verbum vllum permutare.

E ¶ Secundò respondetur, quod illa testimonia, quæ ex veteri testamento Euangelistæ citant, ita habentur in editione septuaginta interpretum, qua editione ferè semper non sine mysterio Apostoli, & Euangelistæ utebantur. Sed quod mihi magis satisfacit illud est, quod ipse author scripturarum, cui sensus scripturarum notissimus est, differentibus verbis eadem proferebat. Id quod per quatuor Euangelistas passim fieri inuenimus tanta differentia verborum, vt interdum Sanctorum patrum opera

ad illorum consonantiam intelligendā ne A
cessaria fuerit.

¶ Ad quintum argumentum responde
tur, q̄ Paulus, domini siue præceptum, siue
consiliū in eo loco vocauit, quod Chri
stus dominus ore proprio vel præcepit in
euangelio vel consuluit. Cæterum consi
liū suum Paulus spiritus sancti cōsiliū
existimabat, cum aiebat. Puto autem q̄ &
ego spiritum Dei habeam.

¶ Ad confirmationem respondet magi
ster Cano lib. 2. de locis. cap. 8. ad secundū
argumentum distinguens, ea, quę sacri au
thores scripserunt, esse in duplici differen
tia. Quædam quę supernaturali solum re
uelatione cognoscebant, & ea Basilius di
cit, à spiritu sancto esse. Alia verò naturali
cognitione tenebant, quę. s. aut oculis vi
derant, aut manibus (vt ita dicam) attrecta
uerant, & hæc, vt scriberetur, non egebant
supernaturali lumine, & expressæ reuelatio
ne, sed solum spiritus sancti præsentia, vt si
ne villo errore scriberentur, & hæc sunt,
quę dicit Basilius, Paulū, & Prophetas de
suo loqui. Cæterum Origenes in ea sentē
tia non perstitit. Ambrosius vero super
primam epistolam ad Cor. ca. 7. consentit
cum nostra explicatione in c. 3. §. suorum
commentariorum.

¶ Respondetur secundo mihi probabi
lius esse, vt etiam ea ipsa, quę sacri scripto
res viderant, & contrectauerant, superio
re lumine iterum à spiritu sancto illumina
ti intellexerint, & ab ipso verba, quibus scri
berent, acceperint. Idcirco D. Basiliū ali
ter intelligo. Intendebat enim ex sacris li
teris confirmare, spiritum sanctū esse Deū,
& hoc probat. Quia vbi introducit in sa
cris literis spiritus sanctus, vt in propria per
sona loquens, nunquam eius sermo contra
ponitur secundum formam verborum ser
moni Dei, tanquam si ipse non esset Deus.
Cæterum quando Prophetæ, & sacri scri
ptores de se ipsis, & quasi in persona ppria
loquuntur, tamen si hoc ipsum, quod loquū
tur, spiritu Dei iuuante loquantur, tamen
quę dicunt, non possunt verificari, quasi
Deus ea ipsa per se loquatur. Et hoc sum at
tulit dictum Ieremię. c. 1. 2. Iustus quidem
tu es dñe, verum tamen iustus loquar ad te.
Quare via impiorum prosperat &c. Quæ
verba quamuis Propheta Deo expresse iu-

bete, & illuminante loquatur, tamē in per
sona Dei, aut spiritus sancti dici non pos
sunt. Aliquando vero ita loquuntur, quasi
Deus ipse in propria persona loquēs intro
ducatur. Quod si attentē legeris Basilium
in prædicto loco, fortassis non displicebit
hæc nostra solutio. Sed neq; mihi prior di
splicet

¶ Ad vltimum argumentum quidam
respondent, tantam esse Ecclesiæ autori
tatem, vt quædam etiam de scripturis sa
cris immutauerit. Vt exempli gratia affe
runt illud Act. 15. vbi Apostoli constitue
runt, vt gentes conuersæ ad euangelium
abstinerent à suffocato, & sanguine, & si
militer q̄ baptisma conferretur in nomine
Christi, & q̄ Christus Eucharistiam post
cœnam contulerit, Ecclesia vero non nisi
ieiunis. Christus etiam sub ambabus spe
ciebus Eucharistiam contulit; Ecclesia ve
ro laicis sub vna tantum. Verum tamen hu
iusmodi responsio lubrica est, & erroris an
sam præbet.

¶ Respondetur ergo melius, & tutius,
q̄ præcepta, quæ habent in scriptura, quę
dam sunt temporalia, quæ secundum loci
& temporis circūstantias cōueniēter præ
cipiuntur, & tale fuit statutū A postolorū
de abstinentia, & suffocato. Qm̄ huiusmo
di cōmestio horrore erat Iudeis, cum qui
bus gentes cōuersari oportebat. Verū ces
sante huiusmodi causa Ecclesia sciens &
prudens huiusmodi obseruantia vel dissi
mulare, vel abolere potuit. Alia vero sunt
præcepta vel naturalia, vel etiā supernatu
ralia, quæ nō respiciunt tēporis aut loci cir
cūstantias, vt obligatoria sint & valida, sed
secū afferunt materiæ necessitatē & finē,
quale est illud Matt. 28. Baptizate omnes
gentes docentes seruare omnia, quæcūq;
mandauimus vobis, & illud Ioan. 3. Nisi quis
renat⁹ fuerit ex aqua, & spiritu sancto, &c.
Et hæc nullatenus Ecclesiæ autoritate
immutari possunt. Aut aliter dicamus,
quod quædam præcepta Apostoli, vt Ec
clesiæ prælati ordinarij prudenter pro tem
porum circūstantia statuebant. Alia
vero à Christo iam instituta diuulgarunt.
Prioris generis præcepta eadem ordina
ria, & Apostolica autoritate, quæ in
Ecclesia manet, permutari possunt. Se
cundi vero generis præcepta Ecclesia
neque

neq; mutat, neq; mutare potest. Ac proinde dicimus, quod bigamum episcopum fieri non debeat, prioris generis præceptum est. Cæterum dispensabile est per legitimam causam. Hactenus de hac dubitatione dicta sufficiant. Ad aliam, quæ non minus difficilis est, adiuuante domino accedamus.

D Vbitatur quarto, an sacra scriptura, quâ diximus esse Spiritu sancto impellente, atq; inspirante, verbaq; singula dictante à sacris scriptoribus conscriptam, inueniatur in Ecclesia Catholica, & ubi sit hæc scriptura? Hæc quaestio grauissima est, & in cuius decisione magis doceri, quam docere desidero.

¶ Arguitur ergo pro parte negatiua. Codices ipsi, quos proprijs manibus sacri scriptores Spiritu sancto dictante exarauerunt, non sunt in Ecclesia Catholica, ergo in illa non est sacra scriptura. Antecedens manifestum est. Consequentia probatur ex definitione sacrae scripturae. Et confirmatur. Quia in Ecclesia non solum non habentur illi codices, sed neq; alij ex illis de verbo ad verbum authenticè trasumpti, & in eodem idiomate conscripti, ergo in Ecclesia non est sacra scriptura.

¶ Arguitur secundò. Editiones, quæ in Ecclesia habentur, & sacra biblia nuncupantur interpretationes sunt sacrae scripturae in alteram linguam translatae, ergo non sunt sacra scriptura. Antecedens ab omnibus admittitur. Consequentia probatur. Quia huiusmodi translationes in alteram linguam non sunt Spiritu sancto dictante conscriptae, ergo non sunt sacra scriptura. Consequentia patet ex definitione sacrae scripturae. Et probatur antecedens. Quia interpretes non habuerunt spiritum propheticum, neq; Spiritus sancti assistentiam, ut in transferendo errare non possent, ergo eorum interpretatio non est infallibilis. Et confirmatur. Quoniam sunt multæ, & variae interpretationes sacrarum literarum, & quæ ad inuicem non consonant, ergo non possunt esse scripturae sacrae certa, & firma testimonia.

¶ Arguitur tertio. Esto ita, quod aliqua sit interpretatio legitima in Ecclesia catholica maximè latina, tamen huiusmodi interpretatio nullibi potest assignari fide-

A ter scripta, ergo neq; hoc pacto est in Ecclesia scriptura sacra, vnde Theologus certum argumentum possit deducere. Consequentia est manifesta, & probatur antecedens. Nam si est huiusmodi exemplar certum, da mihi illud in singulari, aut manu scriptum, aut prælo mandatum; sed nulum tale exhibebis, in quo mihi non sit licitum asserere, quod ignorantia vel negligentia scriptoris siue impressoris, aut certè malitia in quibusdam locis aut multis est erratum, ergo nullibi assignabis mihi scripturam, vnde certum accipiam argumentum.

¶ Sed dicis, nihil retulerit, quod vitio scriptoris aliquid sit erratum. Contra arguitur. Quia nihil etiam retulerit, quod error sit ab interprete vel scriptore, nisi deris mihi aliquid exemplar incorruptum, ad cuius normam quæ in alijs corrupta sunt corrigantur; sed tale exemplar non ostendis, neq; Ecclesia docet, ubi sit, non igitur certi erimus, quisnam error sit interpretis, quisnam verò scriptoris.

¶ Sed forte dicis, scripturam sacram, & incorruptam esse in corde Ecclesiae.

¶ Tunc arguor quartò. Ecclesia Catholica cõstat nunc ex indiuiduis hominibus: sed nullus est, qui habeat in corde, & in mente quomodo in vno quoq; loco scriptura sacra sit legenda, ergo non potest esse huiusmodi regula in corde Ecclesiae.

D Quod si dicas esse non in singulis sed in tota Ecclesia collectiue, hoc minus intelligibile videtur. Quoniam Theologus totam Ecclesiam consulere non potest, imò neq; omnes prælatos Ecclesiae, & quando posset consulere, non assisit illis virtus Spiritu sancti, ut errare non possint, nisi in concilio, & autoritate Pontificis confirmato, & tunc mortuo Pontifice non maneret scriptura sacra infallibilis in corde Ecclesiae. Et confirmatur. Nam perinde est dicere, quod scriptura sacra est in corde Ecclesiae, atq; dicere, quod est in Spiritu sancto assistente Ecclesiae. Aliud enim cor humanum, in quo infallibiliter hæc diuina sapientia contineatur non inuenies, ergo scriptura sacra non est materialibus verbis infallibiliter scripta in Ecclesia, vnde Theologus in promptu habeat arguentari, & eos, qui contradicunt arguere. Sed

oportebit passim concilium, & summum Pontificem adire, vt præscribatur, quomodo in vnoquoq; loco legendum sit, quod impossibile videtur, atq; adeò primus locus arguendi in Theologia, qui est à sacra scriptura, omnino perit.

¶ Quòd si dixeris iam Ecclesiam huic difficultati prouidisse, dum in concilio Tridentino œcumenico, & summi Pontificis autoritate confirmato in sess. 4. non solum definierit, qui libri sint canonici, sed etiam ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur sacrorum librorum veterem & vulgatam editionem, quæ tot seculorum vsu in ipsa Ecclesia probata est in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus, & expositionibus pro authentica habendâ esse, & vt nemo illam reijcere quouis prætextu audeat vel præsumat, decreuerit.

¶ Tunc aduersus arguitur quintò. Ex prædicta definitione concilij sequitur aliqua magna inconuenientia. Principio, quòd ante prædictam definitionem non erat Theologis certum argumentum ab autoritate sacrae scripturæ: siquidem non habebant authenticam editionem, vnde sacra verba defumerent. Deinde sequitur, quòd Ecclesia Græcorum non habeat scripturam sacram in editione authentica, cuius testimonio certò, & infallibiliter argumentemur. Quoniam Tridentina synodus latinam editionem dumtaxat tantquam authenticam approbavit. Et tandem sequitur etiam nunc post definitionem concilij magna inter catholicos confusio atq; dissensio. Nam quia non determinatum est vbi sit, & in quo exemplari ista vulgata editio incorrupta, cuilibet licitum est, eam lectionem vulgatam appellare, quæ si bi magis placet. Quidam enim aiunt, Septuaginta interpretum editionem etiam esse vulgatam. Quoniam ex illa non solum pleriq; sanctorum patrum, sed & ipsimet Apostoli veteris testamenti testimonia citant. Psalmorum etiam editio vulgata ex septuaginta interpretibus habetur ex græco in latinum translata, & in Ecclesia canitur. Manemus igitur post definitionem concilij in eadem confusione atq; antea. Et confirmatur. Quoniâ multi viri Theologi, & catholici etiam post concilij deter-

minationem latinam editionem vulgatam corrigunt. Quidam quoniam scriptorum vitio erratum esse iudicant sicut doctissimus magister Canò lib. 2. de locis cap. 18. ad quintum argumentum dicit apud Marcum, vbi dicitur: Erat autem hora tertia, & crucifixerunt eum, erratum esse vitio librarium, aut scriptoris, & dicendum esse. Erat autem hora sexta. Et alij dicunt in psalmo. 41. Vbi in Ecclesia dicitur: Sitiuit anima mea ad Deum fontem viuum. erratum esse vitio scriptoris, & legendum esse ad Deum fortem viuum. Idque confirmant ex textu hebraico, vbi loco dictionis fontem dicitur *לֵךְ* Le El, id est, ad fortem. Et similiter in græco habetur, *τὸν ισχυρὸν* id est, fortem. Cuius plurima exempla vide apud Canum supra cap. 15.

¶ Alij verò (quod grauius videtur) in latinum interpretem editionis vulgatæ quosdam errores refundere non veretur. Cuius rei plurima exempla afferre non esset mihi difficile. Vnum verò sufficiat. Nam in Psalmo 109. aiunt quidam, vbi nos legimus: Tecum principium in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum: ex vtero ante luciferum genui te, multo aliter legendum esse, quàm in septuaginta interpretatione habeatur, quæ in hac parte vulgata editio est. Quoniam inquit, legendum esse, populus tuus duces spontanei in die fortitudinis tuæ. Et alia, quæ ibidem sequuntur, permutant, propterea quòd aiunt in hoc loco à septuaginta interpretibus erratum esse, & ad hebraicam veritatem recurrendum tantquam ad purissimum fontem. Ergo nihil certi habemus post sacri concilij determinationem, si adhuc vnicuique impunè licet in suis lectionibus, in suis commentarijs talia dicere. Hæc sunt argumenta, quæ mihi sese offerunt ad huius quæstionis grauissimæ difficultatem aperiendam.

¶ In huius quæstionis decisione ego sane non plus sapiam, quàm oportet sapere, atque vtinam ita ad sobrietatem sapiam, vt aliqualem elucidationem pro rei difficultate proferam, quæ ad Theologorum utilitatem, & Ecclesiæ ædificationem possit conducere.

¶ Ante omnia illud nobis supponendum est, quomodo ad diuinam prouidentiam spectat-

spectauerit, vt inter homines esset aliqua sacra atq; diuina scriptura, ad quā tanquā ad sacrā anchorā in corrigendis moribus, & ad foelicitatē dirigendis actionibus confugerent. Aliās enim quoniam vita hominis tenebris & erroribus offuscata est, pauci aut nulli iuris naturalis plenam cognitionem assequi possent. Etenim philosophorum varia dogmata sibi que contraria, virtutis veram viam, atque certam ostendere non poterant. Huius autem sacrae scripturae initium à Moyse, qui Pentateucon scripsit, ortum habuisse ab omnibus catholicis certissimè creditur. Nam ante illud tempus, quae ad finem aeternae vitae necessaria erant, fidelium traditione conseruabantur in populo Dei. Alijs verò propter peccata sua, & cultum idolorum Deo permittente iussissimè occultabantur. Iam verò vbi tempus aduenit, in quo Deus celebrem quidē populum, sed sibi peculiarem eligere statuerat, in quo Dei cultus multis magnisq; ceremonijs atq; sacrificijs solenniritu vigeret: necessarium fuit, vt populus in religionis vnitatē cōtineretur, vniuersa, quae credenda, & obseruanda erant, autoritate diuina scriberentur. Ac propterea status ille legis scriptae nuncupatus est. Fuit itaq; primus autor, imò sacrae litterarum primus scriptor ipse Deus, qui ascendenti Moyse in montem duas tabulas lapideas tradidit scriptas vtrasq; digito Dei, quae legis etiam naturalis decalogum continebāt, vt vel in ea re comprobaretur, quā necessaria fuerit sacra doctrina & autoritas diuina etiā ad ea, quae naturali ratione inuestigari ab hominibus poterant. Eas tabulas Moyses honoris diuini zelo excitatus confregit: sed iterum in alijs similibus, quas ipse sibi dolauerat benignus Deus eadem iterum scribere digito suo dignatus est, digito inquam suo, quia nimirum, diuino imperio angelorum ministerio sculptas, & Moyse traditas esse credimus. Iuxta illud Apostoli ad Galatas. 3. cap. Data per angelos in manu mediatoris. Reliqua verò, quae ad fidem vnius Dei, & cultum illi debitum pertinebant, ipsi Moyse scribenda commisit, non sine Spiritus sancti impulsu, illuminatione, atque infallibili assistentia. Deinceps verò eodem pacto reliqua veteris testamenti scripta sacra literis

A fuisse mandata, & fide credimus, & antiquorum traditione tenemus. Et tandem in lege gratiae adhuc necessaria fuerunt noua quaedam sacra scripta, quae veterum testimonio confirmarentur, & saluatoris vitam miracula & doctrinam, virtutumque exempla fideliter continerent. Et haec nouum testamentum appellamus. Quia in illis noui aeternique testamenti Dei placitū expressius continetur.

B ¶ Notandum est secundò, in qualinqua & idiomate vtrumque testamentum primitus fuerit scriptum: nam veteris quidem testamenti omnes ferè libri hebraicè scripti fuerunt. Dixi omnes ferè. Quoniam Hieronymus in prologo Danielis dicit, Daniele & Esdras scriptos fuisse literis quidem hebraicis, sermone tamen Chaldeo. Et quod dicit de Daniele, intelligendum est non de toto Daniele, sed ab illis verbis cap. 2. Responderuntque Chaldei Regi Syriacè, Rex in aeternum viue. Idem dicit de Tobia in prologo eiusdem.

C ¶ Sunt praeterea quidam libri, qui graeco tamen sermone inueniuntur, vel tuè scripti, vt Baruch, Machabæorum, sapientiae, & Ecclesiastici: sed Ecclesiasticum hebraicè olim scriptum esse constat ex eius prologo.

D ¶ Vetus testamentum translatum est postea ex hebraealiqua in graecam à multis. Prima & omnium celeberrima translatio fuit septuaginta interpretum. Vide historiam hanc in Aristeo libro de septuaginta interpretibus, & Ioseph. lib. 12. antiqui. cap. 2. & Phylo. Iudæo lib. 2. de vita Moysis.

E ¶ Sequimur autem nunc receptiorem sanctorum sententiam, non solum libros legis Moysis, sed etiā ceteros libros translatos esse à septuaginta. Quam confirmat eruditè Leo Castrensis in praefatione comment. in Isaiam Prophetam cap. 15. & 26. Sed Ecclesiasticum non est dubium, non fuisse conuersum à septuaginta, sed potius à nepote Iesu filij Syrach, qui fuit illius autor, vt patet in principio illius libri.

¶ Libri etiam Machabæorum non sunt cōuersi à septuaginta. Nam continēt historiam, quae contigit post aetate ipsorum, quādoquidē Septuaginta ediderunt illam translationem tempore Ptolomaei Philadelphi, qui

qui fuit secundus illius nominis annis plusquam 250 ante natiuitatem Domini, & anno 17. Ptolomæi, vt autor est Epiphanius libro de numeris & ponderibus prope principium libri autem Machabæorum incipiunt ab Antiocho illustri, qui fuit post 120. annis & amplius à Ptolomæo Philadelpho, & tempore Ptolomæi Philometoris, qui fuit sextus Ptolomæorum, vt autor est Eusebius in chroni. vt patet ex 1. libro Machabæo. cap. 1.

¶ Secunda translatio fuit Aquilæ, qui abnegato Christianismo factus est Iudæus. Et edidit hanc translationem anno 12. imperij Aelij Adriani, vt dicit Epiphanius supra, qui cepit imperare anno Domini 120. vt dicit Eusebius supra.

¶ Tertia fuit Symachi Samaritani, qui postea factus est etiam Iudæus.

¶ Quarta fuit Theodotionis Ephesij.

¶ Circa tempus tertiæ & quartæ translationis Epiphanius loco citato sibi ipsi videretur contradicere. Nam tertiam dicit esse Symachi tempore Seueri Imperatoris: Theodotionis verò tempore Commodi II. Imperatoris. Et tamen cum enumerat paulò post seriem Romanorum Imperatorum prius commemorat Commodum II. & postea Seuerum. Et reuera ita sunt numerandi. Quia Commodus imperauit anno Domini 183. Seuerus anno 195. vt constat ex Eusebio in chronicis.

¶ Quare Driedo lib. 2. de Eccles. dogmati. cap. 2. ponit triplicem translationem, & quartam Symachi, & nonnulli alij, sed ita vt diximus enumerantur, non solù ab Epiphanio, sed etiam ab Eutymio in prologo psalmorum, qui omninò sequitur Epiphanium, & ab Eusebio Cæsariensi lib. 5. historiarum, cap. 27. & à Hierony. in prologo chronicorum Eusebij. & eodem ordine posita sunt ab Origene.

¶ Postea autem inuenta ab Origine quinta translatio occultata in dolijs in Hierico: & sexta est ab eodem inuenta Nicopolis, quæ est vrbis in littore Actiatico. Sic Eusebius supra. Cumque harum translationum autores ignoraret, vocauit quintam & sextam editionem. De his translationibus vide Epiphanium, Euthymium, Eusebium, & Dried. supra, & Sixtum lib. 8. bibli. hæref. 13. Postea Origen. qui florere

cepit tempore Decij Imperatoris, vt inquit Epiphanius, qui imperauit anno Domini 254. vt dicit Eusebius in chronicis, contulit has translationes inter se, & fecit tetrapla, & octapla, id est, quadruplicia, sexcuplicia, & octoplicia. Contulit enim primò tres translationes Aquilæ, Symachi, & Theodotionis cù translatione septuaginta in quatuor distinguens columnas: & idè vocauit tetrapla. Postea adiecit in duabus columnis verba hebraica: & idè vocauit hexapla. Postea verò in psalmis & alijs nonnullis addidit quintam & sextam translationem, quas alijs duabus columnis annotauit, & vocauit octopla. Disponebatur verò columna hoc ordine. In prima columna erant verba hebraica scripta hebraicis literis. In secunda autem erant eadem verba scripta literis græcis propter eos, qui hebraicum nesciebant. In tertia Aquilæ. In quarta Symachi. In quinta Septuaginta, vt quoniam illa omnium optima erat, ceteras hinc inde positas redargueret, vt dicit Epiphanius. In sexta posuit translationem Theodot. In septima quintam editionem. In octaua sextam. In his vsus est Origenes asteriscis & obellis. Nam si aliquid erat in hebræo, quod non esset apud Septuaginta ex translatione aliorum apponebat, & ibi figebat asteriscum, id est, paruam stellam, vt significaret illud verbum fixum esse ex contextu hebraico sicut stellæ in cælo, sed occultatum esse à Septuaginta sicut stellæ à nubibus, vt dicit Epiphanius. Si quid verò erat apud Septuaginta, quod non esset in hebræo nec apud alios, apponebat obellum siue obelliscum, id est, iacentem virgulam in modum veru, vt illa, quæ addita erant iugularer.

¶ Præter has fuit septima translatio, quæ nonnihil vsus est Origenes, & vt scribit Hieronymus in epist. ad Suniam & Frete-lam hæc translatio vocata est ab Origene, & ab Eusebio Cæsariensi, & ab alijs Græcis communis seu vulgata, & à quibusdam postea dicta est Lucianæ. Opinor propter hoc dictam fuisse Luciani martyris, quia hic, vt autor est Simon Metaphrastes in eius vita, & Suidas, correxit sacros libros ex Hebræo. Quod etiam refert Euthymius in prologo psalmorum. Hic Lucianus passus est anno Domini 280. sub Maximiano

miano Imperatore, vt dicit Suidas & D. Hiero. in lib. de Ecclesiasticis scriptoribus, in eius vita. Vide Sixtum Senensem lib. 4. Bibliothecae verbo, Lucianus. Hæc eadem translatio erat. 70. vt dicit Origenes supra. Sed hoc differebat ab ea, quæ erat in hexaplis, quod hæc erat iam deprauata, ea autem, quæ erat in hexaplis erat castigatissima, & quæ ab omnibus Ecclesijs recipiebatur. Quo loco aduerte, vulgatam editionem dici à Hierony. illam septimam, & etiam vulgatam solet appellare hanc translationem. 70. in latinum versam, vt patet ex eius commentarijs in Isai. cap. 66. in principio. Et hæc de græcis translationibus.

¶ Tertiò notandum, tempore D. Hiero. & August. fuisse translationes latinas innumeras, vt dicit August. 2. de doct. Christiana cap. 11. in hunc modum, qui ex hebraica lingua scripturas verterunt in græcam linguam numerari possunt, latini vero interpretes nullo modo. Nam vt cuiq; primis fidei temporibus in manus venit græcus codex, & aliquantulū facultatis vtriusq; linguæ sibi habere videbatur, statim interpretabatur. Sed omnes istæ translationes erant ex græca Septuaginta, & nulla ex hebræo, quousq; Hieronymus voluntate B. Damasci Pontificis edidit nouā translationē ex hebræo, quod docet D. Aug. 4. de doctrina Christiana. c. 7. & intelligitur ex eius epist. 8. ad Hieron. Atq; ita non est dubium, nostram translationē vulgatam veteris testamenti esse Hieronymi, quamuis nonnulla habeat mutata. Ratio est. Quoniam vsq; ad Hieronymū nulla erat translatio latina ex hebræo, neq; eius tempore neq; postea fuit alia. Atq; hinc est, quod Augustinus, & omnes græci, & latini, qui fuerunt ante Augustinum in citatis testimonijs sacræ scripturæ interdum differunt à nostra translatione, quoniam nostra est ex hebræo, ea autem, quæ ipsi sequebantur erat ex græco. Hæc etiā est causa, quod cum ceteros libros scripturæ habeamus versos ex hebræo, solum Psalterium habemus versum ex græco. Quoniam translatio. 70. caneatur in omnibus Ecclesijs, & ideo nō potuit facile mutari. Præterea Psalterium, quod nūc habemus, etiam si sit ex græco, nō nihil differt à Psal

A terio Augustini, & aliorum patrum. Quoniam nostrum est versum ex græco, aut saltem correctum à Hieronymo. Et hæc est causa, quare in officijs Ecclesiasticis multa verba psalmorum diuersa à nostris reperiuntur.

¶ Nouum autem testamentum Hieronymus non transtulit ex græco, sed tantum correxit, vt ipse dicit in lib. de script. Eccles. in fine. Vbi dicit, nouum testamentum græcæ fidei reddidi, vetus iuxta hebraicam transtuli. Quod etiam colligitur apertè ex epistola eius seu prologo in quatuor Euangelia ad Damasum. Aduerte tamen in vtroq; testamento loca esse non paucaliter quàm ab eo castigata sint, siue Hieronymus ipse mutata in melius sententia correxit, & veriora nactus exemplaria, siue id fecerit Ecclesia, cuius est proprium de vero sacræ scripturæ sensu iudicare. Et quidem magister Cano lib. 2. de locis cap. 14. inquit, Hieronymum nonnulla reprehendisse ab alijs versa, quæ tamen postea rectè versa esse iudicauit. Vt in quaestionibus hebraicis in Genesim reprehendit Septuaginta, quod p amico verterint opilio ne, & tamen ipse eodem modo vertit Genes. 38. Ipse, & Hiras opilio gregis. Et primo contra Iouinia. hanc lectionem, mulier virgo & nupta, ait non esse Apostolicæ veritatis: & tamen fatetur, se aliquando ita exposuisse. Et quod non casu factum fuerit, vt ista loca ita manerent, perspicui potest ex commentarijs Hieron. in Isai. cap. 29. Vbi cum prius transtulisset. Et erit terra Iuda AEgypto in festiuitatē dicit, se male transtulisse, & dicendum fuisse, in timorem siue in pauorem. Quam correctionem recepit Ecclesia. Et paulò ante corrigit se, quod male transtulerit, in curuantem & refrenantem, & dicendum fuisse, lasciuientem. Quam correctionem Ecclesia adhuc non legit.

¶ Præter has translationes extat alia translatio ex hebræo in Chaldeum, quæ appellatur paraphrasis Chaldaica, propterea, quod fusior sit & liberior. Autores illius sunt in Pentateucum Moysis Honchelus, in Prophetas priores, & posteriores Ionas: in Iob, & in Psalmos, & in Prouerb. & in ceteris libris, qui dicuntur agio graphi, Rabbi Ioseph. Et edita est hæc transla

tio ante natiuitatem Christi parū, & apud A
hebræos est maximè autoritatis, & voca-
tur ab ipsis Targū. Postre mō memoria pa-
trum nostrorum prodierunt multæ trans-
lationes ab hebræo in latinum, quædam
ab hæreticis Luthero, scilicet, Munstero
Castalione: quædam à Catholicis vt Pagni-
no, Vatablo, & alijs.

¶ Hæc omnia prædicta quāuis fufius à me
hoc in loco sunt proposita quā ab scho-
lasticis tractari soleant: tamē pro rei digni-
tate compendiosè nimis dicta sunt. Sed
mea intentio illa est, vt scholastici mei nō
sint omnino ignorantes earum rerum,
quæ ad vsum sacrę scripturæ in scholastica
disputatione pernecessariae sunt. Preterea
ad præsentem disputationem dissoluendā
eō tendit animus, vt contemlemur, quan-
ta fuerit diuinæ prouidentię sollicitudo, vt
sacrarū scripturarū libri latere non possint.
Quō factū est, vt non solum pia fidelium
doctōrum diligentia, sed partim etiam in-
fidelium Iudæorum opera, & insuper im-
pugnantium contradictione scriptura sa-
cra in omnium ore versaretur, & tandem
ex tot tempestatibus integra nauifeliciter
euaferit.

¶ His ita constitutis pro decisione veri-
tatis, vt more nostro procedamus sub cen-
sura sacrosanctę matris Ecclesię Romanę;
quę sola catholica, & Apostolica est, sequē-
tes conclusiones profero.

¶ Prima conclusio. Libri canonici, quos
Apostoli, & sacri scriptores proprijs mani-
bus exarauerūt, non habentur in Ecclesia
Christi. Hæc conclusio vsque adeo mani-
festa est vt probatione non indigeat, nus-
quam enim illorum depositum designabi-
tur. Hinc sequitur.

¶ Secunda conclusio. Non fuit necessa-
rium vt huiusmodi libri materiales (vt ita
dicam) in Ecclesię Christi deposito perma-
nerent. Hæc conclusio probatur, quoniā
Christus dominus sufficienter prouidit
Ecclesię dilectæ sponsæ, ergo si necessariū
fuisset vt ea quæ Spiritu sancto dictante se-
mel scripta sunt permanerent in eisdem
materialibus membranīs, perfectō Chri-
stus dominus hoc prouidisset, non ergo
fuit necessariū ad Ecclesię gubernationē
& autoritatē, quod huiusmodi scripta in eis-
dē materialibus instrumentis permanerēt.

¶ Tertia conclusio. Etiam si huiusmo-
dilibri in Ecclesię deposito permansis-
sent, nihil amplius commoditatis nobis af-
ferrent quam ipsarum sacrarum literarum
editiones, & translationes vsu doctōrum
Ecclesię, & ipsiusmet Ecclesię autoritate
comprobata conferunt. Hæc conclusio
potissimè probatur quoniā etiam ipsimet
codices materiales nullam apud nos habe-
rent autoritatem nisi Ecclesię testimoniū
accederet testantis, eosdem esse libros, &
illibatos atq; incorruptos ibidem conti-
neri. Sed modo eadem Ecclesia suo testi-
monio editiones, & translationes sacrę
scripturæ comprobatur, ergo nihil minus
utilitatis habemus, atq; si iidem libri mate-
riales permansissent. Vide August. lib. 28.
contra Faustum per totum, vbi docet, scri-
pturas sacras opus habere autoritate Eccle-
się, vt credantur.

C ¶ Probatur secundò. Quia Ecclesię do-
ctores non possent omnes ad eos libros le-
gendos accedere, sed oportebat alios codi-
ces ab illis translatos vel in eodem idioma-
te, vel in alio esse in promptu vt inde argu-
menta ad res fidei comprobandas desume-
rēt. Cum autē huiusmodi libri trasumpti
interpretum, & scriptorum diligentia pos-
sent in dubium vocari, an essent recte tras-
lati, & incorrupti easdem profecto difficul-
tates pateremur, atq; nunc patimur in le-
ctione translationum, & editionum sacra-
rum literarum. Ergo cū in vniuersis huius-
modi difficultatibus oporteat ad Ecclesię
autoritatem, & testimonium tanquam ad
sacram anchoram recurrere, nihil minus
utilitatis habemus quā si illi materiales li-
bri sacri, & originales in Ecclesię deposito
seruarentur.

E ¶ Sed fortassis obijcit aliquis, qd si origi-
nales libri haberētur in Ecclesia non esset
tanta opinionum varietas inter catholicos
doctores circa varias lectiones in editioni-
bus sacrarum literarū. Respondetur quod
humilibus doctōribus, & pijs non est hæc
magna difficultas, cū in omnibus neces-
sarijs, tum ad fidem, tum ad Ecclesię ædi-
ficationem sanctorum patrum vestigia se-
quuntur, & Ecclesię autoritatem veneran-
tur. Imò si attente consideres in huiusmo-
di difficultatibus vincendis pie exercētur
catholicos doctores, licet superbis nonnulla
sit

fit occasio ruinæ. Neque mirum, cū ipse-
met Christus positus sit in ruinam & re-
surrectionem multorum, & in signum, cui
contradicitur. Ad hunc ergo modum vo-
luit Christus, vt sacræ scripturæ, quæ de
ipso testimonium perhibent similem pate-
rentur contradictionem, varijsque tempe-
statibus, ac ventis humanorum iudiciorū
hinc inde quaterentur: sed non periclita-
rentur, sicut neque ipsa Christi nauicula,
in qua Christi vicarius, & Petri successor
præsides, vnquam periclitabitur, licet va-
rijs tempestatibus interim perturbetur.
Collige ergo ex dictis catholicè Theolo-
ge, quod diuina prouidentia, quæ iam olim
scripturæ sacras prophetarum in tot secu-
lorum varietatibus & Israelitici populi ca-
ptiuitatibus seruauit etiam inimicorū ma-
nibus trāsatas, & Ecclesiæ nouæ tradidit,
ea inquam ipsa diuina prouidentia & vete-
ris & noui testamenti scripta, quibusdam
quantum videtur humanis medijs ac dili-
gentijs pro Ecclesiæ suæ vtilitate seruat;
atque vsque in diem iudicij seruabit. Me-
mini D. Augustinum lib. 18. de ciuit. Dei,
cap. 38. asserere, se existimare, quædam
olim Prophetas scripsisse, sicut homines hi-
storica diligentia, alia verò sicut Prophetas
in inspiratione diuina. Atque hæc ita fuisse
distincta, vt illa tanquam ipsis, ista verò tā-
quam Deo per ipsos loquenti iudicaretur
esse tribuenda. Hæc ille. Ecce igitur diui-
næ prouidentiae testimonium certū. Quo-
niam illa scripta à Prophetis spiritu prophe-
tico permanferunt, quamuis quædam ad
tempus occultata fuerint. Illa verò, quæ
humano spiritu ab eisdem conscripta sunt
vel perierunt, vel Ecclesiæ autoritate à ca-
nonicorum librorum catalogo reiecta
sunt.

¶ Sit iam quarta conclusio. Absolutè
& simpliciter loquendo asserendum no-
bis necessariò est, sacram scripturam esse
in Ecclesia Christi. Probatur primò ex illo
Pauli 2. ad Timot. 3. Omnis scriptura di-
uinitus inspirata utilis est &c. Vbi Paulus
Timotheum laudat, quod ab infantia sa-
cras literas nouit, quæ illū possent instrue-
re ad salutem: & tamen certum est, Timo-
theum non legisse originales codices Pro-
phetarum. Item probatur ex eo, quod
Christus dixit Phariseis & Scribis Ioā. 5.

A Scrutamini scripturas, quoniam illæ sunt,
quæ testimonium perhibent de me. Sæpè
etiam Christus dominus sacrarum scriptu-
rarum testimonia citabat. Id quod Aposto-
li sæpè fecerunt, & tamen certū est, tunc
temporis scripturarum originalia primi-
tiua non haberi. Sufficit ergo, vt exem-
plaria autentica habeantur, vt simpli-
citer & absolutè loquendo asseramus sa-
cram scripturam esse in Ecclesia. Et ra-
tione confirmatur. Nam simpliciter
loquendo nos asserimus habere scripta
Virgilij, Ciceronis, & sanctorum patrum,
ergo non opus est, vt sacram scripturam
nos habere fateamur, quod in Ecclesia pri-
mitiua originalia seruentur. Hæc dixerim,
quoniam non defuerunt nostris tempori-
bus, qui auderent simpliciter negare nos
habere euangelium Ioannis, sed solum in-
strumentum, in quo esset euangelium tan-
quā in trasumpto, non attendentes huius-
modi translationes sacrarum literarum Ec-
clesiæ catholicæ vsu, & traditione compro-
bati. Vnde fit.

¶ Quinta conclusio. Sacra scriptura præ-
cipuè est in corde Ecclesiæ, secundariò ve-
rò in libris, & editionibus. Probatur pri-
mò. Quoniam vt inquit Hiero. ad Galatas
1. circa illa verba. Notū vobis facio fratres
euangelium, non putemus in verbis scri-
pturarum esse euangelium sed in sensu,
non in superficie, sed in medulla, non in
sermonum folijs, sed in radice rationis.
Deinde probatur. Quoniam omnis quæ-
stio, quæ oritur circa translationum siue
editionum varietatem ad Ecclesiæ autori-
tatem definienda defertur, ergo sacra scri-
ptura debet esse in corde Ecclesiæ: aliàs
non esset nobis certa regula dignoscendi
quanam sit sacra scriptura. Et confirma-
tur. Quoniam Ecclesia secundum fidem
catholicam habet auctoritatem definiendi
qui libri sint canonici; sed huiusmodi auto-
ritas frustra esset, nisi in corde Ecclesiæ ef-
set sacra scriptura, vt possit discernere, in-
quibus instrumentis recte translata conti-
neatur ergo. Secūda autē pars conclusionis
manifesta est. Primò quidē quia si in libris,
& editionibus non traderetur nobis sacra
scriptura, frustra olim fuisset conscripta:
siquidem non esset vbi legeretur à nobis.
Quod autem secundariò contineatur in
ipsis

ipsis libris & editionibus, patet ex dictis. Quoniam editiones & libri Ecclesie auctoritate proponuntur & approbantur.

¶ Iam verò ad punctum difficultatis huius accedamus, quid dicendum sit de editione vulgata latina, quæ Ecclesie auctoritate in cœcumenica Tridentina synodo sessione. 4. pro authentica & nullo prætextu reiicienda nobis traditur sub hisce verbis: Statuit & declarat sacrosancta synodus, ut hæc ipsa vetus & vulgata editio, quæ longo tot seculorum usu in ipsa Ecclesia approbata est in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus, & expositionibus pro authentica habeatur, & ut nemo illam reiicere quouis prætextu audeat, vel præsumat. Post hanc sacri concilii definitionem tam expressam non desunt, qui in Ecclesia catholica varijs prætextibus hanc editionem vulgatam plurimis in locis corrigere velint. An verò audeant, & præsumat, Ecclesie iudicio relinquo. Ego quidem in præsentis tractatu solum referam varias catholicorum sententias, quæ post illam sacram definitionem adhuc in Ecclesia publicè referuntur, atque vulgo docentur.

¶ Prima sententia est eorum, qui pio humilique animo affecti definitionem sacri concilii sic intelligunt.

¶ In primis aiunt, editionem latinam vulgatam nullo in loco prorsus interpretis ignorantia aut vitio esse depravatam, sed omnino per omnia etiã minima recte fuisse interpretatam.

¶ Dicunt secundò, editionis vulgatæ nomine eam intelligendam esse nostris temporibus, quæ à tempore Diui Hieronymi apud sanctos patres latinos fuerit in usu. Ex quo inferitur, quòd latinæ editionis vulgatæ in plurimis locis varia potest esse lectio iuxta varietatem lectionis sanctorum patrum.

¶ Dicunt tertio, libros ipsos, in quibus editio vulgata continetur, in quibusdã locis librorum vitio, vel quorundam malitia corruptos esse. Quem tamè errorem nullatenus in interpretem refundere licet.

¶ Primò istius sententiæ dictum ex ipsa forma definitionis concilii confirmant primò in eo quod dicitur, nemo illam reiicere quouis prætextu audeat, vel præsumat, at verò si culpa interpretis in aliquo loco erratum

A fuisse quis asserat, iam aliquo prætextu vulgatam editionem reiicit, ac proinde audeat, & præsumat. Probant secundò. Nam sacri concilii iudicium plurimum utilitatis Ecclesie Dei accedere posse, si ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur sacrorum librorum, quæ nam pro authentica habenda esset, innotesceret, prædictam definitionem statuit, & declaravit, ut hæc ipsa vetus, & vulgata editio &c. Ecce argumentum illorum. Si vulgata editio in quibusdã locis errata est, frustra videtur concilium statuisse atque declarasse, illam pro authentica habendam esse.

¶ Quòd si quis respondeat, satis esse intentioni concilii, ut in rebus grauioribus ad fidem & mores pertinentibus ita pro authentica habeatur editio vulgata, ut nullatenus eam reiicere liceat. Aduersus hanc solutionem sic replicant. Principio sancta synodus absolute loquitur, cum tamè huiusmodi limitationem facile posset adijcere. Deinde in publicis disputationibus non solum de rebus ad fidem & mores pertinentibus inter doctores controuersatur, ergo etiã ubi non fuerit disputatio de fide & moribus editio vulgata pro authentica habenda est. Præterea quæ nã res sit ad fidem & mores pertinet in sacris literis, non erit cuiusvis iudicare: at verò si semel hæc ianua aperiatur, facile quis audax dicere poterit, plurima esse errata ab interprete, quoniam plurima iudicabit non pertinere ad fidem, atque adeò historiarum narrationem, & illarum circumstantias, quæ in scripturis habentur commutabit ad libitum huiusmodi prætextu, quod non pertinent ad fidem & mores. Amplius nihil videtur esse in sacra scriptura, quod ad fidem non pertineat, ergo si ab interprete editionis vulgatæ in aliquo loco erratum est, error hic circa rem ad fidem pertinentem accidisse iudicandus est.

E Argumentantur tertio principaliter. Quoniam hæreticorum studium est, suas sacrarum literarum editiones populis tradere eo prætextu, quod editio latina vulgata plurimis erroribus interpretum ignorantia scatet. Quòd si nos catholici semel aliquos in illa errores esse fateamur, facile imperitum vulgus hæreticorum dogmati consentiet, quos in linguarum peritia peritissimos esse iudicat, ac proinde sacrarum literarum illibatam veritatem in illorum translationibus queret.

¶ Quar-

¶ Quarto sic argumētatur: Experientia compertum est, quod aliqua loca, quae à quibusdam catholicis interpretis ignorantia errata esse proferuntur, ab alijs catholicis facile componuntur, & cum hebraica siue græca lectione concinere ostenduntur, ergo si alia loca proferantur, quae catholici doctores studio atq; diligētia nondū cū hebraicis atq; græcis exemplaribus componere nouerunt, non ideo statim vulgata editio in huiusmodi locis condemnanda est: sed tutius erit non præcipitare sententiam, & propriam ignorantiam confiteri, venerari tamen vulgatam editionem.

¶ Quinto. Exemplaria græca nostra ætate in plurimis esse vitia etiam ipsi græcæ linguæ peritissimi Theologi fatentur, ergo ex græcis exemplaribus iam nūc certum argumentum fieri non potest, ut vulgatam editionem erroris damnemus.

¶ Et confirmatur: Nam etsi Hebraica exemplaria minus corrupta sint quā græca, tamen in quibusdam locis esse vitia, etiam ipsi hebraicæ linguæ deditissimi non renuunt, ergo certum argumentū ab hebraicis codicibus non fiet, ut ostendatur editio vulgata latina errorem aliquē continere: tamen quædam rationes probabiles ad hoc ipsum efficiendum possint proferri. At in re dubia tutius est editioni vulgatæ fauere, quam pro authentica habendā esse sacra synodus statuit. ¶ Et confirmatur. Si quis affirmaret, græca & hebræa exemplaria iam nostra ætate in plurimis locis esset vitia, etiam ad fidem & mores pertinentibus, nisi in eis locis, in quibus consonant cum editione latina vulgata, hic sanè nullatenus ab Ecclesia puniretur. At verò qui vice versa diceret, editionem latinam vulgatam in omnibus erratā esse nisi in illis, in quibus cum hebraica (ut aiūt) veritate consonat, vel cum græcis exemplaribus, hic profectò non solum ut audax & temerarius, sed etiam ut de hæresi suspectus puniretur. Quoniā sacra synodi decretum de vulgata editione pro authentica habenda parumpenderet, & aliam firmiorem regulam quæreret ad sacrarum literarum intelligentiam, quā Ecclesiæ auctoritatem, quæ nobis sacrā scripturā in hac vulgata editione contineri proponit.

¶ Et denique arguitur in fauorē huius

A sententiæ. Esto ita olim latinus interpres in quibusdam errauerit, tamen editio vulgata iam tam longo seculorum vsu sanctorum patrum à tēpore D. Hieronymi correctæ est, & ut correctæ & authentica iam tandem ab Ecclesia nobis tradita. Habet igitur editio vulgata maius testimoniū quā interpretis, videlicet, Ecclesiæ testimonium, quæ sicut in definiendo, qui nam libri sine canonici errare non potest, ita neque in definiendo, in qua editione libri canonici authenticè contineantur: alioquin frustra videretur autoritas definiendi quoniam libri sint canonici, nisi nobis illos in aliquo authentico instrumento legendos traderet. Hæc sunt argumenta, quæ pro hac prima sententia afferri possunt.

¶ Nihilominus est altera sententia etiā piorum & catholicorum Theologorum, quæ quidē in secundo & tertio dicto prædictæ sententiæ facile conuenit. Differt tamen quantum ad primum dictum. Afferit enim hæc sententia, quod interpres latine editionis vulgatæ in quibusdam, quæ neque ad fidem aut mores pertinebant, hallucinatus est. Atque ita intelligunt sacra synodi decretum de vulgata editione, quæ nimirum pro authentica habenda sit in rebus ad fidem & mores pertinentibus. Sed inter huius sententiæ assertores illud discrimen inuenietur, quod quidam plura, quidam pauciora loca proferunt, in quibus latinum interpretem errasse comprobare se putant. Quæ loca longum esset in præsentia recensere. Proferam exempli gratia vnum aut alterum. Isaia 19. legimus. Et non erit Aegyptio opus, quod faciat caput & caudam incuruantem & refrenantem. Et iterum Isai. 9. cap. legimus: Disperdet dominus ab Israel caput & caudam incuruantem & deprauantem. In quibus locis in hebraico textu, ubi in latina editione legitur cap. 19. refrenantem: & ubi legitur deprauantem eadem dictio habetur, scilicet, *וְיִמְאֵס* agmon, quod nulla ratione refrenantem significare potest. Id quod ipsemet D. Hieronymus, qui latinam Isaia translationem, quam ipsemet ante annos plures fecerat, aduertit in commentarijs super Isaia cap. 19. & fatetur, se in hoc loco errasse, dum transtulit refrenantem. Ait enim in hunc modum. In eo quod nos

F transu-

transulimus incuruantem & refrenantē, possumus dicere incuruum, & lasciuientem, vt intelligamus senem & puerum. Nos autem verbum hebraicum agmon, dum celeriter quæ scripta sunt vertimus, ambiguitate decepti refrenantem diximus. Hæc Hieronymus. Ecce igitur in editione vulgata locum negligentia interpretis erratum: siquidem ipsemet interpretes fateatur se errasse. Simili ergo ratione poterūt esse & alia loca simili negligentia interpretis errata. Scio quosdam hoc argumentum soluere dicētes, quod Diuus Hieronymus errauit in commentarijs, dum dixit se interpretando errasse. Sic ait Leo Castren. in prologo Isai. c. 10. Et confirmatur ex D. Augustino lib. 11. contra Faustum cap. 3. vbi inquit, quod in sacra scriptura non licet dicere, autor huius libri non tenuit veritatem, sed aut codex mendosus est, aut interpretes errauit, aut tu non intelligis. Et idem Augustinus in Epist. 19. ad Hieronymum inquit: Solis scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorē honoremque deferre, vt nullum eorum autorem aliquid errare scribendo firmissimè credam. At si quid in eis offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quàm vel mendosum esse codicem, vel interpretem nō esse assequutum, quod dictum est, vel me minimè intellexisse non ambigam. Hæc Augustinus. Sensit igitur interpretem sacrarum literarum errare potuisse. Præterea D. Hieronymus sæpè testatur, Septuaginta interpretum editionem correxisse, vt ipse ait in apologia contra Ruffinum, & in commentarijs in 2. & 8. caput Isaiæ, & in. 17. Ieremiæ: & tamen olim in Ecclesia, Septuaginta interpretum editio in magno honore habita est, ergo sacrarum literarum integritatē aliunde, quàm ex interpretum infallibili autoritate petendam esse constat: nisi velis dicere, olim Ecclesiam sacrarum literarum integritate caruisse. Præterea confirmant ex Ioanne Driedone de scripturis Ecclesiasticis & dogmatibus lib. 1. cap. 1. vbi inquit, editionem scripturæ sacræ Ecclesiæ vsu approbati, non esse Ecclesiam decernere, tam accommodatè ab interprete omnia fuisse conuersa, vt nihil desiderari, aut possit, aut debeat: sed religionis myste-

ria, diuinæque voluntatis consilia, in quibus totius scripturæ sacræ cardo vertitur, ita fuisse reddita, vt nihil quoad fidem constituendam, religionem firmandam, pietatem alendam, moresque informandos pertineat, interpretis fuerit fraude abditum, aut inscitia prætermisum.

¶ Est aliud exemplum in Psalm. 131. vbi in vulgata editione habetur. Viduam eius benedicens benedicam, aiunt viri doctissimi & diligentissimi erratum esse ab interprete latino propter græci exemplaris corruptionem. Vbi habebatur *viduam* *viduam*, hoc est, viduam, cum legendum esset *thiran*, scilicet, venationem siue cibum. Quod autē hoc ita se habeat, probant ex voce hebraea *תירא*, quæ viduam planè nullatenus significat. Neque quisquàm potest respondere, errorem hunc fuisse scriptoris vel impressoris libri latini. Quia iam olim hic error deprehensus est à D. Hieron. vt patet in commentario super eundē Psalmum, & in libello quæstionum siue traditionum hebraica ū in Genesim paulò ante finem: id quod etiam obseruauit Faber Stapulensis super eundē versum in Pentaplon. Iansenius etiam qui Concilio Tridentino interfuit vir doctissimus atque piissimus in commentarijs super Psalmos id ipsum obseruat, & Genebrardus, qui post Conciliū Tridentinum scripsit. Possent etiam adduci plurima testimonia ex Psalmis, quale est illud in Psalm. 109. Tecum principium. In quo loco aduertitur, quod vox græca *εξ* archi æquiuoca est: significat enim principium & principatum. Sed in eo loco Septuaginta vocem hebræam *נְדָבוֹת* nedabot optimè transulerunt, quia nedabot idem est atque principatus: sed rursus interpretes latini vocē græcam *εξ* archi æquiuocam transulit in altera significatione, & dixit, Tecū principium. Quæ significatio nō cōgruebat cum hebraica veritate. Idē olim error accidit in interprete, dum interpretes latini in Psalm. 16. interpretatus est. Saturati sunt porcis, &c. & ita cane batur in Ecclesia, donec Diuus Hier. correxit: Saturati sunt filijs. Id quod accidit propter æquiuocationem genitiui græci *yon*, quod filijs & porcis commune est. Hoc ipsum Iansenius & Genebrardus accidisse iudicant in Psalm. 33. vbi in editione

editione vulgata. Immitteret angelus domini, cum tamen dicendum esset, castrametabitur angelus domini. Vox enim graeca *παρεμβολή* Parembali æquiuoca est. Sed tamen illic in ea significatione accipitur, quæ consonat cum verbo hebræo, quod eo loco positum castrametari significat. Est etiam in signis locus Genes. 47. ubi in fine capitis dicitur, Adorauit Israel dominum conuersus ad lectuli caput. Septuaginta interpretes legunt. Adorauit Israel super summitatem virgæ eius. Et certum nobis est, melius haberi in editione vulgata, conuersus ad lectuli caput. Sed quando in Apostolo ad Hebræos. 11. legimus Fide Iacob moriens singulos filiorum Ioseph benedixit, & adorauit fastigium virgæ eius, iam perturbamur. Quia utraq; editio vulgata latina est, & cogimur in altero loco asserere, interpretem latinum non recte trāstulisse. Supponimus enim, Apostolum epistolam illam hebraicè scripsisse. Quamobrem viri catholici pijsimi, & diligentissimi aiunt, in loco Genesis optimè translātū esse, in loco verò epistolæ ad Hebræos erratum fuisse ab interprete græco, deinde à latino. Cuius erroris ratio ea esse potuit, quoniam vox hebræa *חמית* hamitah siue mitah, quod idem est, eisdem literis variatis apicibus lectulum, & virgam significat, ut patet in Psal. 109. ubi legimus. Virgam virtutis tuæ, & habetur *מטה* mateh, quod est virga. Hæc ita se habere egregiè ostendit Aloysius Lypomanus super eundem locum Genesis.

¶ Legatur etiam Sixtus Senensis in fine libri octauæ bibliothecæ sanctæ. Vbi postquam latinæ editionis vulgatae defensionē egregiè suscepit, tādē in fine libri hæc ait. De erroribus verò, quos Hieronymus in veteri translatione annotauit, & recentiores in hac noua editione pariter adnotarunt, ingenuè fatemur, & nos multos errores ab Hieronymo emendatos in veteri traductione, & similiter in hac nostra noua editione nonnullas inueniri mendas, solecismos, barbarismos, hyperbata, & multa parum a commodate versa, & minus latinè expressa, obscurè & ambiguè interpretata, itemq; nonnulla superaddita, aliqua omissa, quædam transposita, immutata, ac vitio scriptorum deprauata, quæ San-

A ctes Pagninus, Thomas Caietanus, Franciscus Forerius, & Hieronymus Oleastrius viri ex Dñicano ordine eruditissimi interpretationibus, & explanationibus suis indicarunt. Non tamen ex his sequitur Ecclesiam vsq; in hanc diem non habuisse veram, syhceram, integram, ac fideliem noui testamenti editionem: quia, & si in ea eiusmodi errata inueniantur, certum est tamen neq; in veteri, neq; in noua editione aliquid vnquam inuētum esse, quod fuerit vel à veritate Christianæ fidei deuiū falsum uel ac mendax, vel contrarium dogmatib; ac regulis orthodoxis, vel præter veritatem additum, vel contra veritatem mutatum, vel in præiudicium veritatis omissum, vel ad eodē deprauatum, ut occasio nem perniciosè errandi attulerit, vel hæresibus ac prauis dogmatibus materiam, & fomenta præstiterit, vel ita obscurè, & ambigue versum, ut mysteria nostræ fidei occultauerit, aut non ad sufficientiam, & quantum satis est ad salutem explicauerit. Quos tamen errores mendas, ac deprauationes D Hieron. in veteri editione noui testamenti se consulto reliquisse testatus est, & Ecclesia similiter in noua editione ex professo reliquit, non quia tot eruditissimi, ac sanctissimi Ecclesiæ patres ea errata vel non agnouerint, vel approbauerint; sed quia ad ea dissimulanda iustis se causis impelli viderint. Primò, q; aduerterint nihil periculi in fide ac moribus ex his tam leuibus erratis imminere. Deinde ne fideles importunæ, ac nimium exactæ correctionis nouitate offenderētur, quorum aures vsq; ab infantia vetus illa editio occupauerat. Postremò ut vetustam illam editionem venerarentur, quæ nascentis Ecclesiæ fidem educauerat, & crescentis roborauerat, & euexerat, utq; sanctam, ac venerandam illam simplicitatem antiqui interpretis, qui non sermonis ornatum, sed historię veritatem quesuit, sua ipsorum approbatione honorarent, & vestigia maiorum suorum sequerentur, qui eosdem errores sacra quadam pietate ducti tolerarunt exemplo sanctorum Apostolorum, qui quanquam scirent editionē Septuaginta interpretū in multis redundare, & in multis deficere, eam tamē non contempserūt, sed ubiq; eā prædicauerūt,

& ex ea prima nostræ fidei fundamenta iecerunt. Temerarium igitur est, imò planè hæreticū propter leues quosdam defectus qui in nostrā vulgatā editione citra vllum fidei ac morū detrimentū reperiuntur, eā spernere & abijcere, nouasq; & prophanas in locū eius hæreticorū translationes introducere; præsertim post œcumenici Concilij Tridentini decretū. Hæc Sixtus Senensis.

¶ Accedunt præterea ad hanc sententiā multialij ex recentioribus Theologis. Et vt omittam eos, qui scripta sua nondū prælo mandauerunt, mentionē faciā quorundam ex nostris, qui in hanc partem quodā modò inclinant. De quorū numero est magister Cano editionis vulgatę insignis propugnator, qui tamē lib. 2. de locis cap. 13. statim in principio asserit in prima conclusione, editionē vulgatā fidelibus esse retinendā in ijs omnibus, quę ad fidē & mores spectabāt. Et in quarta cōclusionē inquit, latīna exemplaria in ijs, quę ad fidē & mores spectabant, nō esse per hebraica, & gręca corrigenda. Insinuans certē, qđ in alijs id interdum fieri licitū sit. Deinceps verò in cap. 15. quantū vtilitatis hebraici, gręciq; sermonis peritia Theologis possit asserre ostēdens, inter alias hanc rationē assignat. Quoniā quædā loca obscurē habentur in editione latīna, & quę sine linguarū cognitione nequeunt explicari. Quorum exempla quædā affert in sexta, & septima vtilitate. Deinceps verò cap. 18. tandem fatetur, interpretem latinū falsum fuisse, dū apud Marcum cap. 13. transtulit. Erat autē hora tertia. Propterea qđ exēplar gręcū habuit vitiatū, quamuis librariorū oscitantia, qui notā ternarij numeri scripserūt lo cosenarij. Iam ergo interpretē latinū (quāuis inculpabiliter) hac in parte errasse sentit. Et paulò post in eodē cap. inquit. Nec verò quis tragedias nobis excitare debet, quòd editionem nostram in quibusdam locis imperfectam esse dixerimus. Posunt enim verba hebraica nōnulla in mediū adduci, quę Hieronymus ipse in commentarijs fatetur, significantius, & melius potuisse transferri imò ibidem refert testimonium illud Isaię capite. 19. cuius nos supra mentionem fecimus, vbi legitur. Incuruantem, & refrenantem. Et inquit,

A quod neq; sensus neq; verba hebraica patiūtur, vt refrenantem admittamus. Iam ergo admittit, vulgatam editionem latinam negligentia interpretis in aliquo loco esse vitiatam.

¶ Adduco etiam in medium assertionē doctissimi magistri fratris Bartholomæi de Medina, meiq; olim condiscipuli. Is quidem cum ante annos duodecim priorem sententiā circa editionis vulgatę omnimodam incorruptionem amplecteretur, oppositumq; opinantes pio quodam zelo plus nimio fortassis reprehenderet: tamen postea difficultatem hanc attentius meditatū scripsit in commentarijs super tertiā partem D. Thomę. q. 10. art. 2. circa solutionē ad primū referens expositionē Ambrosij lib. 5. de fide cap. 8. & D. Hieronymi super Matt. caput. 24. asserentium, quod Marci. 13. dū dicitur; De die autem illa nemo scit neq; angeli neq; filius, illa particula, neq; filius, addita fuerit ab Arianis. Referens etiam sententiā magistri Soto in. 4. d. 4. q. 2. arti. 2. prope finem asserentis, hæresim esse affirmare, quòd illa particula non sit de textu, adiecit. Verum hæc censura acerba est. Nam editio vulgata approbatur in Concilio Tridentino in locis qui ex sententiā patrum vitiati non sunt, hic verò locus ex sententiā patrum est vitiatus. Hæc ille.

¶ Accedit præterea autoritas cuiusdam viri moderni insignis sacre Theologiæ doctoris domini Didaci Payua Dádrada Lusitani in libro, cui titulus est, defensio Tridētinę fidei catholicę. Is in libro. 4. huius operis cum editionis vulgatę defensionē suscepisset, tamen non negat, in quibusdā locis vulgatam editionem latinam errores aliquot continere.

E ¶ Lyndanus etiam qui merito plurimū autoritatis editioni vulgatę tribuit, tamē apertē in lib. 2. de optimo genere interpretandi cap. 12. & lib. 3. cap. 1. & 10. 11. & 12. plurima loca editionis vulgatę refert, & corrigit.

¶ Plurimos autē alios cōmemorare possem viros catholicos, ac doctissimos, mihiq; de facie notos, qui in hanc sententiā summa cum modestia Ecclesię Catholicę iudicium expectantes, tamen vehementer inclināt. Imò verò si res hæc sola ratione definiend

nienda esset, persuasum habent, in hac nostra latina editione vulgata quaedam loca esse errata interpretis inaduertentia. Nam librorum vitio, qui latinam editionem prelis excusserunt, nemo ambigit, quaedam esse errata. Caterum ipsius editionis vulgatae varias lectiones non minus quam triginta vnam supra sexcentas collegit diligenter modernus quidam ac diligens Theologus nomine Franciscus Luca Brugésis. Cuius notationes habentur in magna biblia diligentissimi Plantini ad finem libri.

¶ Neque verò huic secundae sententiae sua ratio satis probabilis deficit. Nō enim se haereticis fauere, sed potius verè & fortiter contradicere arbitratur. Idque prudentius & efficacius se efficere putat, quā prioris sententiae sectatores. Et ratio est. Quoniam cum fiat argumenta ad soluendum difficillima, & quae more humano videtur convincere, quaedam esse errata, in vulgata editione, quae non sunt magni ponderis, si haec ipsa negauerimus, fortassis haeretici nos ignorantia, aut proteruita redarguet, atque apud suos infamabit, & reliqua magni ponderis, & quae ad fidem, aut mores pertinent, quae ipsi in vulgata editione errata esse contendunt, putabunt, nos simili proteruita clausis oculis defendere. Et haec eorum ratio à simili confirmari potest. Quoniam inter Theologos communior, & probabilior sententia est, quod summus Pontifex ut persona particularis errare possit in fide. Tamen si quidam, ut est Albertus Pyhius Capensis li. 4. Ecclesiasticae Hierarch. c. 6. & 8. pietate quadam (nescio an secundum scientiam) suscepit hanc causam defendendam, nullum summum Pontificem haec tenus errasse, vel errare posse. Ratio autem, quare prior sententia probabilior, & tutior existimatur, ea est. Quoniam Apostolicę sedis infallibilitatem nolumus dependere ab alicuius personae particularis fide: praesertim cum experientia testata fuerit, unum aut alterum summum Pontificem, ut personam particularem circa fidem defecisse. Id quod tam magnis argumentis probatur, ut oppositum sine aliqua temeritate defendi non possit. Ad hunc ergo modum editionis vulgatae auctoritatem pius & tutius se defendere arbitrantur, qui leuiculus quosdam errores in ea deprehensos ingenuè fatentur, corrigibiles tamen Apostolicę sedis auctoritate. Et quemad-

A modum eiusdem Apostolicę sedis infallibilis auctoritas non pendet ex fide particularis hominis, quem contingit esse summum Pontificem, sed pendet ab assistentia Spiritus sancti, qui illum in rebus fidei summum Pontificis officio fungentem errare nunquam permittet: sic etiam sacra scriptura infallibilis per omnia auctoritas, & integerrima in omnibus veritas non pendet ex omnimodā incorruptibilitate alicuius editionis, sed eius incorruptibilitas omnimoda in corde Ecclesię ita conseruatur, ut cum opus fuerit opportunè provideat, ipsosque codices corrigat, & emendet.

¶ Sed iam tandem circa grauissimam difficultatem dicendi finem faciamus. Si ergo queris quanam istarum opinionum mihi probabilior videatur? sexta conclusio.

¶ In re tam graui expectanda est Ecclesię catholicę censura. Vnde neque audeo, neque debeo Ecclesię iudiciū meam sententiam praeuire. Scio quidē, si ab Ecclesia interrogarer, quid viua voce responderem: interim tamē pio iustoque silentio me contineo. Hoc vnum dumtaxat dixerim, vehementer me desiderare, ut contentio haec inter pios Theologos summi Pontificis auctoritate decideretur, ac componeretur: alioquin si Ecclesia prudente & sciēte haec inter Theologos varietas permittitur: pinde est, ac si Ecclesia diceret, unusquisque in suo sensu abudet, dummodò fidei veritas, Ecclesięque catholicę auctoritas defendatur.

¶ Septima conclusio. Temerarium est, velle propria auctoritate, atque priuata editione vulgatam corrigere, non solum in locis, in quibus interpretis inaduertentia aliquis error esse putatur, sed etiam in locis, ubi scriptorum latinę editionis vitio erratum esse creditur, dummodò ij sint antiqui, & qui in Ecclesia communiter ita leguntur, atque cantantur, ut exempli gratia, quod legitur in Psal. 41. Sitiuit anima mea ad Deum fontem viuū, existimatur à viris doctis græcè hebraicęque linguę peritis legendum esse, sitiuit anima mea ad Deum fontem viuū. Et quidē iudicio meo merito fortem legendum esset. Tamen si quis priuata auctoritate libros emendaret, ac repentē audiremus in cantu Ecclesię, Sitiuit anima mea ad Deum fontem, profecto merito omnes offenderemur, & huiusmodi correctorem temerarium iudicamus.

remus, eique diceretur. Tu quis es qui iudicis alienum seruum? domino suo stat, aut cadit. Quamvis enim licitum sit sentire cum paucis, tamen interdum necessum est, loqui ut multi. Huiusmodi itaque audacia non dissimilis mihi videtur, ac si quis curialis aulicus ad reginae caput in curia forte familiarium virginum minus bene compositum atque ornatum, componendum, ornandumque propria manu accederet. Hic sane, nisi ipse insanus esset, non minus quam pena capitis plecteretur. Deinde si quilibet liceret quantumlibet docto, huiusmodi errata corrigere, profecto brevi tempore, ut est hominum ingenium tanta lectionum esset varietas, ut Babylonica linguarum confusio videretur. Necesse est igitur, ut omnes uno ore, & uno corde honorificemus Deum & Patrem ad ipsumque dicamus omnes, & non sint in nobis schismata, quae Ecclesiae expectemus iudicium, atque mandatum, ut vulgata editio, quae unitatis instrumentum est, sicubi errata fuerit corrigatur; atque ita verificetur quod in quinta conclusione diximus, sacram scripturam esse in Ecclesia perfecte primo & principaliter in corde ipsius, secundario vero & instrumentaliter in editionibus. In quibus diligenter perscrutandis doctores humiles pie se exercent; difficultatesque summo studio devincere contendunt: superbi vero & vaniloqui iusto Dei iudicio offendere, atque impingere permittantur.

¶ Iam tandem ad argumenta prioris sententiae, quibus haec posterior sententia plus nimio videtur virgeri, atque damnari, non est difficile sectatoribus huius posterioris sententiae respondere.

¶ Ad primum ex forma definitionis consilij respondent, quod editio vulgata probata est authentica ab Ecclesia in ratione tamen editionis, ita ut non excludantur sanctorum ac doctorum Ecclesiae lucubrationes, & circa ipsam observationes. Quibus factum est, ut iam non tot tempestatibus & turbinibus concutiat, & perturbetur, quot olim circa tempora Diui Hieronymi passa est. Iam vero nostra aetate maxima tranquillitate fruimur, etiam si leuiculi quidam venti interdum insurgant, ut doctores Ecclesiae non omnino sint oscitantes circa sacrarum literarum studium, & per hoc

A patet ad secundum argumentum.

¶ Ad replicam vero ibidem factam respondent, quod ubi fuerit differentia, quae nam res pertineat ad mores, quae vero non, Ecclesiae iudicium expectandum est. Interim tamen pie & humiliter se exercent Doctores Ecclesiae.

¶ Ad tertium argumentum iam dictum est, quod hac via potius haeticorum argumenta perniciose dissoluuntur.

B ¶ Ad quartum argumentum respondetur, non esse licitum sine magna autoritate & ratione, etiam in rebus leuissimis editione vulgatam erratam esse dicere.

C ¶ Ad quintum argumentum etiam si fateantur, graeca exemplaria in plurimis locis esse vitiosa, tamen in alijs integra esse certa ratione constat, & patrum autoritate confirmatur. Quapropter ex eis locis incorruptis quaedam in nostra editione vulgata melius intelliguntur, aut certe ab Ecclesia corrigi possunt. ¶ Ad confirmationem multi sunt viri doctissimi, qui hebraicorum exemplarium magnis rationibus & testimonijs integritatem defendendam suscipiunt, tamen si ingenuè fateantur, paucula quaedam loca errata non tam Iudaeorum malitia, quam humana incuria fuisse. Videatur de hac re dominus Payua Dandrada, ubi supra. Et quidem ego postquam ab hinc annos octo hebraicae linguae operam dedi quantum satis est, ut Rabbino-rum sectatores non me fallant, aut quasi ignorantem spernant, quamvis olim opinatus fu-erim, hebraica exemplaria non minus quam graeca esse corrupta: iam tamen experientia ipsa conuictus, ea incorrupta esse, nisi in locis quibusdam paucis negligentia potius quam Iudaeorum malitia iudico. Cuius rei facile mihi esset plurima argumeta adducere, nisi scholastici doctoris officium timerem excedere. Videatur tamen Sixtus Senensis supra citatus, & Didacus Payua Dandrada supra.

E ¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod qui assereret hebraica exemplaria usque adeo esse corrupta, ut nullius sint utilitatis, hic non multum piam operam Ecclesiae praestaret ad conuersionem Iudaeorum, quos ab illorum libris erroris conuincimus. Caterum si Hebraica exemplaria in omnibus, in quibus cum latina editione vulgata

vulgata concordant incorrupta sunt, profecto in paucis erunt vitiosa, nisi forte in psalmis, in quibus editio latina Septuaginta interpretum translatione sequitur, iam tamen D. Hier. castigationibus correctæ, & fortassis in alijs ab Ecclesia corrigibilis.

¶ Ad ultimum argumentum ego quidem mea ex parte respondeo, quod latine editio vulgata maioris auctoritatis est, propterea quod ab Ecclesia, ut authentica approbatur, quam propterea quod latinus interpret spiritum (ut aiunt) quasi propheticum habuerit. Atque hæcenus de gravissima questione sub censura sacrosanctæ matris Ecclesiæ dicta sufficiant.

¶ Ad argumenta vero quæ initio huius duarum proposita sunt ex dictis iam patet solutio.

¶ Poterat tandem hic disputari, qui nam libri sint canonici. Sed de hac re videatur magister, ac præceptor meus Cano lib. 2. de locis cap. 9. & Driedo libro. 1. de Ecclesiasticis dogmatibus à principio. Et Sixtus Senensis lib. 1. bibliothecæ sanctæ per totum. Nobis tamen sufficiat nunc sacri Concilij Tridentini decretum amplecti, quod habetur in decreto tertiæ sessionis. De qua tamen re in commentarijs nostris super 2. 2. q. 1. art. 10. iterum redibit sermo, dum disputatum à nobis fuerit, an in Ecclesia sit potestas definiendi, quinam libri sint canonici.

D Vbi quintum est circa secundum locum arguendi eorum quos in præfati examinandos suscepimus, quamvis non habeat argumentum desumptum ex auctoritate sanctorum. Et quidem, quod non sit infallibile, probatur primò ex August. qui pluribus in locis docet exceptis autoribus sacrorum librorum alios omnes ita esse legendos, ut quantumvis polleant doctri- & sanctitate, non propterea existimetur verum esse, quod ipsi scripserunt: sed quantum ratio ab eis adducta id persuaserit. Affert hic D. Tho. hanc auctoritatem in solutione ad Secundum. Repetit verò hanc sententiam August. lib. 2. de baptismo contra Donatist. c. 3. tomo. 7. & in proemio lib. 2. de trinitate, tomo. 3. & in epistola ad Marcellinum. 7. & epist. 48. & 111. Confirmatur ex auctoritate Hieronymi in epistola ad Theophilum, adversus Ioannem Hierosolymitanum. Tomo. 2. Vbi inquit. Aliter habeo Apostolos, aliter

A ceteros tractatores, illos semper vera dicere existimo, istos interdum aberrare, ergo non est infallibile argumentum desumptum ex auctoritate sanctorum.

¶ Arguitur secundò. Communis sanctorum consensus alicui sententiæ patrociniatur, & tamen illa sententia non est de fide, imò & opposita est probabilis, & pia, ergo non est certum argumentum, quod desumitur ex communi auctoritate sanctorum. Antecedens probatur, & declaratur: nam plurimi sanctorum asseruerunt, omnes mundi partes non simul, & eodem die, sed multis diebus fuisse productas, & absolutas. Ita dicit Basiliius homilia. 2. Exameron. Chri-
B soft. homi. 2. super Genesim. Grego. 3. 2. moralium. c. 10. Ambro. lib. 1. Exameroni c. 7. & Damascenus lib. 2. suæ Theologiæ, & alij quam plurimi ut Beda, Rabanus, Strabo, quos refert glossa ordinaria super cap. 1. Genes. at verò quamvis hæc sit communis sanctorum sententia: opposita tamen
C D. August. 4. lib. super Genes. ad liter. cap. 8. 22. 34. & 11. de ciuit. Dei cap. 7. quod eodem die omnia fuerint producta, est probabilis, ergo &c. Similiter communis sanctorum consensus est B. Virginem in originali peccato fuisse conceptam, quorum nomina videre licet in Caietano opus. de conceptione Virginis. Specialiter apud Magistrum Vandellum, qui de hac re edidit longissimum tractatum, & in sapientissimo Magistro Cano. 7. lib. de locis cap. 1. num. 3. & tamen opposita sententia non solum probabilis, sed & valde pia existimatur in Ecclesia. Tandem plerique sanctorum senserunt Moysen non videri diuinam essentiam, ut Hierony. super Esaiam. c. 6. tomo. 5. Grego. Nazian. lib. de fide circa finem. Grego. 18. moralium. c. 37. & alij
E quam plurimi, & tamen opposita sententia Aug. lib. 12. de Gen. ad liter. c. 26. 27. 28. tomo. 3. & lib. de videndo Deum, & Epist. 112. non solum probabilis, sed ut probabilior electa est à D. Tho. 1. p. q. 12. art. 11. ad secundum. Multi etiam ex sanctis Patribus dixerunt angelos esse corporeos. D. Basiliius lib. de Spiritu sancto. c. 16. & Ambro. lib. de arca & Noe. c. 4. & autor libri de Ecclesiasticis dogmatibus, qui versatur inter opera August. c. 10. & 11. Tertullianus lib. de carne Christi, & lib. de velandis virginibus.

& Cassianus collatione. 7. c. 13. & Rupertus Abbas lib. 1. in Genesim. cap. 11. & Augusti. dubius est de hac questione, ut patet in inuidio. c. 59. & alijs pluribus in locis & lib. 3. de Trinitate c. 1. & tamen oppositū teneat scholastici, ergo. ¶ In huius rei explicationē, nota primò, quòd de sanctorum auctoritate tripliciter loqui possumus. Primò de vnius vel alteri sententia. Secundò de sententia seu assensu communis plurium, à quibus tamē aliquis sanctorum dissentit. Tertiò de vnanimi omnium sanctorum consensu. ¶ Notandū est secundò quod autoritas sanctorum afferri potest ad confirmanda dogmata philosophiæ, vel ad confirmanda dogmata Theologiæ; & inter hæc adduci potest autoritas sanctorum aut ad confirmandas res fidei, aut eas res quæ in Theologia tractantur, quæ tamen sine fidei iactura ignorari possunt etiam ab omnibus doctis. Exemplū primi sit. Spiritum sanctū procedere à Patre & Filio tanquā ab vno principio. Exemplum secundi. Vtrū sacramenta causent gratiam & virtutes per vim quandam, & virtutem existentem in ipsis, & vtrū Ioannes Euangelista fuerit mortuus, vel viuus perseveret cum Elia & Enoch.

¶ His suppositis sit prima conclusio. Argumentum desumptū ab auctoritate sanctorum circa dogmata quæ naturali lumine cognoscuntur non plus habet certitudinis, quam ratio cui innititur. Probatur primò. Nam plurimi sanctorum vel ignorauerunt physicam, vel Metaphysicam vel certe incultē satis eam habuerūt: quapropter non mirum est, si sæpē illis contingat in eiusmodi à veritate declinare. Item nam plurimi inter illos fuerunt Platonici antequam ad fidem conuerterentur, ac proinde eius dogmata imbibuerunt ut patet in Augustino, & alijs, ergo cum hæc fidei nō repugnarent, non mirum est, si ea postea docuerint, quamuis plurima eorum ex peripatetica doctrina falsa deprehendantur. Præterea, nam inter Sanctos Doctores multi etiam sapientissimi non fuerūt multum solliciti in perscrutandis veritatibus philosophicis, quoniam potius à philosophorum libris abstinebant, ut totus se sacris scripturis traderent.

A ¶ Probatur efficaciter eadem conclusio, nam veritates naturales innituntur primis principijs naturæ, quæ naturalilumine cognoscuntur, ergo tam firma erit hæc veritas, quantum habuerit efficaciaratio qua probatur.

¶ Secunda conclusio. Argumentum desumptum ex vnius vel duorum sanctorum auctoritate, non est efficax, sed potest esse probabile. Probatur. Sancti doctores præter eos qui canonicos libros scripserūt spiritu humano loquuti sunt, & aliquando (in his etiam quæ ad fidem pertinent) errauerūt, ut errauit Bernardus in sermone 4. de omnibus sanctis, existimās animas usque ad diē iudicii ad diuinā visionem non admitti, & Cyprianus dicens ab hæreticis baptizatos esse rebaptizandos, ut videre est libro 2. Epistolarum, Epistola 1. possemus alia quamplurima exempla huiusmodi adducere, quæ breuitatis causa pertransseo, ergo argumentum deductum ex horum auctoritate non est firmum.

¶ Vbi adnotandum est, quòd licet sancti patres errare potuerint, & de facto errauerint aliquando, eorum tamen libri cū reuerentia legendi sunt, sed cum iudicio & discretionē, ita ut prudens lector innixus veritatibus fidei & doctrinæ Ecclesiæ catholicæ, quod huic consonum viderit amplectatur, si quid verò dissonum deprehenderit, repellat cum modestia.

¶ Tertia conclusio. Argumentum deductum in rebus fidei ex auctoritate plurium sanctorum reliquis licet paucioribus contrarium stantibus: & in rebus quæ ad fidē non attinent, concors omnium consensus probabilitatem affert, non tamen firmitatem.

E ¶ Prima pars huius conclusionis satis probatur ex præcedenti conclusione: sed probat adhuc: nā paucissimi ex sanctis doctoribus asseruerunt angelos esse incorporeos, ut inter arguendum dicebamus: & tamen hæc sententia longē distat ab hæresi, ergo. ¶ Quòd si obijcias ex Vincentio Lyrenēsi in li. aduersus profanas heresum nouitates, & Thoma Vbaldensi in proœmio doctrinalis fidei antiquæ, illud esse fidem Ecclesiæ, quod maior pars sanctorum ab Apostolis sensit, ergo paucis reclamantibus plurium sanctorum sententia effi-

cax argumentū efficit. Respondetur dictū illorū autorū verū esse, quādo paucorū cōtrariā opinionē Ecclesia dānauit, sicut dānauit opinionē illorū qui dixerunt, baptizatos ab hereticis esse rebaptizādos: & qui dixerunt Melchisedech non hominē esse, sed spiritum sanctum.

¶ Secunda pars conclusionis probatur ex illo argumēto, quod adduximus ad probandum communem sanctorum sententiam non parere firmitatem, afferentes sententiam eorum qui dixerunt Beatam Virginem non fuisse conceptam in peccato. Hinc fit argumentum. Omnes sancti conueniunt, beatam Virginem contraxisse originale, & tamen quia hoc non pertinet ad fidem auctoritas sanctorum non est infallibile argumētum, ergo vniuersaliter hoc verum est in rebus ad fidem non pertinentibus. Quāquam in prædicto exemplo, nisi Ecclesia suam auctoritatē interpoluisset, vtrāq; opinionem permittens: poterat videri materia fidei, siquidē agebatur de intelligentia scripturæ. Oēs peccauerūt,

¶ Quarta conclusio. Communis omnium sanctorū intelligentia in rebus fidei & sacrarum literarum expositione firmū argumētum facit & irrefragabile in Theologia. Hæc conclusio asseritur contra quosdam hæreticos, tanquam de fide. Cōtrarium sensit Petrus Abailardus, vt refert D. Bernardus in epistola 190. ad Innocentium, & Vbiteleph, vt refert Vualdenſis lib. doctrinalis fidei antiquæ, doctrina tertia. Eiusdem erroris fuerunt antiquiores heretici, Arius, Nestorius, Euthiches, imo etiam Caietanus vir alius catholicissimus & piissimus in principio commentariorum super Genesim tantum aberrauit, vt dixerit, nouam expositionem sacræ scripturæ quamuis dissonet omnium sanctorū doctorum interpretationi non esse repellendam, eo q̄ (inquit) non alligauit Deus expositionem scripturæ sensibus doctorū antiquorum. Probatur conclusio. Testimonijs sacræ scripturæ Ecclesi. 8. non te prætereas (inquit) narratio seniorum, ipsi enim didicerunt à patribus suis: quoniam ab ipsis discēs intellectus, & in tēpore necessitatis dare responsum, & ad Rom. 12. non plus sapere quam oportet sapere: sed sapere ad sobrietatē, & 1. ad Cor. 14. Pro-

phetæ duo, aut tres dicant & ceteri dijudicent, nō enim est dissensionis Deus, sed pacis, & ad Ephesi. 4. Et ipse dedit quosdā quidem Apostolos &c. vsque ad circūuentionem erroris. Ex quo loco planē colligitur, diuinę prouidentię fuisse, vt non solum haberemus sanctorum autorum libros canonicos vt Prophetarum, & Apostolorum, sed etiam sanctorum Doctorū commentaria ad illorum intelligentiā. Vnde si omnes sancti in sacrarum literarum interpretatione errarent: sequeretur q̄ erraret Ecclesia Deo auctore, siquidem ipso Christo præcipiente inheret vestigijs doctorum, qui dati sunt à Deo ad intelligentiam scripturarum: insuper Ezechielis 34. tales doctores promittuntur Ecclesię, qui pascant eam doctrina veritatis, dabo (inquit) vobis pastores iuxta cor meum, & pascant vos scientia & doctrina. Notetur vltimo testimonium Ecclesiast. ca. 12. Verba sapientium sicut stimuli & quasi clauis in altum defixi, quæ per magistrorū consilium data sunt à pastore vno: his amplius fili mi ne requiras. In quem locum inquit Hieronymus. Exceptis his verbis quæ ab vno pastore data sunt, & concilio atque consensu probata sapientium nihil tibi vendices, maiorum sequere vestigia ab eorum auctoritate non discepes.

¶ Secundò probatur conclusio auctoritate sanctorum conciliorum: primū in Synodo sexta generali, sessione 11. & ibidem in episto. Synodica Sophronij actione 13. damnatur discipuli Origenis propter nouas expositiones quas contra sanctorū patrum communem consensum introducere conantur, & in Synodo Trulana canone 19. grauissime admonentur prælati ne alia dogmata doceant quam ea quæ ex Ecclesiæ luminaribus & doctoribus acceperunt, & in Concilio Lateranensi 3. sessio. 11. idē præcipitur, & tandem in Concilio Tridentino sessione 4. definitur, vt nemo suę prudentię innixus, contra vniuersum consensum patrum scripturam sacram interpretari audeat.

¶ Tertio probatur auctoritate sanctorum qui grauissime reprehendunt eos qui in sanctarum scripturarum intelligentia à sanctis patribus recedunt. Ita Dionysii. c. 1. de cœlesti hierarchia, & antiquissimus Ire-

neus lib. 4. c. 63. & Clemens I. in epistola ad discipulos Hierosolymitanos, idē gra-
uiter reprehendit, cuius verba habentur in
c. relatum. 37. distin. idem docet Epiphani-
us Hæresi. 61. & Clemens Alexandri-
nus li. 7. Stromatum. & Ambrosius 3. lib.
de fide ad Gratianum capitu. 7. Seruemus
(inquit) præcepta maiorum, neque hære-
ditaria signacula rudi temeritate violem.
& Hieronymus in epistola ad Euagriū,
& in epistola ad Paulinum, & super Dani-
c. 12. multa grauissima ad hoc propositū
docet. Videatur Augustinus in proœmio
librorum de doctrina Christiana, & lib. de
utilitate credendi. c. 7. & 17. ubi inquit, in-
dignum & stultum esse, vt quis ad intelli-
gentiam sacrorū librorum sine magistro
accedat, cum tamen nemo id audeat circa
prophanos libros, & circa humanas disci-
plinas. Vide etiam Gregor. lib. 28. mora-
lium. ca. 9. in illud super quod bases illius
solidatæ sunt.

¶ Tandem probatur ratione, nam si cō-
munis sanctorum consensus in interpre-
tatione sacræ scripturæ non esset necessa-
riō sequendus, sequeretur, licitum esse cui
que pro suo arbitrio diuinam scripturā in-
terpretari, hoc autem magnam perniciem
fidei afferret, ergo communis consensus
doctorum firmum argumentū facit Theo-
logo. Minor probat. Nam cum sint varia
hominum ingenia, si tanta licentia illis de-
tur, varia etiam dogmata & sectæ orientur:
quotquot enim hucuique inuētæ sunt ex
hac libertate perfluxerunt. Confirmatur.
nam fides sanctorum patrum est fides Ec-
clesiæ, ergo cōcors illorū consensus in re-
bus fidei errare non potest. Antecedēs pro-
batur. Nam vt antea dicebamus sancti pa-
tres dati sunt Ecclesiæ ad intelligentiā di-
uinę scripturę: ergo quod ipsi concorditer
in diuina scriptura interpretantur, ad fidē
Ecclesiæ pertinet.

¶ Secundō probatur. Scriptura quā san-
cti vnanimiter recipiunt, vt canonicam, in-
fallibiliter est canonica, & quam reiiciunt
nō est sacra, ergo vnanimis eorū cōsensus
in intelligentia scripturæ diuinę, & in re-
bus fidei est etiam infallibilis. Antecedens
probatur, nam aliās Ecclesia non haberet,
vnde redderetur certa de aliqua scriptura
diuina. Consequentia vero probatur, nam

A & certitudo verbi diuini, & eius intelligē-
tia infallibilis, simul cōiunctæ sunt, & vtrū-
que permissum est Ecclesiæ Esaiæ 59. Spi-
ritus meus qui est in te, & verba mea, quæ
posui in ore tuo, nō recedent de ore tuo,
& de ore seminis tui, & de ore seminis se-
minis tui, amodo, & vsq; in sempiternū.

¶ Tertiō probatur, Euangelium Chri-
sti potius consistit in sensu, quam in super-
ficie literę, vt docet Hilarius in lib. ad Cō-
stantium Augustum, & Hieronymus ele-
gantissimē super primum capitulum epi-
stolæ ad Galat. ergo si concors sanctorum
sensus posset esse falsus, Ecclesia non rece-
pisset Euangelium Christi. Probatur cō-
sequentia: nam Euangelium habet verita-
tem infallibilem, quę potius ex sensu, quā
ex cortice literæ desumenda est.

¶ Et quamuis conclusio hæc quarta po-
tissimum probata sit quantum attinet ad
communem sensum sanctorum in expo-
sitione sacræ scripturę: eadem tamen argu-
menta procedunt de communi eorū con-
cordia, circa dogmata fidei, de quare præ-
ter ea, quæ dicta sunt, videndus D. Augu-
lib. 1. contra Iulianum. ca. 2. & lib. 2. cum
ex sententijs sanctorum disputasset aduer-
sus Iulianum, tandem eum prouocat, vt
se & suam sententiam constituat ante tan-
tos veritatis iudices: quos subinde colligit
omnes sint: ul errare non posse in veritate
decernenda. Videatur etiam Ephesina Sy-
nodus, & Constantinopolitana. 6. actione
12. & Hieronymus super illa verba Pauli
ad Philemonem. Gratias ago Deo meo au-
diens fidem, quam habes in domino Iesu,
& in omnes sanctos eius, inquit, quicunq;
Deo credidit aliter eius fidem reciperet ne-
quit, nisi credat & in sanctos eius, non est
enim in Deum perfectā fides, quę in mini-
stros eius infidelitate tenuatur.

¶ Iam ad argumenta respondendū est.

¶ Ad primum argumentum quod su-
mebatur ex autoritatibus Augustini.
respondetur, Diuum Augustinum lo-
qui non de communi omnium sanctorum
consensu, sed quando aliqui eorum cōsen-
tiunt alijs discrepantibus.

¶ Vel secundō dicitur, quod etiam si lo-
quatur de communi sententiā sanctorum,
intelligendus est, non quando illi conue-
niunt ad res fidei asserendas, sed de ea, quę
ad

ad naturalem cognitionem pertinet. Aut tertio dicamus, quod authoritas sanctorum doctorum dupliciter considerari potest, primo ut authoritas hominum est, & sic probabile argumentum facit, ut dixit D. I. hoc hic ad secundum: loquitur enim formaliter de authoritate doctorum quatenus authoritas solum est hominum. Secundo considerari possunt quatenus omnes illi conueniunt ad res fidei confirmandas, & sic sumitur ab eorum authoritate argumentum certum, ita ut oppositum sit erroneum, & ratio huius est, quoniam hæc authoritas signum certum est sensus quem Ecclesia definiret, ij enim doctores sunt oculi Ecclesiae.

¶ Ad secundum respondetur distinguendo antecedens, si illa sententia in qua omnes sancti conueniunt pertineat ad fidem, nego quod communis consensus illorum non facit argumentum de fide, aut saltem oppositum eius non sit erroneum. At vero si ad fidem non pertineat, iam diximus non efficere argumentum certum, eiusmodi est illud quod affertur ibi de conceptione beatæ Virginis. In alijs vero duobus, quæ ibi afferuntur, scilicet de productione rerum multis diebus, aut vno die, & utrum Moyses viderit diuinam essentiam, & utrum Angeli sint corporei non omnes sancti conueniunt. Quare non procedit argumentum contra nostram quartam conclusionem. Verum est tamen quod hac tempestate temerarium erit dicere, quod Angeli habeant corpora. Nam in sacro eloquio sæpè vocantur spiritus, & in Concilio Lateran. sub Inno. 3. dicitur Angelos esse incorporeos. De qua re ex professo disputabimus infra q. 5. l. ar. 1.

D Vbitatur circa tertium locum utrum ex authoritate Theologorum scholasticorum firmum argumentum deducatur.

¶ Et pro parte negatiua arguitur primo. In Ecclesia Dei, illud solum est firmum dogma, quod ex diuinis literis, aut reuelationibus, aut sacrorum conciliorum decretis, aut ex Ecclesiæ sanctæ reuelatione comprobatur. Sed authoritas scholasticorum nullo horum nititur fundamento, ergo non est firma. Maior certa est ex doctrina fidei, & minor probatur, nusquam enim spiritum veritatis

A Theologis promissum legimus, aut audiimus: igitur errare possunt sicut homines, omnis etenim homo mendax, ut habetur Psalmo 115.

¶ Secundo. In schola Theologorum nihil est certum, aut exploratum in quo omnes conueniant, sed omnia factionibus, atque disceptationibus plena, his asserentibus, illis negantibus, Thomistæ aduersus Scotistas differunt, contra Scotistæ Thomistis aduersi sunt, in omnibus sententias varias, diuersasque opiniones asserentes. igitur ex horum authoritate nihil certum, aut tutum haberi potest.

¶ Tertio, etiam si Theologi omnes vni consensu in aliqua sententia conueniant, errare possunt, & errauerunt in multis, ergo ex eorum authoritate non elicitur firmum argumentum. Antecedens poterat multis exemplis demonstrari, sed vnum sufficiat. Communis fuit sententia scholasticorum matrimonium etiam sine Ecclesiæ ministro contractum, esse vere, ac proprie nouæ legis sacramentum, gratiamque conferre, ac remissionem peccatorum: at hæc communis sententia nullam certitudinem inducit, imo iuniores Theologi merito illam reiiciunt, & matrimonia clandestina omnino sunt per sacrum concilium Tridentinum abolita, sancitumque; ne absque parcho, duobusque testibus validum esset deinceps matrimonium, ut patet. sessi. 24. ca. 1. de reformatione matrimonij, ergo &c.

¶ Quarto, studium scholasticorum, sæpè numero versatur circa ea, quæ abscondita sunt à captu nostro, curiositate nimia scrutantur ea, quæ soli diuinæ maiestati innotescunt, & quorum cognitio ad hominum salutem necessaria non est; disputant enim per quid diuinæ personæ constituantur, in quo Pater & Filius distinguantur, quo modo differat inter processionem spiritus sancti, & verbi Dei natiuitatem, & alia huiusmodi quorum inquisitio prohibita videtur in sacris literis, iuxta illud Proverb. 25. qui scrutator est maiestatis opprimet à gloria. & Eccles. 3. altiora te ne quaeris, & fortiora te ne scrutatus fueris, sed quæ præcepit tibi Deus illa cogita semper & in pluribus operibus eius ne fueris curiosus &c. ergo ab scholasticorum disputationibus non solum non eruuntur firma documenta, sed

sed inutiles & nociuæ assertiones.

¶ Quintò, scholastica doctrina procedit ex articulis fidei deducendo conclusiones, ergo vel tales conclusiones inferuntur per necessariam & euidentem consequentiam, vel solum per topicam & probabilē, si per necessariam, iam tunc nō est cōmunis opinio, sed demonstratio Theologica, & tunc conclusio etiam erit de fide mediate, si autem solum per probabilem, tunc conclusio ipsa non habebit certitudinē, ergo B Theologorum propria dogmata non habent firmitatem.

¶ Sextò & vltimò arguitur, si ex auctoritate Theologorum scholasticorum firmiter argumentum sumitur ad aliquam veritatem comprobendam, sequitur, q̄ etiā ex iuris canonici peritorum sententiā sumatur etiam firma probatio in sacra doctrina: consequens autem est falsum, ergo & antecedens. Cōsequentia euidentis est: Nā iuris prudentia Ecclesiastica innititur sacrorum conciliorum Pontificumq; decretis, sicut ipsa Theologia magna ex parte eisdem fundamentis sita est. Sed q̄ consequens sit falsum probatur. Nam iurisperitis solum vtuntur auctoritate & testimonijs aliorum doctorum, non rationibus sed verbis textuum differentes, ergo Theologicis argumentationibus parum, aut nihil prodest eorum diligentia, nēque ab illis firma argumenta desumi possunt.

¶ Qui sint scholastici Theologi, de quorum auctoritate quæstionem instituiamus facile est intelligere ex ijs, quæ in superioribus dicta sunt de sacre doctrinæ quidditate, obiecto, & qualitatibus. Huiusmodi enim doctrinæ p̄fessores Theologos scholasticos appellamus, qui succinctē & more dialectico sacram doctrinam pertractant, quamuis inter hos varij gradus possent distingui. Quidam enim sunt antiqui, quidā iuniores, quidam eximię doctrinæ, alij minoris notæ, quidam magnę auctoritatis, alij mediocris, quæ omnia ponderāda sunt ad cognoscendam firmitatem, & valorem argumentorum, quæ ex eorum testimonijs depromuntur.

¶ Ad dubitationem igitur, vt respondeamus, sit secunda conclusio. Auctoritas Theologorum scholasticorum etiam multorum, quando in cōtrarium sunt vi-

ri docti, non plus valet, quàm vel ratio ipsorum, vel aliquod testimonium scripturę comprobant. Hæc conclusio manifesta est. Quoniam quando sunt duæ opiniones inter se pugnantēs, quarum quælibet rationibus nititur probabilibus, & argumenta aduersariorum soluit, habetq; defensores viros doctos, non est cur huic, aut illi parti per tinaciter quis adhereat propter aliquorum auctoritatem, sed ponderandæ sunt rationes, & secundum vires earū huic aut illi parti adhibenda est fides: nec interest, quod plures in vnam partem inclinēt, si pauci graues & docti oppositū sentiant. Non enim numero hæc iudiciāda sunt sed pondere. Vnde meritò reprehendēdi sunt aliqui Theologi, qui opinionibus proprijs, vel etiam aliorum nimis adherētes, statim contraria dogmata præcipiti quadam sententia absque sufficientibus rationibus dānant: atque omnia, quæ eorum iudicio nō consonant grauioribus censuris inurunt, idque tanta facilitate, vt merito irrideantur.

¶ Secunda conclusio. Quando in aliqua sententia circa rem grauem communiter scholastici conueniunt, argumentum faciunt adeo probabile, vt illis contradicere temerarium valde sit. Hæc conclusio probatur. Nam in qualibet arte peritis credendum esse, ratio naturalis ostendit, ita vt non absque temeritate liceat ab illis dissentire. Nam in arte nauigandi, nautis credendum est, & in agricultura, agricolis, ergo in rebus Theologicis & Ecclesiasticis dogmatibus Theologiæ magistris, atque in sacra doctrina exercitatis contradicere, temerarium erit.

¶ Secundò probatur. Nam in sacris concilijs semper habetur ratio earum opinionum, quæ inter Theologos scholasticos communiores sunt & magis receptæ, vt patet ex Clementina vnica de summa trinitate, & fide catholica, vbi patres Concilij Vienenſis opinionem illam, quæ docet in baptismo infundi gratiam & virtutes, tãquam probabiliorem modernisq; Theologis magis consonam proponit fidelibus tenendam & eligendam. Si ergo cōmunior opinio Theologorum tanti fuit apud sacrum Concilium, quanto magis recipienda erit sententia, in qua omnes scholastici gene-

generaliter concordant, ergo temerarium A
erit ab illis dissentire.

¶ Tertiò probatur. Inter Theologos
scholasticos sæpenumero est varietas sen-
tentiarum, ita vt meritò forsitan aliquan-
do sint reprehensibiles, ergo quando om-
nes conueniunt in aliquo dogmate, veri-
tate cogente, & eodem spiritu Dei mouē-
te illud fieri censendum est, ergo temere
aliquis eorum sententię contraibit. Certè
sicut mirabile fuit olim, quòd Septuagin-
ta interpretes in diuersis cellulis inclusi in
vnam eandemq; verborum concordia in
sacris biblijs interpretandis, vt fertur, con-
uenerint: ita etiam sententia illa, in qua om-
nes Theologi in alijs multis inter se diffe-
rentes vnanimiter conueniunt, tanquam
certa habenda est & omni acceptione di-
gna, erit ergo temeritas non modica aliter
sentire.

¶ Circa hanc conclusionem & sequen- C
tem animaduertendum est, quòd quando
omnes ferè Theologi conueniunt, licet
vnus aut alter ab aliorum sententia discre-
pet, nihilominus communis illa opinio in
suo manet robore, nisi fortè ille vnus tan-
tæ esset authoritatis, vel probationes adeo
validas induceret, vt eius iudicium pluri-
bus alijs æquiualeret.

¶ Secundo sciendum est, qd potest ali-
quod dogma in vno tempore esse cõmu- D
ne omnibus Theologis, & deinde tempore
succedente & veritate magis patefacta
communiter refelli, absq; temeritate. v. g.
illa sententia, cuius mentio facta est, in ter-
tio argumento, quòd matrimonium quo-
modocunque contractum est verum sa-
cramentum, conferens gratiam, fuit olim
communis Theologorum: sed modo à mul-
tis improbat, non solum post celebratio-
nem Concilij Tridentini: sed etiam antea:
nam Cano in lib. 8. de locis. c. 5. docet, ma-
trimonium contractum absque ministro
Ecclesiæ sacrisq; cæremonijs solum esse
ciuilem contractum & non Ecclesiæ sacra-
mentum. Idem docet Caietanus de matri-
monio, quod fit inter absentes per procu-
ratores, & hos authores multi alij sequun-
tur absque vlla temeritate. Quod enim in
vno tempore occultatur: postea per dilige-
tiam & studium aduenientium multoties
innotescit. Quare semper Iuniorũ senten-

tia requirenda est, antiquis tamen pprius
honor deferendus, sed quado tam antiqui
quàm moderni in aliquo dogmate conue-
niunt, tunc potissime verum habet nostra
conclusio.

¶ Tertia conclusio. Concors omnium
Theologorum sententia de doctrina fidei
aut morum, adeò firmũ facit argumentũ,
vt contrarium sentire sit error in fide, aut
errori proximum. Antequam hæc conclu-
B
sio probetur, notandum est, qd ea, de qui-
bus Theologi differunt, sunt in duplici dif-
ferentia. Quædam enim ad philosophiam,
seu ad Metaphysicam spectant, alia vero ad
fidei doctrinam pertinent moresq; neces-
sarios. Contradicere igitur Theologis in
ijs, quę sunt primi generis, non erit erro-
neum neque hæreticum. v. g. docet Theo-
logi, quòd angeli quantò sunt perfectiores
tãtò per vniuersaliores species cognoscũt,
C
cui dogmati contradicere irrationabile qd-
dem esset, sed non error contra fidem, li-
cet in illo dogmate omnes Theologi con-
uenissent: quia non hoc tenent propter ar-
gumenta fidei, sed per rationes Metaphy-
sicas. Aduersari vero communi sententię
Theologorum omnium in ijs, quę sunt
secundi generis, dicimus esse errorem. Et
probatur in primis ex illo Lucę 10. Qui
vos audit, me audit, & qui vos spernit, me
D
spernit. Quę verba dicta sunt à Christo
domino non solum de Theologis Eccle-
sięq; magistris, quos ipse in initio instituit,
sed ad doctores etiam referuntur, qui in
Ecclesia futuri erant, quandiu pascendẽ es-
sent oues eius in scientia & doctrina: igitur
quemadmodum qui aduersabant primis
Ecclesię doctoribus, à fide aberrabant: ita
qui nunc contradicunt toti scholæ Theo-
logorum, qui sunt Ecclesię magistri in re-
bus fidei, erronei censendi sunt. Item ad
E
Ephe. 4. docet Apostolus, alios dedit Chri-
stus in Ecclesia Apostolos, quosdam autẽ
prophetas, alios vero Euangelistas, alios
autem pastores, & doctores ad consumma-
tionem sanctorum &c. Igitur doctoribus
Ecclesię, qui sunt Theologi viri, tãquam
à Christo missis, eiusque prouidentia illu-
minatis, & firmatis in rebus fidei habenda
est fides. Non intelligimus, quòd aliquis
Theologorum, ita habeat spiritum Dei, qd
in fide errare non possit. Hoc enim de so-
lo

lo summo Pontifice, dum res fidei definit, A credendum est. Sed quod tota Theologorum schola, quando in eandem sententiam unanimiter consentit, tamquam in rem, quam aiunt esse de fide, firmissimum facit argumentum, ita ut illi dissentire erroneum sit.

¶ Secundò probatur eadem conclusio Theologica ratione manifesta. Nam si omnes Theologi in aliquo dogmate ad fidem aut mores pertinente errarent, sequitur, qd tota Ecclesia possit errare. consequens autem error est in fide, ergo & antecedens, probatur cōsequentia. Nā Theologi scholastici sunt magistri & doctores populorum omnium, qui tam in confessionibus audiendis, quam in concionibus habendis ad populum fideles instituunt, taliter quod omnes possunt, & tenentur illis credere, si ergo in aliqua doctrina fidei oēs Theologi haberent errorem, manifesto periculo exponitur vniuersa Ecclesia errandi.

¶ Tertiò probatur. Ecclesia sancta multoties definiuit propositiones, tamquam de fide, quæ expressè in sacris literis non habebant, sed cōmuniter ab omnibus Theologis & doctoribus Ecclesiæ affirmabant constanter, & erant propositiones Theologicæ, ut fuit illud, qd Christus habet voluntatem humanam, quod Theologi colligebant ex hoc, quod Christus secundum fidem est verus homo, omnis autem homo habet humanam voluntatem: & illud, quod spiritus sanctus à Patre & Filio tamquam ab vno principio procedit: quod ex hoc probatur, quod in diuinis omnia sunt vnū ubi non obuiat relationis oppositio: cum ergo Pater & Filius spirando tertiam personam non habeant inter se oppositionem relationis, sequitur, quod non sunt duo principia, sed vnum. ergo similiter possent modo definiri tamquam de fide veritates illæ, in quibus tota Theologorum schola concordat, ergo illis cōtradicare erroneū est. v.g. docent firmiter omnes Theologi, qd quod Christus dominus ab instanti suæ incarnationis diuinam viderit essentiam, hoc in diuinis literis expressè non extat, neque ab Ecclesia Dei definitum est tamquam de fide tenendum: sed Theologi colligunt per bonam consequentiam ex alijs locis scripturæ & fidei fundamentis, & ita commu-

niter receptum est, ut illud absque erroris nota nemo possit negare, possetq; ab Ecclesia definiri tamquam de fide. Confirmatur hæc ratio. Nam Theologi nunquam conueniunt in aliquo dogmate firmiter austruendo, nisi propter testimonia diuinæ scripturæ, aut definitiones Ecclesiæ, ex quibus dogma illud manifestè colligitur, ergo communis sententia Theologorum argumentum firmum in fide inducit. Denique probatur nostra conclusio. Quoniā nullum dogma reperiri potest, quod vno ore oēs scholastici certo asseruerint, quod veritatem non contineat: imo quod non à tota Ecclesia teneatur in vniuerso eorum autoritate mota, ergo qui huiusmodi contraxerit, tamquam hereticus aut erroneus habendus est.

¶ Sed offert se argumentū contra hanc conclusionem. Nam si error aduersus propositiones Theologicas est etiam error aduersus fidem, sequitur, quod fides & Theologia non sint diuersi habitus formaliter: consequens est falsum, ergo & antecedens. Quod consequens sit falsum dictū est in superioribus in artic. 2. Et probo sequelam. Quia vnum contrarium non potest duobus contrarijs formaliter distinctis opponi, sed vni tantum: album enim soli nigro contrariatur, & frigidum soli calido, ergo si error contra Theologiam contrariatur fidei, Theologia & fides non erunt formaliter diuersa.

¶ Ad hoc argumentum respondetur, qd sicut diuina reuelatio immediatè est principium formale fidei, mediatè vero Theologicæ scientiæ, ita fides ipsa immediatè & per se solum inclinatur ad articulos fidei, & ad ea, quæ expressè reuelata sunt, mediatè vero, & consequenter etiam versatur circa conclusiones, quæ per euidentem consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Vnde necesse est ut dissensus circa propositiones Theologicæ, mediatè & consequenter aduersetur fidei. Quemadmodum agens Physicum, quod destruit accidentia necessaria ad conseruationem substantiæ, consequenter destruit ipsam substantiā. Quāobrem Ecclesia tamquam infidelem damnat eum, qui huiusmodi propositiones Theologicas inficiatur. Licet enim intelligat, non ex fide solum, sed ex principijs etiam

etiam naturalibus illas deduci: praesumitur tamen, hominem rationalem non ea, quae secundum rationem nota sunt, sed ea, quae ex fide habentur; negare. v.g. si aliquis negaret Christum esse risuum, quod colligitur ex his duabus praemissis, omnis homo est risuius, Christus est homo, damneretur, ut infidelis. Non enim putandus esset negare illam propositionem omnis homo est risuius, quae evidens est lumine naturali, neque bonitatem consequentiae, quae etiam est per se nota, sed veritatem illius minoris assumptae, Christus est homo. Si autem aliquis ita esset rusticus, aut stultus, ut vel bonitatem consequentiae, aut veritatem principij naturalis non perciperet, talis posset propositionem Theologicam negare salva fide catholica, quia ex ignorantia excusaretur.

¶ His ita constitutis ad argumenta, in principio posita respondetur.

¶ Ad primum ex dictis patet, quod auctoritas scholae Theologorum non temere & absque ratione astruitur, sed propter testimonia scripturae sacrae, quae nos adduximus & alia, quae adduci possent. Item quia in tota Ecclesia, in sacris Concilijs in summo pretio eorum dogmata habita sunt semper, maxime quando omnes unanimiter aliquid certo definiunt, a quo discedere non est licitum, ut satis probatum est.

¶ Ad secundum respondetur, negari non posse, nimiam esse aliquando contentione studiumque contradicendi inter aliquos Theologos scholasticos, quod quidem vituperabile est, sed haec vitia personarum sunt, non scholae, aut status, qui continendus non est, aut reiiciendus propter paucorum, aut etiam multorum excessum. Si cut matrimonium nullus damnat, etiam si plures coniuges illius status iura non seruent. Nihilominus in ijs, quae sunt magni momenti, & praecipue, quae pertinent ad fidem morumque honestatem, semper videmus Theologos omnes catholicos convenisse & convenire. Imo hoc mirabilius est, quod inter tot dissidia & disceptationes docentium & scribentium tanta invenitur concordia in ijs, quae ad fidem spectant. Quare quando est talis consonantia, firmissimum facit argumentum eorum testimonium, ut diximus in secunda, & ter-

A tia conclusione. Quando vero est opinionum diversitas tantum valebit cuiusque auctoritas, quantum eius rationes ponderaverint, ut in prima conclusione dictum est.

¶ Ad tertium respondetur in primis, illam sententiam de matrimonio non fuisse communem omnium Theologorum, sed aliqui oppositum docuerunt, ut dictum est in his, quae circa secundam conclusionem notata sunt. Praeterea licet fuisset communis opinio: tamen fuit non firma sententia, ut patet ex Magistro, D. Thoma, Scoto, & omnibus alijs in quarto, qui omnes sub dubio relinquunt, neque aliquid certo definiunt. Est enim valde notandum, quod dupliciter Theologi docent aliquam sententiam. Vno modo firmiter illam asserentes tanquam certam & indubitata. & tunc unanimis consensus eorum in his, quae ad religionem pertinent, argumentum facit de fide, ut probatum est in tertia conclu-

C sione. Alio modo asserentes non firmiter, sed dubitando quasi res non plana sit & de finita videntes hoc verbo, videtur, vel hoc verbo, probabiliter dicendum est. Et tunc etiam si omnes in aliquo dogmate conveniant, licitum erit, oblique infidelitatis nota oppositum sentire. v.g. docet Mag. sent. in 4. distin. 2. sacramentum baptismi fuisse ante Christi mortem ab ipso Christo institutum, & ab Apostolis ministratum, quam sententiam ceteri scholastici Theologi sequuntur non tamen illam ita certo definiunt, quin oppositum posset teneri. Et loca sacrae scripturae, quae dicunt, Christum aut Apostolos ante eius mortem baptismum administrasse, possunt quidem explicari non de sacramento baptismi, quod peccata remitteret, sed de quodam baptismo preparatorio ad illud, qui postea futurus erat.

D Nam & D. Aug. de hac re loquens in epistola 108. ad Seleucianam, sic inquit Baptizabat Christus non per seipsum, sed per discipulos suos, quos intelligimus iam fuisse baptizatos, siue baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, siue quod magis credibile est baptismo Christi. Ecce Augustinus, tanquam magis credibile, non tanquam omnino certum docet, Apostolos suscepisse baptismum Christi. Si autem ipsi non suscepunt, certe neque administrassent ante mortem domini. Itaque qui doceret baptis-

E

tissimi sacramentum antè passionem Christi institutum non fuisse, non esset erroris arguendus.

¶ Ad quartum respondetur, q. studia & exercitationes Theologorum vtilissima sunt ad conseruandam & declarandam doctrinam fidei, & ad reuincendos aduersarios, & ad alia multa, vt latè ostensum est supra art. 1.

¶ Ad quintum respondetur, q. Theologia scholastica procedit ex principijs fidei aliquando probabiliter, aliquando necessario inferens conclusiones. Quando probabiliter colligit, argumentum eius tantum inducit probabilitatem, nec facit omnino certam fidem. Quando verò necessario colligit, conclusio adeò certa est, vt illi repugnare sit erroneum & fidei còtrarium saltem mediàtè, vt satis explicatū est circa tertiam conclusionem.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur, negari non posse doctrinam iuris canonici peritorū vtilissimā esse viris Theologis, atque ad multos vsus necessariam, vt ad administrationem sacramentorum, ad regimen Ecclesiarum, ad diuinorum officiorum celebrationem, & alia huiusmodi.

¶ Sed quantum conferat illorum autoritas ad arguendum in Theologia, dico breuiter, quòd in his, quæ ad fidem pertinent, iurisperitorum testimonio Theologus non eget aut iuuatur: quin potius ea, quæ in iuribus circa fidem decernunt, expositionem accipere debent à Theologis.

¶ Secundò dico, quòd in his etiam, quæ ad mores pertinent quatenus vel lex Euāgelica, vel ratio naturalis de huiusmodi definit, iurisperitorum autoritas parū aut certè nihil Theologo còferre potest: quin potius rectam talis doctrinæ intelligentiā à Theologis iurisperiti expectare debet. Ratio horum est in promptu. Nam principia vnde sacra concilia, aut summi Pontifices documenta fidei aut morum eliciunt, propria sunt doctrinæ Theologicæ, cuius est nosse, quæ à Deo sunt reuelata, quæq; ijs sunt consequentia vel repugnantia, & quæ sit eorum vera intelligentia, ergo si quæ dogmata de fide aut moribus ius Pontificium ex Euangelio, aut ex morali philosophia colligit, ea tanquam ex proprijs principijs accepta Theologus habet intel-

A ligere & interpretari.

¶ Tertiò dico. In ijs, quæ de moribus Ecclesiæ, religionis ritibus, & institutis, criminum pœnis, & alijs huiusmodi, quæ iure positio & legibus Pontificijs decernuntur, communis consensus iurisperitorum magnam fidem facere debet.

B ¶ Denique dico. In iuribus, literis, sanctionibusq; Pontificum interpretandis iuris peritis habenda est fides, dubiorumque circa huiusmodi emergentium solutio ab ipsis petenda est, vt si dubitetur de aliquo, an sit excommunicatus, an irregularis, an subdelegatus possit subdelegare, & similia. Quāquam & in istis, vbi supposita notitia legis, interuenit discursus, Theologorum sententia locum habere debeat. Circa ergo hæc omnia, quæ sunt propria canonice facultatis, doctoribus huius facultatis in prædictis fidem non præstare, insolentissimum erit. Quamobrè temeritas quorundam Theologorum meritò damnat, qui iurisperitorum consultationem spernunt in ijs, quæ ad illorum studium pertinent.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrū sacra doctrina debeat vti metaphoris?

D *Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia naturale est homini, vt per sensibilia ad intelligibilia veniat, ergo conuenienter in sacra scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Vide solutionem ad tertium, vbi ex D. Dionysio, cap. 2. cœl. hier. triplicem rationem assignat, quare in scriptura diuina traduntur potius sub figuris vilium corporum quàm nobilium.*

E Vbitatur in hoc articulo. An conclusio D. Thomæ vera sit?

¶ Pro parte negatiua arguitur primò. Theologia est vera scientia, vt definitū est supra art. 2. sed scientia non debet vti metaphoris, ergo neq; sacra Theologia. Consequētia patet. Minor probatur. Nā vt dicit Aristot. 2. post. tex. 2. ratio demonstratiua debet fugere locutiones metaphoricæ, quia demonstrator procedit per discursum, in quo

in quo mediū & extremitates debēt accipi in propria significatione, alioquin cōmittit æquiocatio. Et cōfirmat. Nā figurata locutio est obscura, ergo sacra doctrina non debet vti figurata locutione.

¶ Arguitur secundò. In cognitione supernaturali descēdimus à Deo ad ipsas creaturas, vt docet D. Th. 4. cont. gē. c. 1. ergo intellectus in cognitione supernaturalium nō indiget aliqua similitudine, quæ desumat ex creaturis. Patet consequentia. Nā in hac cognitione prius est cognoscere Deum, quam omnem creaturam.

¶ Arguitur tertio. Intellectus, qui intelligit re aliter, q̄ est, est falsus: sed intellectus qui intelligit Deū per huiusmodi metaphoras, intelligit Deū aliter q̄ est, ergo. Maior est certa Minor probat. Nā Deus in se est spiritualis & immaterialis: at p̄ huiusmodi similitudines repræsentat corporaliter, ergo intellectus p̄ metaphoras intelligit Deū aliter q̄ est, ergo non est conueniens, q̄ sacra doctrina vtatur metaphoris.

¶ Arguitur quarto. Scientia fit per assimilationem intellectus ad rem scitam: sed intellectus noster cum sit incorporeus & immaterialis maiore similitudinem habet cum rebus diuinis, q̄ cum rebus corporalibus, quæ materiales sunt, ergo magis se habet ad cognoscenda diuina, quam huiusmodi corporalia, ac per consequens per similitudinem corporalium diuina manifestari non debent.

¶ Vltimò arguitur. Nam ratio D. Tho. nulla est, ergo conclusio eius est falsa. Antecedens probatur. Nā ex eo q̄ intellectus hominis accipiat cognitionem suam à sensu, non rectè colligitur, q̄ debeat vti metaphoris: aliàs enim sequitur, q̄ in omni cognitione debeat vti metaphoris, quod est falsissimum. Omnis enim nostra cognitio ortum habet à sensu.

¶ Pro intelligentia huius quæstionis notandum est primò cū D. Tho. infra in q. 88. ar. 2. q̄ res spirituales & immateriales cognoscuntur ab homine pro isto statu per comparisonem, & remotionē ad res materiales. Et ita D. Dion. lib. 2. de cœl. hier. cap. 20. dicit, q̄ ex rebus materialibus ascēdere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamē perfectā: Quia non est sufficiens comparatio rerum

A materialium ad immateriales, sed si quæ similitudines accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum aliàs dissimiles. Et probatur fundamentū hoc. Nā omnis nostra cognitio pro isto statu ortū habet à sensu. Vnde nihil potest esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu vel rōne sui, vel rōne alterius obiecti, quod proportionem habet cū illo. Itē obiectū nostri intellectus pro isto statu est quidditas rei materialis, vt docet D. Th. infra in q. 84. ar. 7. ergo intellectus pro isto statu nihil potest intelligere, nisi quod habet proportionem cum quidditate rei materialis.

¶ Secundò notandum est, q̄ res spirituales & immateriales nō possunt esse per se in phantasia neq; in sensu, & ideo debēt esse in sensu ratione alicuius obiecti materialis. Qua ratione Theologi definiunt, q̄ res immateriales & spirituales non possunt cognosci pro isto statu per proprias species, sed per species rerum materialium. Quoniam species abstrahuntur à phantasmatibus rerum corporalium, rerum vero spiritualium non sunt phantasmata, quibus repræsententur, vnde neque possunt esse in sensu ratione sui.

¶ Tertio est aduertendum, q̄ in cognitione supernaturali est duplex cognitio, alia apprehensiuā, alia iudicatiuā. Nam apprehensio præsupponitur ad iudicium. In iudicio autem supernaturali est descēsus. Nam prius iudicamus de diuinis & descēdimus ad humana; & iudicamus de illis in ordine ad diuina. In cognitione vero apprehensiuā semper est ascēsus à creatura vsq; ad Deum. Qm̄ apprehensio pertinet ad ordinem naturæ. Sic enim apprehendit paganus sicuti christianus. Nō enim differunt nisi in firmo iudicio. Et ratio est manifesta. Nam mysteria supernaturalia, quæ pertinent ad fidem, cognoscunt à christiano per species acquisitas & naturales. Nō enim infunduntur nouæ species christiano, species vero acquisitæ in homine abstrahuntur à phantasmatibus. Vnde res, quæ habet speciē in intellectu nostro, prius fuit in phantasmate. Phantasma vero, rei corporeæ est, ergo quicquid intelligimus in isto statu debet esse materiale, vel per cōparationē ad rem materiale, ita vt sit ascēsus à re materiali vsque ad spirituale.

G

¶ Vlti.

¶ Vltimò aduerte, q̄ hæc scientia, vt diximus ar. 4. propter suam eminentiam habet rationem scientiæ practicę & speculatiuę. Vnde non solum ordinatur ad cōtēplationem veritatis supernaturalis, verum etiam ad rectam operationem.

¶ His positis fundamētis pro decisione veritatis sit vnica & certa cōclusio. Cōuenientissimè sacra scriptura & doctrina sacra vti metaphoris. Hæc cōclusio probat primò, ex vsu sacre scripturæ. Nā in varijs & diuersis locis vti metaphoris, & similitudinibus, ergo illud cōuenientissimum est.

¶ Secundo probatur. Quicquid homo intelligit in hac vita est quidditas rei materialis vel aliquid habens se ad modū quidditatis materialis, ergo si intelligit spiritualia & diuina, debet illa intelligere ad modum rei materialis, & per cōparationē materiale. Et ita dicit Caieta. in hoc arti. q̄ similitudo & metaphora supplet vicē speciei, quod est dicere, q̄ per speciem rei, cuius est similitudo, intelligimus spirituale. Et hæc est explicatio D. Thomæ.

¶ Confirmatur. Myſteria ſupernaturalia excedunt capacitātē noſtri intellectus propter ſuā altitudinē, ergo nō poſſumus ſupernaturalia & diuina cognoscere ſecundū ſuū modū, ſed nobis ſunt proponēda ſecundū modū noſtrū. ſ. per ordinē ad res materiales. Et hic eſt ſenſus illius loci. 1. Cor. 2. vbi dicit Paulus loquens de huiusmodi myſterijs. Neq; in cor hominis aſcēderūt. Nā vt dicit D. Aug. tracta. 1. in Ioā. Diuina myſteria, qñ cognoscunt ab homine, qñ cognoscunt per ordinē & cōparationē ad re materiale, & per ſimilitudines materiales, amittunt de ſua perfectione. Et ideo nō aſcendunt in cor, ſed descendunt, qñ non percipiuntur ab homine ſecundū modū ſuū altiffimū quē habent in ſe, ſed ſecundū modū noſtrū. Et ita D. Tho. 2. 2. q. 23. ar. 6. ad 1. dicit, q̄ ea, quæ ſunt infra animam nobiliori modo ſunt in anima, q̄ in ſe ipsis, quia vnumquodq; eſt in anima ſecundum modū eius, in quo eſt, vt habetur in libro de cauſis. Quæ verò ſunt ſupra animā, nobiliori modo ſunt in ſe ipsis, quā ſint in anima.

¶ Probatur tertio. In homine eſt duplex pars cognoscitiua. ſ. intellectiua & ſenſitiua, ergo ad diuinā prouidentia pertinet, vt

A vtraq; pars ſecundū q̄ poſſibile eſt, in diuina reduceretur, ergo cōueniēs eſt, vt vtraque figuris rerū corporaliū, quæ ſenſitiua parte capi poſſunt. Hanc rationem amplificat D. Tho. in 1. d. 34. q. 3. art. 1. vide etiā apud illum plures alias rationes in prologo primi ſenten. ar. 5.

¶ Quarto probatur cōcluſio. Hæc ſcientia propter ſuā emineñtia eſt ſimul practica & ſpeculatiua, ac proinde nō ſolū eſt demonſtratiua, ſed exhortatoria, ergo cōueniēter in exhortationibus vti metaphoris. Antecedēs patet ex 4. notab. Cōſequentia probatur. Qñ huiusmodi loquutiones metaphoricę magis delectāt, & mouent audiētem. Quia figurata loquutio nihil aliud eſt, q̄ figura & ſimilitudo alicuius. qñ autē aliquid repræſentat figuris ac ſimilitudinibus corporeis magis afficit, q̄ ſi ſimplici loquutiōe proponat. Vltimo. Aliæ ſcientiæ vtunt aliquādo metaphoris, ergo & Theologia poſteſt illis vti. Antecedens probat. Nā in prima parte ſcientiæ etiā demonſtratiuæ licitū eſt vti metaphoris, vt patet in Aristo. 1. Phyſi. vbi probat per metaphorā ad artificia eſſe duo principia in ente naturali. In ſecunda vero parte, vbi infert cōcluſiones, nō licet vti metaphoris, ergo ſcientiæ vtunt aliquādo metaphoris. Vide D. Aug. lib. contra mendaciū. c. 10. & li. 3. de doct. chriſt. c. 5. vſq; ad 16. & lib. 10. de ciui. c. 14. Ex quibus locis deſumptę ſunt rationes D. Tho.

E ¶ Aliæ rōnes ſolent adduci à ſanctis patribus ad probandū, q̄ ſacra ſcriptura cōuenienter vti metaphoris. Prima eſt, vt tenaciūſ res ſacras in memoria habeamus. Nā tota memoradi difficultas in nobis ex potētis ſenſitiuis prouenit. Quocirca oportebat iuuare potentias iſtas ſenſibilibus ſignis ipsis proportionatis. Secūda rō eſt, vt ſuauius res diuinas caperemus. Nā cum in ſemetipsis ab omni ſenſu quā remotiſſimæ ſint, niſi ſignis ſenſibilibus veſtirenē, inſuaues appaſerent hominibus, qui ſenſibus vtimur. Circa hanc rōnem vide D. Thom. hic in ſolu. ad 1. Circa quam eſt aduertendum, q̄ D. Thomas non docet, huiusmodi ſenſibilia ſigna non adhiberi in ſcriptura ſacra propter delectationem. Sed tātum docet, quod ars poëtica non habet alium finem proximū, niſi delectationē præſtare. Et idcirco metaphoris vtiſtur propter delectationem.

lectationum tanquam propter finem potissimum. Cæterum finis proprius & immediatus sacrę scripturę & doctrinę non est delectatio, sed ipsa cognitio veritatis diuinę. Et ad hanc cognitionem metaphoras ordinat tanquam ad proprium finem, ad delectationem vero tanquam ad aliquid valde conducens, vt homines suum consequantur finem.

¶ Tertia ratio est, vt diuinę veritates per hanc scientiam comparatę sint nobis pretiosiores. Nam quę facile inuenimus, cito contemnimus. Vnde est prouerbiū, difficilia pulchra.

¶ Quarta ratio est, vt maiori cum auiditate diuina discamus mysteria. Nam homo maximè plenus est curiositate ad arcana & recõdita cognoscenda & inuestiganda.

¶ Quinta ratio est, vt tolleretur fastidiū. Nam cum sacra doctrina eadem cõculcet nobis sæpè & hoc quidem propter grauissimam necessitatem, vt à memoria nostra non excidant, necessarium fuit, vt sub diuersis figuris mysteria hæc recenserentur nobis, ne repetitio fastidiū generaret. Hęc ratio est D. Aug. lib. 2. de doct. christ. c. 6.

¶ Vltima ratio est, vt vna atque eadē littera multos sensus fidei, & moribus componendis maximè idoneos spiritus sanctus comprehenderet in scriptura, vt D. Aug. docet lib. 11. de ciui. Dei. cap. 19. Vt v. g. cum Christus dixit. Vos estis sal terrę, mirū est quā multipliciter explicetur metaphora hæc ppter salis multas proprietates.

¶ Veruntamen circa istam conclusionē aduerte, q̃ in hac re fugere debemus duo extrema in intelligendis metaphoricis loquutionibus. Alterum est eorum, qui vehementer delectantur figuratis loquutionibus, & vbi nulla est figura, figuram ipsi fingūt. In quod extremum incidit Origenes super Gen. vt ait Hier. in epi. ad Pamachiū aduersus errores Ioann. Hierosolymitani. to. 3. Vnde Aug. lib. 8. super Gen. ad litter. c. 7. ponit regulā, q̃ quotiescunq; voces in propria significatione nō importāt sensum absurdū & falsum, semper debēt exponi in propria significatione. Nā aliās nō poterit stare veritas firma sacrę scripturę. Quia omnes cofugerent ad sensum metaphoricū. Quando autē in propria significatione faciunt sensum absurdū, tunc cõfugiendum

A est ad metaphoricū, sicut vñt leo de tribu Iuda. Aliud verò extremū est eorū, qui sectantur morē Iudaicū omnia in propria significatione interpretantes, etiam illa, quę scripta sunt metaphoricē, & multi olim inciderūt in hoc extremū, vt dicit Hier. sup. Ezech. c. 36. De qua re vide D. Aug. lib. 3. de doct. christiana. c. 10. 15. & 16.

¶ Secundo est aduertendū, q̃ quādo diuina scriptura vñt metaphora, Theologus debet dare operā, vt intelligat optime naturā & proprietatē rei, qua vñtur scriptura in figura, & notare solū illud, in quo metaphora fundatur, vt ibi, estote simplices sicut columbę, notare simplicitatem colūbę, prudentiam serpentis, alias autē proprietates relinquere. Vide Eusebiū lib. 8. de prepar. Euang. c. 3.

¶ His suppositis respondetur ad argumentum in contrarium.

C ¶ Ad primum respondetur, q̃ cum hæc scientia sit practica, & speculatiua nō solū est demonstratiua, sed etiam exhortatoria, & ita conuenienter vñtur metaphoris, vt diximus.

¶ Secundo respondetur, q̃ scientia in prima parte vñt metaphoris etia si sit speculatiua, vt diximus de philosopho in 1. Phi.

D ¶ Vltimò respondetur, q̃ hæc scientia cū sit suprema & altioris ordinis, & nos cognoscamus diuinā per comparisonem & remotionem ad res materiales, necessariò debet vti metaphoris.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, q̃ in cognitione apprehensiuā Dei etiā est ascensus à creatura mundi vsq; ad Deū, vt diximus in tertio notabili, & ideo necessaria est metaphorę comparatio, & similitudo, vt possimus res diuinas apprehendere & rectē iudicare.

E ¶ Ad tertium respondetur cū D. Tho. infra q. 13. ar. 12. ad 3. & in q. 14. ar. 6. ad 1. & in q. 85. ar. 1. ad 1. & 1. cont. c. 3. q̃ intelligere rem aliter quā est cōtingit dupliciter. Vno modo ex parte obiecti, vt si quis intelligat obiectum aliter se habere quā sit, & in hoc consistit falsitas. Vt si quis existimaret, q̃ Deus in se sit corporeus cū sit spiritualis.

Secundo modo potest intelligi res aliter q̃ est ex parte intellectus, ita vt modus ille non transeat ad rem, sed intellectus

modum habeat contrarium in intelligendo ad modum, quem res habet in se. v. g. intellectus intelligit materialia, ipse tamen intellectus modum habet contrarium, quoniam intelligit spiritualiter. Item intellectus intelligit Deum, qui simplicissimus est, complexè & componendo. Intelligere verò rem aliter quàm est isto modo nō causat falsitatem. Nam modus intellectus non transit ad rem neque attribuitur illi, sed est modus necessarius ex parte ipsius intellectus. Ita etiam in proposito Deus intelligitur per comparationes & similitudines materiales aliter quàm sit, id est alio modo, non tamen inde sequitur, quòd sit falsitas.

¶ Ad quartum respondetur, quòd est quædam assimilatio secundum conuenientiam in natura, & sic est maior similitudo intellectus nostri ad diuina quàm ad sensibilia. Sed hæc non est illa, quæ requiritur ad scientiam. Est etiam alia assimilatio per informationem, quæ requiritur ad cognitionem, sicut visus assimilatur colori, cuius specie informatur pupilla. Hæc autem informatio non potest fieri in intellectu nostro secundum viam naturæ, nisi per species abstractas à sensibus. Quia sicut dicit Philosophus tertio de Anima, capitul. septimo, sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum, & idè constat, quod hoc modo in intellectu magis potest assimilari sensibilibus, quàm diuinis.

¶ Ad vltimum respondet dominus Caietanus in hoc articulo, quod ratio D. Tho. est optima. Nam ex hoc quod connaturale est homini per sensibilia, intelligibilia cognoscere, oportet, si spiritualia facile & suo modo debet cognoscere, ut per metaphoras cognoscat. Quia metaphora supplet vices spiritualium specierum, quæ de spiritualibus secundum se deberent haberi. Non est autem necessarium simpliciter. Quia etsi non absque phantasmatibus, tamen absque metaphoris posset homo etiam in hoc statu capere quæ dicuntur, licet non ita facile, & ita est necessarium nō simpliciter, sed propter melius.

¶ Circa solutionem ad tertium argumentum disputat D. Tho. an sacra doctrina debeat uti similitudinibus, & metaphoris

A rerum infimarum De qua re videndus est ipsemet D. Tho. in 1. d. 34. quæstio. 3. articulo 2.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrum sacra scriptura sub vna litera habeat plures sensus?

B **P**rima conclusio. Sacra scriptura sub vna litera continet plures sensus. s. *literalem, & spirituales siue mysticum*. Ratio huius est. Quia Deus est autor sacre scripture, in cuius potestate est, ut res geste, quæ narrantur, etiam ad aliarum rerum significationem assumantur.

C ¶ Secunda conclusio. Sensus mysticus, siue spiritualis triplex est. s. *allegoricus, qui cōtingit, quando res geste in veteri lege significant res gerendas in noua lege. Deinde moralis, quando ea, quæ in Christo capite sunt facta, vel in ijs, quæ Christum significant, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus. Tertius est anagogicus quando s. per res quasdam gestas in tempore significantur ea, quæ sunt in vita æterna futura.*

D ¶ Tertia conclusio. Non est inconueniens, si etiam secundum literalem sensum in vna litera sint plures sensus. Ratio huius est. Quoniam autor sacre scripture est Deus, qui omnia simul suo intellectu comprehendit.

¶ Quarta conclusio in solutione ad primum, Ex solo sensu literali potest in Theologia trahi certum argumentum.

E ¶ Quinta conclusio in solutione ad tertium. Sensus parabolicus sub literali continetur. Ratio est. Quia per voces non solum proprie, sed etiam figuratiue aliquid significatur. Sicut cum scriptura nominat brachium Dei, non est literalis sensus, quòd Deus sit huiusmodi membrum, sed quòd habeat virtutem operandi.

S I pro rei dignitate de sensibus sacre scripture nobis in presenti agendum esset, librum integrum nec modicum scribere oportebat. Sed quoniam hoc argumentum à plurimis doctissimis, diligentissimis

tissimisq; viris in sanctorum patrum dogmatibus perscrutandis atq; obseruandis discutiendum, dilucidandumq; susceptum est, amplissimèq; pertractatum, superuacaneū existimaui inter scholastica commentaria de huiusmodi sacrae scripturae sensibus prolixiorē tractatum componere; quā scholastica methodus requirat. Veruntamen vt scholastici Theologi aliqualem scripturae sacrae intelligentiam habere incipiant, ea disputabo, atque definiam, ex quibus capitula quaedam dogmata, quae ad sacrarum literarum pleniorē lectionem introductoria principia esse videantur. Ceterum qui exactius vniuersa haec nosse desiderat, legat Driedonem per totum librum secundum de Ecclesiasticis dogmatibus, legat & totum librum tertium de regulis compendiosis ad intelligentiam sacrarum literarum. Legat etiam Sanctis Pagnini Lucensis Praedicatorij ordinis Hagoge ad sacras literas librum vnicum, & eiusdem libros decem & octo ad mysticos sacrae scripturae sensus introductorios. Sunt & alij plures ex modernis, qui in hoc argumento elucidando non inutiliter sunt versati. Extant regulae intelligendi sacras scripturas. 234. ex sanctis patribus collectae p R. P. F. Franciscum Ruizium Vallisoletanum Sancti Facundi olim abbatem, quae impressae sunt Lugduni anno dñi 1546. Habes etiā librum hypotiposeon Theologicarum siue regularū ad intelligendum scripturas diuinas cōpositū à Martino Martinez Cantapreteni sacrae Theologiae Salmantino Magistro hebraicae linguae professore. Quilibet quauis ante mortē auctoris propter quē dā minus cōsideratē asserta iussu patrum haereticae prauitatis inquisitorū fuerit ad tempus interdictus, sed tandē post mortē auctoris sanctae inquisitionis iussu correctus mea partim opera in lucem non sine vtilitate Theologorum iterum prodijt.

¶ Iamverò huiusmodi argumentū scholastico more tractaturus accedo.

Dubitur ergo primò. An sit certū secundum fidem catholicā, q scriptura sacra sub vna litera cōtineat plures sensus?

¶ Cui dubitationi breuiter respondet, & sit prima conclusio. Certum est secundum fidem catholicā, scripturam sacram sub vna litera duos sepsus continere.

A ¶ Probatur primò ex communi consensu sanctorum patrum, qui nemine excepto sacras literas tum in sensu literalī, tum in mystico interpretati sunt.

¶ Probatur secūdò ex testimonijs eiusdem scripturae, in quibus in sensu literalī asseritur, q alia eiusdem scripturae loca mysticè intelligenda sint. Esto exemplum. Ioan. 19. dicitur. Ad Iesum autē cū venissent nō fregerunt eius crura, vt scriptura impleret; quē dicit; Os non cōminuetis ex eo. Quae verba habentur originaliter Exo. 12. & secundū literalē sensum continebāt praeceptū legale circa ritū sacrificij agni paschalis, vt nullatenus eius ossa comminuerentur. Sed quoniam per agnum illum paschalem significabatur Christus immolandus, idcirco dicit Ioan. vt scriptura impleatur. Et quidem iam olim in sensu literalī legaliter implebatur. Sed tamen nondum impleta erat in sensu mystico, quousque agnus Dei, qui noui testamenti pascha immolandus erat, moreretur, eiusq; ossa nullatenus comminuerentur.

¶ Præterea Paulus ad Gal. 4. inquit. Scriptū est enim, q Abraham duos filios habuit vnum de libera, & vnum de ancilla, quae sunt per allegoriam dicta. Haec enim sunt duo testamenti &c. ac si diceret. Per illos duos filios Abraham significata sunt duo testamenti, & 1. Corint 9. inquit. Scriptum est enim in lege Moyse. Non alligabis os boui trituranti. Nunquid de bobus cura est Deo, an propter nos vtiq; hoc dicit? Ecce legalē ceremoniā, quae olim ad literam implebat à Iudaeis; inquit Apostolus, significare Euāgelij prædicatores, quibus necessaria ad vitā à fidelibus ministranda sunt.

¶ Præterea idem Apostolus in epist. ad Hebræos à cap. 7. vsq; ad 10. plurima, quae olim ad literam implebantur historicè circa veteris legis tabernaculū, sacerdotium, & sacrificia, docet figurā fuisse eorū, quae in nouo testamento fiunt. & 1. ad Corin. 10. inquit. Nolo vos ignorare fratres, qm patres nostri omnes sub nube fuerunt & oēs mare trāsierūt &c. & adiecit. Haec autē in figura facta sunt nostri. & paulopost. Haec autē omnia in figura cōtingebāt illis. Vbi ad sensum mysticū moralem videt quaedam Apostolus per figurā transferre.

¶ Præterea 1. Pe. 3. c. circa Noe, i qua paucae

animæ saluæ factæ sunt, baptismi nouæ legis figura fuisse asseritur. Quod vos nunc inquit, similis formæ saluos facit baptismus. Et denique ipse Christus dominus Ioann. 3. inquit. Sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis. Vbi serpens erectus in deserto Christi figuram fuisse colligitur. Nam & olim Sapientie. 16. dictum fuerat. Qui enim sanus factus est, non per hoc quod videbat sanabatur, sed per te omnium saluatore. Matthæi etiam 12. dicit Christus. Sicut fuit Ioannes in ventre Ceti tribus diebus & tribus noctibus, ita erit filius hominis in corde terræ &c.

¶ Secunda conclusio. Certum est etiam secundum fidem catholicam, omnes quatuor prædictos sensus in sacra scriptura inueniri, neque à sanctis patribus confictos esse: & quidem de literalis sensu res comperitissima est. Sunt enim quamplurimæ historiæ simpliciter enarratæ in sacris literis. Sūt & fidei dogmata proprijs vocibus nobis proposita. De alijs vero tribus sensibus probatur: & primò de allegorico probatur ex loco citato ad Gal. 4. Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta. Vbi obiter aduertat Theologus, duplicem esse allegoriam, ut docet Aug. lib. 13. de trin. cap. 9. alteram in vocibus, alteram in rebus. Allegoriam in vocibus nihil aliud est, quam longa quædam & cōtinuata metaphora. Exemplum est ad Rom. 13. Hora est iam nos de somno surgere &c. & hæc allegoria ad sensum literalem pertinet, sicut & oratio parabolica: sicut docet D. Tho. in solu. ad 3. Altera vero allegoria est in rebus ipsis gestis, & literaliter significatis, quando eadem res significata & gesta aliam rursus ex diuina institutione significat, & huiusmodi allegoria pertinet ad sensum mysticum.

¶ Non defuerunt autem etiam nostris temporibus, qui hūc sensum allegoricum in sacris scripturis inueniri negabant. Et cū obijciebatur illis testimoniū Apostoli ad Gal. 4. asserentis. Quæ sunt per allegoriam dicta, respondebāt, Apostolū eo loco improprie locutum. Idque ex Chryso. confirmabant, qui super eundem locum dicit, quod typicè loquitur Apostolus. Arbitrabanturque, duos filios Abraham non fuisse illi da-

tos à Deo, ut significarent duo testamēta, sed Apostolum historiam illam commemorasse, ut per quandam comparisonem & allusionem veteris, & noui testamenti differentiam doceret.

¶ Sed huiusmodi doctrina erronea semper à me est existimata, tum quia est cōtra cōmunem intelligentiā sanctorum. Neque enim Chry. contrarius nobis est, etiam si dixerit typicè Apostolū fuisse locutū. Nō enim negat, duos filios Abraham duorū testamentorum fuisse figurā. Sed quā Apostolus dixit. Hæc enim sunt duo testamenta, typicè loquutus est quantum ad hoc, quod res figurantes accepit pro rebus figuratis. Loqueretur autem non typicè, si dixisset. Hi duo filij Abraham figura fuerūt duorū testamentorū. Quā autē dixit. Hæc enim sunt duo testamenta, in hac oratione typicè & improprie loquutus est.

¶ Deinde dum Apostolus ex veteri testamento duorum filiorum Abraham historiam commemorat, profecto ex veteri testamento nouum confirmare intēdit: alioquin si solum per quandam allusionem loqueretur, nihil referret ex veteri testamento historiam commemorare. Huiusmodi enim allusiones etiam ex prophanis historijs aut fabulis fieri possunt. Id quod eleganter quamuis per quandam antiphrasim facit Leo Sanctissimus in Sermone 1. in natiuitate Apostolorum Petri & Pauli. Vbi Petrum & Paulum cum Remo & Romulo Romanæ vrbs fundatoribus comparat. Præterea Paulus ita loquebatur, ut quæ aiebat, ipse Christus, ipse spiritus sanctus per eum loqueretur. Tunc rogo. Si Christus nobis diceret, Abraham duos filios habuit &c. hæc sunt duo testamēta, omnes intelligeremus, Christum scripturarum autorem ita intelligere, atque docere, quod duo filij Abraham duorum testamentorū ab ipso Deo figura instituti fuerint. Præterea simili ratione dicerent sic opinantes, omnia, quæ Paulus ad Hebræ. 9. de tabernaculi ornatu commemorat, non esse olim à Deo instituta tanquam figura eorum, quæ in nouo testamento fiunt, sed allusiones quasdam esse, & comparisones, quas prudenter Apostolus inter nouum, & vetus testamentum facit. Quod quidem asserere non erroneum tantum,

tantum, sed haereticum existimo. Consentiet autem mecum, qui attente legerit, quae Apostolus docet in epistola ad Hebraeos c. 8. 9. & 10.

¶ Sed ed reuertamur, vnde digressi sumus, & probemus, sensum anagogicum esse in sacris literis ex eadem epistola ad Hebraeos, vbi docet Apostolus, tabernaculum illud manu factum exemplar fuisse veri tabernaculi, quod fixit Deus & non homo, in quod per proprium sanguinem introiuit semel Christus aeterna redemptione inuenta. Hunc autem sensum nos appellamus anagogicum, quasi sursum ducetem intelligentiam.

¶ De sensu autem morali omnes consentiunt inueniri in sacris literis, & colligitur ex eo, quod Christus dixit Ioann. 3. Sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis, ut omnis, qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam aeternam. Vbi aperte docere visus est, quod quemadmodum olim percussus a serpentibus conuersi ad serpentem aeneum sanabantur, ita & nos conuersi ad Christum crucifixum, qui in figura serpentis, hoc est, peccatoris pendebat in cruce, cum tamen eius hypostasis esset fortis Deus, salutem a morsu pestiferi peccati consequeremur. Quod olim figuratum erat, & ad nostros mores pertinet, proptereaque moralis sensus dicitur contineri in illa historia veteris testamenti, quando Moyses exaltauit serpentem in deserto. Neque enim omnia, quae in sacris literis ad mores nostros diriguntur, sub morali sensu contineri dicenda sunt, ut cum Christus aiebat. Diligite inimicos vestros. Hic enim sensus tantummodo literalis est. Sed tunc sensus moralis dicitur, quando quae ad mores nostros pertinent sub rerum gestarum figura nobis insinuantur. Quae admodum & beatus Greg. super historiam Iob satis pie moralia composuit.

¶ Obseruandum tamen est circa praedictas conclusiones, quod distinctio vocum, quibus isti quatuor sensus explicantur non est eadem apud omnes sanctos Patres & Doctores, sed saepe haec nomina confundunt. Cuius ratio est. Quoniam ipsae voces allegoria, anagogia, tropologia secundum suam etymologiam parum differunt. Dicitur

A enim allegoria quasi sub alio dictum, anagogia vero quasi subductio seu sursum ductio dicitur, eo quod mens altius fertur, quam voces sonant. Tropologia vero idem est atque figurata locutio, seu locutio sub figura. Quamobrem omnem alium sensum a literali hisce tribus nominibus interdum sancti patres significant. Sic etiam loquitur Origenes hom. 11. super Numeros, & antiqui Patres Basilius, Gregorius Nazianzenus. Imo & D. Aug. in libro ad Honoratum ca. 3. & libro unico super Genesim imperfecto cap. 2. ponit quadruplicem modum exponendi sacram scripturam, videlicet, historicè, cum res gestae narrantur, allegoricè cum figuratè dicta intelliguntur, analogicè cum conuenientia noui & veteris testamenti demonstratur, & secundum etymologiam quando dictorum factorumve causa redditur. Haec ille. Neque tamen existimes in quadruplici modo exponendi sacras literas quadruplicem sensum, de quo in presenti arti. loquuti sumus, significare voluisse, sed literalis sensus expressam mentionem fecit, cum dixit, sacram scripturam historicè explicari. Alios vero tres mysticos, quos nos distinximus, inclusit in eo, quod dixit allegoricè sacras literas explicari. Ceterum in alijs duobus modis. scilicet analogicè, & secundum etymologiam non fit variatio praedictorum sensuum. Quod enim demonstratur nouum testamentum veteri non contradicere, in sensu literali fieri potest. Quod autem factorum, dictorumque in sacris literis causa reddatur, extrinsecum quid est, neque sensum variat scripturae sacrae. En igitur quomodo D. Aug. sub solo nomine allegoriae intellexit tres sensus mysticos. Id ipsum etiam docet lib. 15. de tri. c. 9. vbi cum docuisset, duplicem esse allegoriam, alteram vocum, alteram rerum, & allegoriae vocum exemplum posuisset ab Isa. cap. 11. Habibit lupus cum agno, & pardus cum haedo, quae nihil aliud est, quam quaedam metaphora, quae ad sensum literalem pertinet, alias falsa fuisset prophetia. Quoniam non aliter verificatur, nisi quatenus lupus & pardus accipiuntur pro feris nationibus, quae ad oves Christianos conuertenda. deinde per allegoriam intellexit, quando res ipsae gestae, aut gerendae signa sunt aliarum rerum. scilicet Christi, vel aeternae fidelis, vel gloriae. Quae allegoria D. Hier.

scpe in suis commentarijs tropologiã vocat, & interdũ anagogen non distinguens, sicut moderni distinguimus, singulas voces singulis sensibus. Sed nihilominus iam vsus scholasticorũ obtinuit euitandæ confusionis gratia, vt singulæ voces singulis sensibus mysticis approprientur. Et fauet nobis ipsemet D. Hieronym. in epistola ad Heduiam quæstione vltima, vbi scripturæ sensum triplicem diuidit, videlicet, secundum historiam, secundum tropologiã, & secundum intelligentiã spirituale. Ait autem tropologicè scripturam explicari, quando quicquid in carnali populo carnaliter factum est, iuxta moralem interpretatur locum, & ad animæ nostræ emolumentum conuertimus. At verò intelligentiã spiritualementem siue theoriã pro eodem accipit pro quo nos sensum anagogicum. Fauet etiam nobis exemplum optimũ apud eundem D. Hiero. Ezech. cap. 16. vbi nomine Hierusalem secundũ literalem sensum terrestrem illam ciuitatem intelligendã esse docet. At secundum sensum allegoricum Ecclesiã militantem intelligimus, secundũ verò morale animã hominis christiani. Et tandem secundũ anagogicũ sensum celestis patriã intelligenda est. Hac ergo distinctione rerũ & vocũ vtitur D. Thom. in hoc art. Et de hisce quatuor sensibus siue his nominibus siue alijs significantur diximus secundum fidem esse certum in sacris literis inueniri.

D Vbitatur secundò, an omnia gesta in veteri testamento sint explicanda in aliquo sensu mystico? & ratio dubitandi est, quod Apostolus dicit. 1. ad Corinth. 10. Omnia in figura contingebant illis.

¶ Ad hoc breuiter respondendũ est ex doctrina D. Augu. lib. 16. de ciui. c. 2. vbi ait, q non omnia, quæ gesta narrantur in prophetica historia aliquid significare putanda sunt, sed propter illa, quæ aliquid significant, etiam illa, quæ nihil significant, connectuntur. Idem docet Chrysostomus circa sensum parabolicum homilia 65. super Matthæum. Ait enim, quod in parabolis non oportet nimia cura perangi, vt cuncta significant. Et exemplum ponit in parabola patris familias, qui exijt primo mane conducere operarios.

A In qua non opus est, vt æqualitas denarij significet æqualitatem præmij. Sed accipiẽda est intentio loquentis, quæ quidem erat ostendere, q gratis dominus nos vocat, & tanquam omnium dominus de suo facit quod vult. ¶ Ad testimoniũ vero Apostoli respondetur, q ipse inquit, hæc autem in figura facta sunt nostri, vt non simus concupiscentes malorum, sicut & illi concupierunt. Deinde iterum dicit: neq; tentemus Christum, sicut quidam eorum tentaerunt, & à serpentibus perierunt. Neq; murmuraueritis, sicut quidam eorum murmurauerunt, & perierunt ab exterminatore. Hæc autem omnia in figura contingebant illis: scripta sunt autem ad correctionem nostram. Ecce ex antecedentibus & subsequen-
C tibus sensum Apostoli literalem. Intelligit enim per hæc omnia. s. supplicia ppter peccata Iudeorum. Dicit autem in figura illis contigisse, hoc est, in exemplum nostrum, vt in alieno capite periculum faciamus: alioquin sicut & illi, qui Dei beneficijs ingrati extiterunt acriter puniti sunt, ita & nos multo iustius puniemur, si maioribus receptis beneficijs ingrati fuerimus. Cæterum pium est & ad Ecclesiæ adificationem valde vtile, vt vniuersa, quæ in veteri testamento gesta narrantur, si aptè & rationabiliter ad sensum mysticum pos-
D sunt conuerti, doctores Ecclesiæ præsertim diuini verbi concionatores mysticè explicare nitantur. Cuius rei & in sanctis doctoribus frequentissima exempla pre-
E sto sunt. Vide etiam D. Thomã in 1. 2. quæ-
stione 102. articu. 2. Sed cauendum est, prædicatoribus, ne nimium violenter & interdum ridicule in huiusmodi mysticis sensibus se exerceant. Audui ego concionatorem aliàs virum doctum & populo acceptissimum in laudem crucis Christi vniuersa, quæ ex ligno facta sunt, quorum in veteri testamento mentio fit, figuram crucis Christi fuisse asserentem, etiã hastam Saulis cum scipho, quæ dormientibus seruis Saulis Dauid furatus fuerat. Oportet ergo, vt verbi Dei concionatores in huiusmodi sensibus mysticis sanctorum patrum vestigia sequantur, & si quæ alium sensum mysticũ adinuenerint, attendant, vt verosimilia & rationi cõsentanea dicant.

D Vbitatur tertio, an in nouo testamen-
to distingui possint quatuor sensus,
quos D. Tho in hoc articulo distinguit?

¶ Ad hoc Abulen. q. 28. super ca-
put Matth. 13. respondet, quod solus alle-
goricus non inuenitur in nouo testamen-
to. Et probat. Quoniam sensus allego-
ricus est, quando res gestae significant ali-
quid, quod pertinet ad Ecclesiam militan-
tem, vel ad Christum: at in nouo testame-
to non narrantur aliqua res gestae, quae fi-
gura sint militantis Ecclesiae, ergo non est
sensus allegoricus. Et confirmat ex D. Au-
gustino libro de utilitate credendi cap. 3.
vbi docet, vetus testamentum quadrifa-
riam explicari, ergo quadruplex ille sensus
non pertinet ad nouum testamentum.

¶ Nihilominus nobis est certa conclu-
sio. Nouum testamentum potest etiā ex-
plicari secundum quadruplicem sensum.
Et probatur in historia, quae Matth. 21.
narratur de ingressu Christi domini in
Hierusalem. Quo facto ultra literalem
sensem tres alios ex doctrina sanctorum
patrum intelligimus mysticè significari.
Ait enim Chrysost. super eundem locum
Matthaei, quod ita dominus prophetias ad-
implebat, ut alterius ipse prophetiae daret
initium, quae futura erant ipsis factis signi-
ficanda. Deinde inquit. Mihi vero non so-
lum in aeterna sedisse videtur, verum etiam
ut viuendi philosophia nos erudiret. Re-
gulā enim nobis praebet, ne maiora quā
necessarius usus exigit requiramus. Et D.
Hieronymus explicat factum Apostolorum,
quod posuerint vestimenta sua super
iumenta significare, quod Ecclesiastica do-
gmata necessaria sunt, ut Christus sedeat
super animam. De quare vide Thomam
Vualdensen in prologo libri de sacramen-
talibus. Et deniq; D. Hiero. Remigius, &
Orige. factum illud Christi figuram fuisse
aiunt introitus Christi in caelum. Passim
etiam sancti patres explicant multa Chri-
sti miracula, & facta allegoricè de distin-
ctione populi Iudeorum, & populi genti-
lium, siue de conuersione ipsorum.

¶ Ceterum ad D. Augustinum in libro
de utilitate credendi respondetur, quod
non ait, solum vetus testamentum iuxta
quadruplicem sensum explicari posse. Ve-
rum est tamen, quod allegoria frequentior

A est in veteri testamento quā in nouo. Ni-
hilominus cum Christus esset vtriusq; po-
puli Iudeorum, & gentium caput, suis fa-
ctis atq; mirabilibus non solū antiqua adim-
plebat, sed etiam futura in Ecclesia figura-
bat. Vnde satis cōmode multa facta Chri-
sti allegoricè explicantur à sanctis.

D Vbitatur quarto, quānam sit nobis
certa regula dignoscendi in sacris lite-
ris sensum literalem. De hac re vide Magi-
trum Cano lib. 7. de locis. Vnde tria breui-
ter documenta collige.

¶ Primum est, quod ille sensus erit lite-
ralis, qui à sanctis omnibus acceptatur.

¶ Secundum documentum est, quod
ille erit sensus literalis, qui ex necessitate
secundum contextum colligitur ex prae-
cedentibus, & sequentibus.

¶ Tertium documentum est, quod ille
erit sensus literalis, qui à concilio, vel à
summo Pontifice ex professo assignatur.
C Ceterum aduerte, plurima esse loca in scri-
pturis sacris ita obscura, ut de illorum sensu
literali variae sint opiniones Theologorum
etiam sanctorum patrum.

D Vbitatur quinto, an locutiones, quae
in sacra scriptura attribuuntur perso-
nis sanctis, aut Prophetis, vel à Spiritu san-
cto excitatis, huiusmodi inquam locutio-
nes sint admittendae tanquam sacra scrip-
tura?

¶ Ad hoc respondetur, quod ad verita-
tem sacrae scripturae satis est, ut sint vera
quae ipse autor Spiritu sancto impellente af-
firmat. Ceterum aliae personae, quae indu-
cuntur loquentes, non habet maiorem firmi-
tatem, & auctoritatem in verbis suis, quā
tribuat eis sacer scriptor, vel quā res ipse,
quae dicuntur ab illis, aliunde habeant. Hoc
probatur. Nam scriptura interdum indu-
cit iniquos loquentes, ut Sapi. 2. dixerunt
impij cogitantes apud se non recte &c. &
in Psal. 13. Dixit insipiens in corde suo nō
est Deus. Quorum tamen verba mendacia
blasphemia sunt. Inducit praeterea scriptura
amicos Iob loquentes multa quidem vera,
sed tamen errantes in conclusione. Inten-
debant enim concludere, quod Deus non
affligit iustos in hac vita. Horum igitur sen-
tentiae, quae verae sunt, aliunde verae sunt,
& non quia habeantur in libro Iob, statim
habet scripturae sacrae auctoritatem. Quod

si quando citantur à sanctis huiusmodi dicta habebunt quidem auctoritatem, quam ipsi sancti eis tribuunt veritatem in eis intelligentes. Præterea inducit scriptura Cai phā dicentem. Expediit, ut vnus moriatur homo. Quæ verba ut à Caipha dicta sunt, nullam habuissent auctoritatē, nisi Euangelista addidisset. Cū esset Pontifex annuilius, prophetauit nesciēs quid diceret. Inducit præterea sacra scriptura viros sanctos, ac Spiritu sancto plenos loquentes. Sicut act. 6. & 7. inducitur Stephanus plenus gratia, & Spiritu sancto. Et nihilominus in concione facta ad Iudæos quædam narrare videtur ex historia veteris testamenti, quæ non per omnia concinunt cum scriptura sacra. Quam difficultatem quidam soluere intendunt dicentes, quod sacer scriptor, qui fuit Lucas, solum affirmat, Stephanum talia fuisse loquutum, nō autē asserit, verba Stephani per omnia esse vera. Potuit enim Stephanus in illis minimis obliuisci, aut secundum vulgi opinionem loqui: tamen in principali intento suæ doctrinæ non falleretur, utpotē plenus Spiritu sancto. Ita explicat magister Cano lib. 2. de locis cap. vltimo, & ait esse sententiā Bedæ & Rabbani. Sed profecto huiusmodi sententia semper mihi dura visa est. Etenim cum sacer scriptor testimonium reddat, Stephanum plenum Spiritu sancto talia fuisse loquutum, videtur confirmasse, sermonem eius ab Spiritu sancto fuisse. Quamobrem ab alijs viris doctissimis dictorum à D. Stephano veteris testamenti historiæ consonantia queritur, & profertur.

¶ Deniq; aduerte, quod cū ipsemet scriptor sacer inducit semetipsum aliās loquentem, ut facit Paulus ad Gala. 2. inducit seipsum loquentem ad Petrum, eumq; reprehendentem, attente considerandum est ex circumstantijs antecedentibus, & subsequentibus, an ea, quæ dicit, se dixisse aut sibi visa fuisse, confirmet scripto suo. Hoc adnotauerim, quoniam quidam defendentes Petri causam, quod non peccauerit ne venialiter quidem subtrahendo, & segregando se à gentibus, cum eis obicitur, quod ipse Paulus dicit, quia reprehensibilis erat, & quod non rectē ambularet ad veritatem Euangelij, respōdent, huius-

A modi verba D. Paulum non ut scriptorem sacrum affirmasse, sed de se ipso retulisse, quod aliās ita fuerit locutus atq; ita senserit.

¶ Verum tamen quicquid sit de principali quaestione, an Petrus venialiter peccauerit vel non (mihi enim magis placet, Petrum excusare à peccato. De qua re si placet vide quæ diximus in. 2. 2. q. 1. art. 7. propē finem commentarij) tamen in præsentia nulla ratione concedam, Paulum, dū seipsum introducit loquentem aut reprehendentem, aliqua in re aut peccasse, aut falsum fuisse. Nam si quis attentē consideret capitis secundi ad Galatas seriem, omnia confirmat ut scriptor sacer. Approbat enim quæ dixit, & quæ fecit erga Petrum, dum ea omnia introducit ad confirmationem intentæ veritatis, videlicet, quod legalia non essent seruanda cum Euangelio. C. Videretur autem Paulus blasphemus, si ad confirmandam veritatem suo errore, aut mendacio vteretur, neq; in illo discursu Spiritus sanctus ei afflatusset. Et id circo error mihi videtur intolerabilis asserere, quod quæ Paulus in eo capite scribit, se dixisse, non habeat scripturæ sacræ auctoritatem.

D Vbitatur sextò, an in locis obscuris sacrarū literarum, vel etiam in manifestis licitum sit cuilibet doctori Christiano nouum sensum adinuenire?

D Ad hoc respondetur breuiter, licitum esse doctori Christiano in sacris literis sensum nouum adinuenire, dummodo sit ad finem charitatis utilis, neq; sit dissimilis cōtextui sacrarum literarum, neq; sit contrarius communi sanctorum expositioni. Dicimus autem nouū sensum antiqua nihilo minus fide, & ratione fundatum. Hæc doctrina potest colligi ex D. Augustino lib. 3. de doct. Christiana cap. 27. vbi ait, quod omnis sensus ædificatiuus charitatis, & nō contrarius contextui fuit prouisus à Spiritu sancto. Et D. Thomas de potentia. q. 4. art. 1. ait, non esse incredibile, ut etiam scriptori sacro reuelatum fuerit diuinitus, futurum esse, ut talis sensus nouus lectori occurreret. Et quamuis hoc non sit, saltem Spiritus sanctus intellexit, ita futurū. Hæc D. Thomas. Profero exemplū cuiusdam noui sensus, quem super illud Luc. 1. Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?

cognosco? audiui à quodam concionatore in scholastica Theologia doctissimo. Is ergo sic illam interrogationē virginis explicauit, vt per eam potius angelum examinaret, quàm ab eo aliquid discere intendedet. Cum enim beata virgo Prophetarū omnium scripta Spiritus sancto illuminante non minùs quam Prophetæ intellexisset, cognoscebat profectò virginem, quæ cōceptura erat Dei filium non amissuram virginitatem, sed Spiritus sancti virtute generaturam, parituramq; , vt colligitur ex D. Thom. in 3. p. q. 27. art. 5. ad tertiu. Ergo non interrogabat, vt erudiretur, sed potius vt examinaret prudenter, vtrum angeli nuncium cum Prophetarum vaticinijs concineret. Hic ergo sensus cum ad dignitatem virginis extollendam sit utilis, optimaq; ratione Theologica fundetur, non habet vitiosam, sed potius laudabilem nouitatem. Sit aliud exemplum Ioan. 20. vbi dominus dixit Mariæ Magdalene. Noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum. Qui locus obscurus videtur, & D. August. explicat tract. 121. in Ioan. nondum enim in corde tuo, & fide tua æqualis sum patri. Sed quidā ex modernis sic explicāt, sicut in biblia Vatabli habetur, perinde est, ac si dominus dixisset. Ne sis occupata in me tangendo, nondum enim discedo. Nā totos quadraginta dies apud vos futurus sum, quibus me per otium contingere, & amplecti poteritis. Sed potius festina ire ad Apostolos, & c. Qui sensus valde literalis videtur, & omnibus modernis catholicis meritò placuisse video. Neque contrarius putandus est communi sanctorum expositioni, quorū quidam mysticè locum illum sunt interpretati. Et aduerte aliud esse sensum aliquem esse contrarium, aliud verò esse distinctum. Neque enim D. Augustinus vbi supra nouis sensibus viam nobis præcludit, si boni sint. Imò verò ipsemet lib. 1. super Gen. ad lit. capit. 18. ait: Si qua diuina scripta in rebus obscuris legerimus, quæ possunt salua fide alijs atq; alijs parere sententijs, in nullam earò nos præcipiti affirmatione ita projiciamus, vt si forte diligentius discussa veritas eam rectè labefactauerit, corruamus: non pro sententia diuinarum scripturarum, sed pro nostra ita dimi-

A cantes, vt eam velimus scripturarum esse, quæ nostra est, cum potius eam, quæ scripturarum est, nostrā esse velle debeamus. Hæc Augustinus. Cum itaque sancti modestè, & pedetentim obscurum locum aliqua interpretatione dilucidant, non præcludunt posteris viam eundem locum noua diligentia, sed cum antiquorum patrum veneratione interpretandi. Cum autem omnes sancti assueuerant affirmant, locū aliquem sic vel aliter esse intelligendum, B tunc quidem eis non consentire, multo autem magis repugnare plusquàm temerarium esset. Et hoc est, quod decretis conciliorum Trullani can. 19. Lateranensis sub Leone 10. actione. 11. Tridentini sess. 4. statutum est, ne quis sacras literas contra sanctorum patrum sensum interpretetur. De quare vide Cano lib. 7. de locis. c. 3. vbi docet, quatenus possint doctores Christiani moderni interpretari sacras literas. Sunt enim quædam, quæ nondum explicata sunt à sanctis, quædam verò à paucis, quædam autem sub quadam obscuritate & dubitatione interpretata sunt. Licitum itaque nobis est Sanctorum patrum vestigia sequentes spicas aliquas colligere, quæ messorum manus fugerunt. Id quod olim Ruth Moabitidi concessum est. Fortassis autem hac via humiliter incedentes regio Christi thalamo digni erimus: sicut illa Booz coniuncta matrimonio est.

D Vbitatur septimò, an sit certum, scripturā sacram in vna litera literales sensus plures continere, ita vt oppositum sit error contra fidem?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Quoniam vix aut nullus talis locus poterit proferri, in quo secundum fidem catholicam duos sensus literales intelligamus.

E ¶ Arguitur secundò. Quoniam principia Theologiæ non debent esse æquiuoca: at si daretur locus scripturæ duplicem sensum literalem habens, iam principiu Theologicum esset æquiuocum, ac proinde cōfuse procederet Theologia.

¶ Arguitur tertio. Si quis locus in sensu literali dupliciter potest explicari, efficitur inutilis ad conuincendos hæreticos. Nam cum Theologus utitur loco illo in vno sensu, dicet hæreticus, alterum esse sensum literalem.

¶ Arguitur

¶ Arguitur quartò, ex doctrina D. Thomæ in solutione ad primum ubi ait: quod multiplicitas sensuum nō facit equiuocationem, quia sensus isti non multiplicātur propter hoc, quod vna vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa: omnes autem sensus fundātur super vnum literalem. Ergo nullus locus habet duplicem sensum literalem, aut D. Thomas sibi contrarius est.

¶ Arguitur quintò contra rationem D. Thomæ. Si enim propterea in vna litera plures sensus literales contineri possunt: quoniam autor sacre scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: pariter possemus dicere, quod totius sacre scripturæ vnicus est sensus, quia tota sacra scriptura vnicum Dei conceptū atq; intellectum nobis explicat.

¶ Pro decisione huius difficultatis supponendum nobis est, quid intelligamus per sensum literalem. Et quidem si D. Thomæ in hoc loco doctrinam sequamur sensus literalis propriè loquendo ille est, quem immediatè per ipsas voces siue literas Spiritus sanctus significare voluit, siue dictiones ipsæ propriè accipiantur absq; aliqua metaphora, aut grammaticali figura, quæ voces ipsas siue dictiones à propria ad impropriā significationē seu acceptionem distrahat. Etenim sicut D. Tho. docet ad Galat. 4. lect. 7. (quem locum singulariter vide pro istis quatuor sensibus) nihil refert siue propriè sumantur voces siue improprie, & in presenti articulo sensum parabolicum sub literaliter contineri dicit. Quādo verò res ipsæ gestæ significatæq; per voces rursus assumuntur ad aliarum rerum significationem, is dicitur sensus mysticus.

¶ Hoc supposito sit prima conclusio. Rari sunt loci in sacra scriptura, qui duplicem sensum literalem hactenus intelligantur à Doctoribus habere. Hæc conclusio inductiuè probari potest. Proferatur enim locus ille, Genes. 1. In principio creauit Deus cælum & terram: cuius loci vnus sensus est, in principio, id est, in initio temporis. Alter sensus est in principio, id est, antequam quicquam faceret. Ex priore sensu illorum error con-

A uincitur, qui aiunt, mundum ab æterno fuisse. Ex altero sensu Græcorum error refellitur asserentium, angelos creatos esse antè mundum corporeum. Tertius sensus est, in principio, id est, in filio, vt ait Augustinus lib. 12. confess. cap. 20. & expressius lib. 11. de ciuitate. c. 9. & Ambrosius lib. 1. Exameron cap. 4. eo quod omnia per filium facta sunt. Est alter locus in Psalm. 2. Filius meus es tu, ego hodie genuite. Quem locum sancti interpretan-

B tur nunc de generatione æterna, nunc de temporali. & Apostolus Actor. 13. videtur explicare de resurrectione Christi, dum inquit: Suscitans Iesum sicut in Psalm. 2. scriptum est: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Tertius locus profertur ex Psalm. 8. Quid est homo, quod memor es eius, aut filius hominis, quoniam visitas eum! Minuisti eum paulò minus

C ab angelis, Gloria & honore coronasti eum, &c. Omnia subiecisti sub pedibus eius. Qui Psalmus ad literam videtur significare Adam, cui Deus ab initio omnia subiecerat, oues & boues vniuersas, &c. Et præterea ad literam videtur de Christo domino explicari ab Apostolo ad Hebr. 2. dum inquit: Nec dum omnia videmus subiecta ei. Eum autè, qui modico quàm angeli minoratus est videmus Iesum propter passionem mortis, gloria & honore coronatum. Præterea est alius locus, Isai. 53. Generationem eius quis enarrabit? Quem quidam interpretantur de æterna

D generatione, alij verò de temporali. Mihi sanè non sese offert nunc locus alius in sensu literali proprio multipliciter explicandus. At verò in sensu literali parabolico & metaphorico fortassis inuenientur plures loci multipliciter explicandi. Cuius ratio erit. Quoniam voces magis determinatæ sunt ad vnum significandū quam res. Vnde Euangelicæ parabole diuersimode à sanctis explicantur, & hoc quidem in sensu literali. Vt exempli gratia, parabola de patre familias, qui exijt primo mane conducere operarios, explicatur à quibusdam, quod Deus à principio mundi in diuersis humani generis ætatibus ad fidē homines vocauerit. Alijs verò videtur significari, quod Deus quosdam homines summo mane vocat, cū ipsi veniunt

E ad vsum

ad vsum rationis: alios verò in iuuetute &c. Similiter, & illa insignis parabola, Homo quidam descendebat ab Hierusalem in Hierico &c. quæ inducta est à Christo domino, vt significaret, quemlibet hominem cuiuslibet nationis, cui misericordiam impendere possimus, proximum esse reputandum. Et nihilominus à Theologis communiter explicatur, quòd Samaritanus ille transiens Christus est saluator, & homo descendens ab Hierusalē in Hierico humanum est genus, quod à felici statu per proptoparentis peccatum in Hierico, hoc est, in defectum ac mortem inciderit.

¶ Secunda conclusio. Non inuenitur satis exploratum, quòd secundum fidem sit certum, aliquem locū scripturæ necessariò intelligendum in duplici sensu literali. Hæc conclusio videtur esse contra Abulensem vbi supra, qui putat esse certum secundum fidem quædam loca scripturæ in duplici sensu literali esse intelligenda. Sed innititur falso fundamēto. Putat enim sensum spirituale intentum à Spiritu sancto esse literalem. Hoc enim pacto, & nos supra ostendimus esse certum secundum fidem, quòd sit duplex sensus sub vna litera. At verò iam diximus, quòd spiritualis sensus non propriè dicitur literalis. Probat ergo conclusio. Quia omnia loca, quæ à nobis adducta sunt, solutionem habent, ita vt qui oppositum fuerit opinatus non damnetur erroris in fide, tametsi aliam censuram, vt statim dicemus, mereatur. Nam locus Genesis, In principio creauit Deus: fortassis sub vnico sensu illa duo significat id est, in principio temporis, & antequam quicquam faceret. Hoc enim est omninò in principio. Et præterea plurimi doctissimiq; Theologi non audent erroris in fide damnare Græcorum sententiam asserentium, angelos creatos fuisse ante mundum corporeum. Sicut dicemus infra in quæstion. 61. artic. 2. Quòd autem Diuus Augustinus, & Diuus Ambrosius explicant. In principio, id est, in filio, non faciunt rem certam secundum fidem. Deinde quod in Psalm. 2. dicitur. Ego hodie genui te, à quibusdam dicitur, non esse adductum à Paulo, vt inde resurrectionē Christi probaret, sed vt probaret esse filium Dei, quod paulò antè proposuerat. Ita opinaba-

A tur Doctissimus Cano. De generatione autem temporali non habemus necessariū testimonium, vt secundum fidem, illum esse literalem sensum comprobemus.

¶ Præterea quæ in Psalm. 8. dicuntur, si quis dixerit, Apostolum in sensu spirituali adduxisse, quoniam Adam forma fuit & figura secundi Adæ, qui est Christus, non longe ab scopo aberrauerit. Et tunc quidem secundum fidem tenendum nobis est, Psalmum illum spiritualiter de Christo domino esse conscriptum. Et denique locus Isaia. c. 53. Generationem eius quis enarrabit? varias habet explicationes, sed non omnes illas secundum fidem certas necessarium est confiteri.

¶ Nihilominus sit tertia conclusio. Temerarium est negare in sacris literis esse aliquem locum, qui in sensu literali dupliciter possit intelligi. Hæc conclusio est contra Adamum super Ioannem in principio. Sed probatur. Quoniam communis sensus scholasticorum Theologorum est, duplicem sensum literalem aut plures inueniri posse sub vna litera scripturæ sacræ. Ita docet D. Thomas in hoc articulo, & communiter omnes scholastici nostri temporis temeritatem aliquam esse iudicant negare locum illum Genesis, In principio creauit, duplicem sensum literalem habere, propterea quòd in cap. firmiter de summa trinitate ex Cōcilio Lateranēsi ex illis verbis insinuat dānandus duplex error. Sed de hac re lauius dicemus infra in q. 61. Interim tamen si cui videbitur acerbior nostra censura, quàm oporteat, ego sanè salua fide, ac doctrinæ sanitate censendi rigorem de sententia Theologorum facile remittam. Sed nunc ita mihi videtur aliquid temeritatis habere Adamia assertio.

E ¶ Iam verò ad argumenta in oppositū respondendum nobis est.

¶ Ad primum argumentum patet ex dictis.

¶ Ad secundum argumentum multi verentur concedere æquiocationem esse in sacra scriptura. Sed tamen profectò nescio, quomodo possint respondere, si concedant esse plures sensus literales. Quoniam æquiocatio est, quando vox diuersis conceptibus sua significata representat. Neq; valet respondere, quòd illi plures

plures sensus sunt ad inuicem subordinati, & vnus eorum est præcipuus. Nam si hæc subordinatio est vniuoca sub vna ratione formali, erit vnicus sensus in plures materialiter distinctus, vt si dicas, omne animal est sensituum, intelligis omnem hominem esse sensituum, & omnem equum &c. Si autem vnus sensus sit præcipuus, & per se intentus, alij verò propter aliquam similitudinem, iam erit æquiuocatio quædam analogica. Præterea neq; D. Thom. vnquam negauit, æquiuocationem esse in multiplici sensu literali, sed in literali & mystico. Dicendum igitur ad argumentum, quòd quemadmodum verba, & nomina, & propositiones quæ in sacris literis inveniuntur non dicuntur à nobis esse synonoma, quamuis sensum Dei nobis significant qui vnicus est in se, quoniam ipse Deus nobis loquitur per signa nobis imposita, quæ varijs conceptibus nobis significant: ita neq; negandum est, æquiuocationem esse, si vna oratio plura nobis significet per modum plurium. Loquitur enim Deus more hominum per conceptus, & verba scriptoris. Non tamen huiusmodi æquiuocatio confusionem parit in sacris literis. Quia secundum vtrumq; sensum poterit fieri argumentum Theologicum magis aut minus certum secundum necessitatem intelligentiæ literæ.

¶ Ad tertium respondetur, quòd si constaret de aliquo loco scripturæ duplicem sensum literalem habere, ex utroq; poterat hæreticus conuinci, vt quidam arbitratur, Lateranense concilium ex duplici sensu illius, in principio creauit &c. duplicem errorem damnassee. Cæterum si sensus literalis non fuerit necessarius sed probabilis, poterit prodesse ad ædificationem fidelium, quamuis non profit ad conuincendum hæreticum.

¶ Ad quartum respondetur, quòd D. Thomas ibi loquitur de sensibus mysticis, qui omnes fundantur super aliquo vno literali, ita sanè, quod quilibet mysticus fundetur super vnum aliquem literalem.

¶ Ad quintum respondetur, quod eadem ratio D. Thomæ non concludit, quod Deus vniuocè nobis significet duplicem sensum literalem, sed quod cum ipse sit autor scripturæ, & nostrarum intellectio-

num, potuit intendere, vt plures sensus literales nobis occurrerent. Et idcirco taliter locutus est per scriptores sacros, vt in quibusdam locis indifferens scriptura maneret vt multipliciter posset à nobis intelligi. Id quod inter amicos vsu venire solet vt amicus amico literas mittens, aliquas ex professo æquiuocas sententias scribat, quæ multipliciter iuxta leges amicitiae possint intelligi, vt amicus in illis sese exerceat suaui æquiuocatione detentus.

D Vbitatur octauò, yter sensus sit potior literalis, an spiritualis?

¶ Ad hoc breuiter respondeo, & sit prima conclusio. Omnis sensus literalis certior est quo ad nos, quam spiritualis. Probatur. Quia tantum ex sensu literali possumus certum argumentum facere, vt statim dicemus.

¶ Secunda conclusio. Literalis sensus, qui simul habet coniunctum sensum mysticum, vt in plurimum est inferior dignitate, quam spiritualis. Hæc probatur ex illo: 1. ad Corin. 9. Nunquid Deo cura est de bobus, an propter nos dictum est &c. Vbi aperte significat, quod olim in illa litera Deus magis intendebat, vt Apostoli Euangelij prædicatores pascerentur à populo. Præterea Orig. lib. 4. Periarch. cap. 2. inquit, quod sensus spiritualis est sicut anima, literalis sicut corpus. Et idem dicit D. Cyrillus super Leui. in prologo. Dixerim autem vt in plurimum. Quoniam si sensus literalis contineat aliquam Christi actionem studiosam, per quam Christus significet, nos ipsum imitari oportere, vt exempli gratia quando humili asello insidens intrauit Hierusalem, non auderem dicere, nec dicendum videtur, quod sensus spiritualis, qui moralis est, sit potior quam literalis, cum ipsa Christi actio plus Deo placuerit in infinitum quam omnes nostræ actiones.

¶ Tertia conclusio. Literalis sensus certus, qui est de eadem re, de qua alibi est sensus spiritualis, potior est, quam spiritualis, & certitudine, & utilitate, quamuis spiritualis sit delectabilior, dū sub figuris rerū gestarum intelligitur.

¶ Quarta conclusio. Dum in scriptura sacra in sensu literali dicitur, quòd quidam alius locus alibi scriptus spiritualiter sit intelligendus

telligendus, iā certitudo illius loci spiritua-
lis ad literalē pertinet. Vnde consequēter.

D Vbitatur vltimò. Vtrū ex solo sen-
su literali possit fieri certū argumentū
ad confirmandas res fidei?

¶ Respondetur, & fit prima conclusio.

¶ Ex solo sensu spirituali non confici-
tur certū argumentum ex sacris literis.
Probatur ex Augustino in Epistola. 48.
contra Vincentium Donatistam, quem lo-
cum citat Diuus Thomas in hoc articulo
10. ad primum, & ex Diuo Dionysio in
Epistola ad Titum, ubi ait, quod Theolo-
gia symbolica, id est, mystica, non est ar-
gumentatiua. Idem docet Hieronymus
super Matth. cap. 13.

¶ Secunda conclusio. Quando sensus
literalis est certus ex alio loco literali scri-
pturæ, tunc ex illo certum argumentum
desumi potest. Quoniam iam ex literali cer-
titudinem habet, vt est exemplum ex illo
Deut. 25. Non alligabis os boui trituran-
ti. Quem locū necessariò spiritualiter esse
intelligendum habemus ex Apostolo. 1.
ad Corint. 9.

¶ Tertia conclusio. Si vniuersi sancti
conueniant in expositione alicuius loci
scripturæ secundum sensum mysticum,
iam tunc propter communem sancto-
rum autoritatem tam magnum ex illo lo-
co argumentum fieri potest, vt oppositū
non sine magna temeritate dicatur.

¶ Tandem circa solutionem ad tertiū
argumentum, & conclusionem ibidem
à nobis annotatam aduerte ex D. Augu-
stino in lib. 8. super Gen. ad lit. cap. 7.
non esse necessarium, vt si quid in locu-
tione parabolica verum sit, & alia ibidem
contenta secundum historiam accipiantur,
vt exempli gratia in illa parabola, Homo
quidam descendebat ab Hierusalem in Hie-
rico, etiam si secundum historiam fuit ve-
rè Hierusalem, & fuit Hierico, non tamen
cætera, quæ illic narrantur, historicè conti-
gisse credere cogimur. Huius generis plu-
rima esse in Cantico canticorum Salomo-
nis existimo, in quibus quædam inuenies,
quæ secundū historiam verificari possunt.
Sed alia plurima eiusdem adiuncta sunt, quæ
nulla ratione ad literam verificari possunt
in sensu literali proprio, sed verificantur,
vel in sensu literali metaphorico, aut certè

A in sensu mystico proprietatem metapho-
ræ excedentem. Sed de hoc aliàs fortassis,
si Deo placuerit, plura distinctius dice-
mus. Sed hæcenus in gratiam scholastico-
rum de sensibus sacræ scripturæ dicta suf-
ficient, ac proinde de tota prima, grauissi-
maque quæstione.

QVÆST. II. DE DEO.

An Deus sit?



Postquam Diuus Thomas in
præcedenti quæstione dispu-
tauit de proprietatibus Theo-
logiæ, aggreditur iam nunc
agere de eius obiecto. Qua
in re D. Tho. mirificum ordinem, & obie-
cto formali Theologiæ, quæ innititur re-
uelationi diuinæ, conuenientem seruauit.
Etenim prius sermonem de Deo eiusque
proprietatibus, quæ illi secundum se con-
ueniunt instituit ab hac quæstione vsque
ad 44. Deinde verò ex cognitione Dei ad
creaturarum cognitionem descendit.

¶ Circa quem ordinem.

Dvbitatur, vtrū iste modus proce-
dendi, quæ D. Tho. in sua summa Theo-
logica seruauit, sit cōgruus? Quod est que-
rere, vtrū in Theologia à Dei cognitio-
ne peruenire debeamus ad cognitionem
creaturarum?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua.
Omnis nostra cognitio, aut est motus cir-
cularis, vel rectus, vel obliquus secundum
doctrinā D. Diony. 4. c. de diui. nomi. &
explicationē S. Tho. ibidē lect. 7. Sed co-
gnitio Dei ducens nos ad cognitionē crea-
turarum, nullus istorum trium motuū est,
ergo &c. Probatur minor. Et primò q. nō
sit circularis animæ motus probatur. Quia
motus circularis animæ est, quādo anima
ingreditur ad seipsam relictis exteriori-
bus: sed huiusmodi cognitio nō est motus
Theologicus, cū non habeat Deum pro
obiecto, ergo. Quod verò non sit rectus
probatur. Nā motus rectus animæ proce-
dit ex sensibilibus ad Dei cognitionē per
discursum: sed modus procedendi D. Tho.
est cōuerso, ergo. Neq; tandē est obli-
quus. Quia in motu obliquo est aliquid dif-
formitatis, quæ in Theologica cognitio-
ne non debet esse, ergo.

¶ Ar-

¶ Arguitur secundò. Ista doctrina infunditur nobis iuxta nostrā capacitatem, sed modus nobis cōnaturalis cognoscēdi Deū ille est, quo procedim⁹ à creaturā cognitione ad Dei considerationē, ergo à creaturarum cognitione debebamus incipere. Explicatur maior. Nā D. Chryf. hom. 2. in Gen. docet, q̄ idē Moyses incepit à cōditione creaturā suā doctrinā, & D. Paulus Act. 14. Annuntiamus, inquit, vobis cōverti ad Deum visuū, qui fecit cælum & terrā &c. vt convenienti modo peruenirent ad tradendam cognitionem Dei accommodantes reuelatam doctrinam modo naturali nostrā cognitionis, ergo.

¶ Tertio arguitur. Intellectus noster procedit de potētia ad actū, ergo prius intelligit imperfectiora quā perfectiora, ergo prius creaturam, quā Deum.

¶ Quarto. Nā D. Tho. q. præced. ar. 7. ad primū dicit, q̄ in hac sciētia debemus vtī effectibus Dei, vel naturā, vel gratiā loco diffinitionis ad ea, quæ de Deo in hac doctrina considerantur, ergo prius agere debemus de effectibus eius, quia isti sunt ratio cognoscendi Deum.

¶ Ad hanc quæstionē respōdetur, & sit cōclusio, optimū esse ordinē, quē seruauit D. Tho. in tradēda Dei cognitione: imò necessariò iste ordo debet seruari in Theologica disputatione. Probatur hæc cōclusio. Primò, nā Theologia ex propriā sua ratione habet, q̄ sit practica & speculatiua: sed secundū vtramq; rationē hunc ordinē necessariò expostulat, ergo. Maior patet ex q. præced. Minorē probō, & primū, quia in quantū practica præsupponit cognitionem finis ad considerationē cæterorū: at Deus est finis, & eius assecutio, scilicet beatitudo est finis hominis intrinsecus, ergo prius agendū est de Deo, in cuius adeptione consistit nostra beatitudo, quā de cæteris medijs, quibus peruenitur ad illam. Quod verò in quantum speculatiua probatur. Nā hæc sciētia est impressio scientiæ Dei: sed Deus ex cognitione sui procedit ad cognitionē creaturā, ergo idē seruandū est in hac sciētia. Secūdo probatur. Hæc scientia est sapientia, ergo causa cognoscēdi omnia, de quibus agit, debet esse altissima, scilicet Deus: hæc autē prius debet cognosci, vt potē ratio cæterorū, ergo. Cōfir-

A matur. Nā quandò procedimus ex cognitione creaturā ad cognitionē Dei, ille processus est scientiæ, & non sapientiæ, vt habetur. 2. 2. q. 9. art. 2. ad. 3. ergo si hæc scientia procedit vt sapiētia, è cōtra debet procedere. Vltimò probatur. Theologia procedit per demonstrationem à priori: aliās enim non esset vera & simpliciter scientia, ergo procedit ex cognitione primi sui obiecti ad cognitionē cæterorū. Etenim cognitio sui obiecti est causa cognoscēdi cætera. Plura de his vide apud D. Th. 4. cōtra gent. c. 1. vbi amplē differit de hac re.

¶ Ad argumenta in oppositū respōdetur.

¶ Ad primum respondetur, q̄ locus ille Dionysij difficillimus est, cuius explicatio egregia est apud S. Tho. 2. 2. q. 180. art. 6. ad 3. Dicimus ergo q̄ motus Theologiæ est obliquus, quia vtitur diuinis illuminationibus per discursum, & ratiocinationē. Et dicit S. Th. motū obliquū cōpositū esse ex motu circulari & recto. Et hoc motu procedit Theologia, quæ vtitur diuina reuelatione, vt ratione formali sub qua, vt dictum est supra q. præced. art. 3. in quo est conformis motui circulari, qui in vniiformi Dei contēplatione consistit; cæterū discedit ab ista vniiformitate, & accedit ad motum recti rationē, quatenus mediante discursu naturali ex cognitione, scilicet, Dei descendit ad cognitionē creaturā. Vnde ad probationē antecedētis respondetur, q̄ non est cōformis diuinæ cognitioni, quantum ad omnia, quoniā licet vtatur diuinis illuminationibus, id tamen facit mediante discursu naturali ad creaturā considerationē descendendo. Vide S. Tho. supra.

¶ Ad secundum respondetur ex eodē Chryfost. ibidē, q̄ doctrina reuelata potest cōmunicari rudi populo, & etiā hominibus iam de fide magis edoctis. Si loquamur de hominibus primi generis, naturalia prius sunt explicanda illis, vt ex eorum cognitione perueniant ad diuina. Si autem sit sermo cum hominibus, qui in fide profecerunt, è cōtra procedendum est. Quem ordinē sancti homines diuino afflati spiritu in scripturā sanctarū traditione seruauerunt. Nam D. Ioan. c. 1. quia verba faciebat ad homines iam fideles, ac magis in fide illuminatos, prius de Deo secundum se dixit, In principio erat verbum, &c. deinde ad crea-

creaturas descendit; dicens, Omnia per ipsum facta sunt, &c. Similiter Paulus ad Coloss. 1. quia loquebatur populo iam in supernaturalibus instructo, eodem modo processit. Vnde ex cognitione Christi secundum se, de quo ait, qui est imago Dei inuisibilis primogenitus, &c. gradum facit ad cognitionem creaturarum dicens, quoniam in ipso cõdita sunt vniuersa, &c. Theologia autem secundum se præsupponit cognitionem supernaturalem: & ideo ex natura sua à Dei cognitione ad creaturarum cognitionem descendit, licet aliquando per accidens ex audientium minore capacitate mutetur iste ordo, vt mutauit Moyses, & Paulus Act. 14.

¶ Ad tertium respondetur, quod processus de potentia ad actum saluatur in diuersis generibus cognitionis supernaturalis, & naturalis, quarum hæc præsupponitur ad illam: & etiam in eodem genere supernaturali, quia vt probat D. Thom. 4. cont. gent. c. 1. eadem diuina prius imperfecte, & postea perfectius attingimus. Et præterea prior est cognitio naturalis in apprehensione qua prius apprehendimus creaturas, quam Deum; non verò in iudicio, & discursu Theologico.

¶ Ad vltimum respondetur, quod D. Tho. loquitur de Theologia in via, & nõ dicit, quod per effectus deueniamus in cognitionem Dei in processu Theologico, sed quod vtimur termino significante Deum quo ad aliquem effectum saltem quoad nominis impositionem loco proprii conceptus, & quidditatiui, ad demonstrandum de Deo suas proprietates: de tali autem effectum non edocemur in Theologia; & ideo creaturarum cõsideratio in ordine scientiæ Theologiæ nõ debet præcedere considerationem Dei: quamuis illarum naturalis quædam cognitio præsupponatur ante ingressum ad Theologiam.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Deum esse sit per se notum.

¶ Prima conclusio. Hæc propositio, Deus est, est per se nota secundum se. Ratio est. Quia prædicatum huius est idem cum subiecto, Deus

A enim est suum esse, ergo.

¶ Secunda cõclusio. Deus est, non est propositio per se nota nobis. Ratio est quia non scimus de Deo, quid est: sed indiget demonstrari per ea, quæ magis nota nobis sunt, ergo.

B DE materia huius quæstionis quidam disputant 8. Phys. explicantes vim rationum Aristot. ad probandam primam causam, & in Meth. 12. lib. circa tex. 29. & deinceps. Vide Platonem in Timæo: & ea quæ Marfi. Ficinus adducit de Trimegisto. Mirè de hac re loquitur Cicero maxime lib. 1. de natura Deorum. Aug. Eugubi. lib. 6. de perenni Philosophia. Vide interpretes sacros super illud Rom. 1. Qui cum cognouissent Deum & scholasticos. in 1. dist. 2.

¶ Circa hunc articulum est dubium de conclusionibus D. Tho. Vtrum hæc propositio, Deus est, sit per se nota? Et videtur quod sic.

¶ Primò. Principia prima practica sunt per se nota quoad nos sicut speculatiua. v. g. bonum est faciendum, malum est fugiendum, sed vnum principium practicum est, quod Deus sit colendus, ad hoc enim inclinatur habitus primorum principiorum, ergo, Deum esse, est per se notum quoad nos. Probatur consequentia, quia illud principium non esset per se notum, nisi Deum esse esset per se notum, ergo.

¶ Arguitur secundò. Hæc propositio, Deus est, est immediata, ergo pertinet ad habitum primorum principiorum. Consequentia est bona. Nam habitus primorum principiorum inclinatur ad propositiones cognitæ sine discursu, & medio. Antecedens verò probatur. Nam ad probandam hanc propositionem nullum est medium: non enim habet causam, nec rationem formalem, nam ipsa essentia Dei est suum esse. Tunc ultra. Hæc propositio pertinet ad habitum primorum principiorum, ergo est per se nota quoad nos. ¶ Quod si quis dicat, quod hæc propositio, Deus est, potest à posteriori probari. Contra. Demonstratio à posteriori nõ manifestat propositionem in seipsa. Non enim reddit causam, quare prædicatum conueniat subiecto, ergo si hæc propositio, Deus est, nõ est per se nota quoad nos, nunquam erit nota quoad nos.

H ¶ Argu

¶ Arguitur tertio. Illud est per se notū, quod non potest cogitari non esse: sed nullus potest cogitare Deum nō esse, ergo est per se notū. Maior probatur. Nam illa propositio est per se nota, quam nullus potest mente negare, & quā auditā statim approbat. Minor probatur. Quia nulla res potest intelligi cū opposito eius, quod est de sua quidditate; sed esse est de essentia & quidditate Dei, vt dicitur q. 3. ergo. Item probatur minor. Quia nullus potest negare Deum esse, nisi ignoret quid importetur per subiectum.

¶ Confirmatur. Nam Deus est id, quo melius excogitari non potest: sed illud est melius, de quo non possumus cogitare, quod non sit, ergo de Deo non possumus cogitare, quod non sit.

¶ Arguitur quarto. Prima intellectio, quæ est fundamentum totius discursus, est quod Deus sit, ergo per se notū est, Deum esse. Consequentia est bona, & antecedens probatur. Homo cū peruenit ad vsum rationis, tenetur se conuertere in Deum, & aliās peccat mortaliter, vt dicit D. Tho. 1. 2. q. 89. ar. 6. ergo in primo instanti vsum rationis potest cognoscere Deū sine discursu. Patet consequentia. Nam si indigeret discursu, non posset se in Deum conuertere. Confirmatur. Homo in primo instanti vsum rationis cognoscit legem: aliās non posset peccare, ergo cognoscit Deum legislatorem. Nam lex non potest esse sine legislatore.

¶ Arguitur quinto. Illa propositio est per se nota, in qua prædicatum includitur in ratione subiecti: nam tunc impossibile est intelligere subiectum, quin intelligatur prædicatum: sed in hac propositione Deus est, prædicatum est de ratione subiecti, ergo. Confirmatur. Deus est ipsum esse suum: sed non potest cogitari, quin idem de se prædicetur, vt quod homo non sit homo. Neque valet dicere, quod nos non cognoscimus quid est subiecti, & ob id non comprehendimus connexionem, quam habet cum illo prædicato. Contra hoc enim replicatur: nam ad hoc quod aliqua propositio sit per se nota, etiam quoad nos, non requiritur, quod extrema eius sint nota, quoad nos conceptu proprio, & quidditatio: sed sat fuerit, quod habea-

A mus conceptus confusos eorum: sed extremorum huius propositionis, Deus est, habemus huiusmodi cōceptus, ergo. Probatur maior. D. Thomas docet in articulo quod hæc propositio, immaterialia nō sunt in loco, est per se nota quoad sapientes, sed nullus hominum potest formare conceptum proprium & expressum quidditatum rerum immaterialium: quia species, quibus nos intelligimus repræsentāt spiritualia imperfectè, sed tantum habemus cōceptus confusos, ergo hoc sufficit.

B ¶ Arguitur sexto. Omnia desiderant summum bonum, at verò solus Deus est summum bonum, ergo omnia desiderant Deum, sed nō potest desiderari quod non cognoscitur: nihil est enim volitum, quin præcognitum, ergo per se notū est, Deum esse.

C ¶ Virimò arguitur. Omnes intelligunt nomine Dei id, quo nihil maius est, vt docet Augustinus libro. 1. de doctrina Christiana. cap. 7. Sed per se notum est, quod est aliquid in rerum natura supremū, quo nihil maius est, ergo.

D ¶ Confirmatur. Omnes nationes compellant Deum nomine quatuor litterarum (vt Platonici aduerterunt) Græcis est Θεός Hebræis nomē tetragrammaton יהוה erat solennissimum. Latini Deum appellant, Magi, Persæ, & Syri appellant Orm, Aegyptij, Teut: Arabes, Alla. Quia in re significari dicunt Platonici primò excellentiam in sua essentia, secundò in esse, tertio in virtute, quarto in operatione.

E ¶ Confirmatur secundò. Deus intelligitur à nobis sicut quid perfectissimum omnium, sed id quod est, perfectius est, quàm id quod non est, ergo non possumus cogitare de Deo cum assensu, quod non sit. Nam si intelligeremus Deum non esse, quomodo ei summam perfectionem tribueremus?

¶ In oppositum est primò. Nam si hæc propositio, Deus est, est per se nota, & per se pertinet ad habitum primorum principiorum, quoniam prædicatum est de intrinseca ratione subiecti, sequitur q. etiā hæc propositio est per se nota, Deus est trinus & vnus. Consequens autem est falsissimum: nam ista habetur per fidē, & nullo modo potest pertinere ad habitū primorum prin-

principiorū. Sequela probatur. Prædicatū in illa propositione est de intrinseca ratione subiecti, ergo est propositio per se nota. Confirmatur. Nam illa propositio, Deus est trinus & vnus, caret medio, sicut illa, Deus est. Sed ista, Deus est, hac sola ratione est per se nota, ergo etiam illa.

¶ Secundò sequitur, quod hæc propositio, Deus est æternus, & aliæ huiusmodi sint per se notæ: consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Nam prædicatum est de intrinseca ratione subiecti, & qui cognosceret subiectum, statim cognosceret prædicatum illi conuenire, ergo. Probatur minor. Nā demonstrantur hæc propositiones, De' est immutabilis, De' est æternus.

¶ Tertio illa, quæ sunt per se nota ex seipsis cognoscuntur sine aliqua deductione à causis in causas, statim enim cognitis terminis cognoscuntur, vt dicitur. 1. Post. sed Deum esse non cognoscimus nisi per eius effectus, vt habetur Rom. 1. A creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur &c. Ergo Deum esse non est per se notum.

¶ Deniq; Quamuis Deus, & eius esse, & similiter essentia, & esse sint idē, distinguuntur tamen saltem ratione, ergo possumus cogitare diuinam essentiam sine esse. Antecedens est notum, consequentia probatur. Nam ea, quæ distinguuntur ratione possunt cognosci separatim, ac sub inde vnū non est de conceptu, & quidditate alterius, ergo hæc propositio Deus est, non est per se nota.

¶ Confirmatur. In Deo idem est esse quod esse iustū, sed nō est per se notū, q̃ Deus est iustus, sicut de alijs attributis: multi enim existimant, Deum nō esse iustum, quia dicūt Deo placere mala, ergo.

¶ In hac re est maxima inter doctores opinioū diuersitas. Cicero enim lib. 1. de natura Deorū asserit, Deū esse, vsque adeo esse per se notū, vt appelleret anticipationē nature, quia sine doctore, sine more, & lege omnibus est notū. Eandē opinionē tenet lib. de legibus, & ait, hanc opinionem esse Epicuri. Eandē sententiā videtur docere D. Damas. lib. 1. Orthodoxæ fidei. c. 1. & 3. & D. Hiero. super. c. 36. Iob in illa verba. Oēs homines vident eū. & super Psal. 95. in illa verba, etenim correxit or-

A bem terræ, docet nullam gentē esse adeo barbaram, quæ non intelligat naturaliter Deū & creatorem suum. Et in illud ad Gal. 1. cū autem placuit ei qui me segregauit. Et ex illo Ioan. 1. erat lux vera, quæ illuminat &c. infert sic. Ex quo perspicuū est natura omnibus Dei inesse notitiam. Docent idem D. Anselm. lib. contra in sapientem. Abulen. sup. Exo. c. 5. q. 2 super illud nescio Dominum, & Israel non dimittam. B & Lyrabidem. Neque videtur valere solutio D. Tho. hic ad primum, quod isti doctores non intelligantur de expressa Dei cognitione sed de cōfusa. Nam etiam post demonstrationē à posteriori non cognoscitur Deus nisi sub quadam confusione. v. g. quod sit quædam immortalis natura omnibus eminentior, vt diffinit D. Aug. 1. de doctrina Christiana. c. 6. 7. & 8. vel per alios conceptus communes, per quos describunt eum. Iustinus Martyr in Triphonē parum post principium. Basil. hom. 1. Examer. Cicero in 1. Tuscul. Suidas indicatione Trostheos; vel etiam per negationes, vt docet D. Diony. c. 1. cælestis Hierar. quomodo diffinit eū Plato in Timeo. Ex hoc sic arguitur. Post demonstrationem est nobis notum, Deum esse, quia scimus eum esse sub quodam communi conceptu, ergo etiam ante demonstrationem scimus Deum esse per se: quia est per se notū nobis sub quodam conceptu communi, vt dicit D. Tho. hic ad. 1. AEgydius Rom. videtur in hanc sententiam inclinare: tenet enim, quod illa propositio, Deus est, est per se nota, & etiam quoad sapientes, & probat primò, quia solus insipiens dixit: non est Deus. Secundò quia sapientibus est notum in ratione subiecti includi prædicatū, ergo secundum se est notū, & quoad illos. ¶ Est alia opinio, quæ in alio extremo docet, scilicet, quod Deum esse non est per se notum: nec quoad nos: nec potest per rationem naturalem demonstrari, sed sola fide creditur. Hanc opinionem articulo sequenti ostendemus esse erroneam.

¶ Tertia opinio est media, quod Deum esse non est per se notū nobis, sed naturaliter per discursum cognoscitur: est tamē notū secundū se. Hæc opinio est D. Tho.

hic, & primo contra gentes. c. 11. & 12. A
de veritate. q. 10. ar. 12. & 1. sent. quam se
quitur Durandus. d. 3. q. 3. Estq; commu-
nis omnium Theologorum.

¶ Pro decisione huius dubij notādū est,
q; propositio tripliciter dicitur per se nota.
Primò secundum se tantū, secundò quoad
nos tantum, tertio secundum se, & quoad
nos simul. Explicatur hæc distinctio. Pro-
positio enim per se nota excludit medium
cognitionis: nam per se notū id est, quod
non est per aliud notum. Aut ergo exclu-
dit medium cognitionis secundum se tan-
tum, quia excludit mediū connexionis
suorum extremorum: quod non contin-
git solum, quando prædicatum est de ratio-
ne subiecti, sed etiam quando prima passio
inest proprio & immediato subiecto, vt do-
cet S. Th. 1. Post. lect. 36. Et ideo propo-
sitiones eiusmodi dicuntur per se notæ se-
cundum se tantum: quia propter nostram
imperfectionem non cognoscitur à nobis
connexio immediatè subiecti & prædica-
ti. Aut excluditur medium quoad nos tan-
tum, scilicet, quia medium habet secundū
se connexionem suorum extremorum,
nos autem ad cognoscendam illam non in-
digemus medio. v. g. in his propositioni-
bus, nix est alba, motus est, quarum licet
habeamus causas in essendo, nobis autem
per sensum sine alio medio innotescūt. Et
istæ propositiones dicuntur per se notæ
quoad nos tantum. Aut verò excludit me-
dium secundū se, & etiam quoad nos: quia
intimè nouimus essentias extremorū, &
ex ipsis sine alio medio intelligimus, vnū
in esse alteri; & huiusmodi propositio est
secundum se, & quoad nos nota. v. g. Om-
ne totum est maius sua parte. De propo-
sitionibus per se notis vide Capreo. in. 1.
d. 2. q. 2. & Caiet. 1. Poster. c. 2. & 2. Soto
ibide. q. 2. ad. 9. Ferrar. 1. contra gen. c. 11.
Hoc supposito.

¶ Sit prima conclusio. Hæc propositio
Deus est, est per se nota secundū se. Hæc
conclusio est D. Tho. hic & vbi supra. Eam
tenet D. Greg. in moral. super Iob. c. 36.
& probatur ratione D. Th. hic. Nā prædica-
tū est de intrinseca ratione subiecti, ergo.
Antecedens probatur. Nā esse est de essen-
tia Dei, vt dicemus q. 3. Consequentia ve-
rò nota est.

¶ Confirmatur argumentum. Nā visa
& intellecta natura subiecti, scilicet Dei, sta-
tim intelligitur ipsum esse, ergo.

¶ Confirmatur secundò. Illa propo-
sitiō Deus est, caret medio à priori: nō enim
potest demonstrari nec per causam nec per
rationē formale à priori, ergo est per se no-
ta secundū se, & ex natura sua. Hæc veritatē
probāt argumēta facta pro. 1. parte quæst.

¶ Secunda conclusio. Hæc propositio,
Deus est, non est per se nota quoad nos.

¶ Hanc conclusionē tenēt autores su-
pra citati, specialiter D. Gregori' vbi supra
qui dicit, quod ideo Iob dicit omnes homi-
nes videre Deū, quia per ratiocinationē, &
discursum facile possunt in eius cognitio-
nē venire, sed quod per ratiocinationē co-
gnoscitur, nō est per se notū quoad nos, vt
cōstat ex dictis, ergo. Et in huius rei signū,
vt autor est Euseb. lib. 11. de præparatione
C Euangelica, Aegyptij in suis tēplis Deū
sic describebant. Ego sum, quod fuit, quod
est, quodq; futurū est: nemo vnquā velū
meū reuelauit. Quibus verbis significabāt
q; licet esse sit de essentia Dei, hoc tamen
homines solū per discursum cognoscebāt.
Explicatur hoc amplius ex illo Exod. c. 6.
Ego dñs qui apparui Abraham, Isaac, & Ia-
cob in Deo omnipotente, id est, qui reue-
laui illis attributa fortitudinis, & potentiæ
meæ dando illis victorias, & nomē meū,
Adonay non indicaui eis. Vbi in hebræo
habetur nomē significans esse יהוה Ieho-
uah. Quo loco præfert dominus Moysen
patribus antiquis, quod illi etsi habuerint
notitiā quid nominis, & cognitionē con-
fusam ex effectibus omnipotentia, tamen
illud nomē Iehouah, quod erat ppriū no-
mē Dei non manifestauit eis sicut Moyse.
Ex quo sic arguitur. Ad hoc, quod aliqua
E propositio sit per se nota nobis, requiritur
vt ex cognitione subiecti, statim sciamus
prædicatum illi conuenire, & quomodo
conueniat, sed ex cognitione Dei etiam
illa, quæ habebatur à patribus per reuelatio-
nem, non cognoscebant, quomodo Deo
conueniret esse vt patet ex locis adductis,
ergo neq; nobis erit per se notum.

¶ Secundò probatur. Nemo potest du-
bitare de per se notis nobis, neq; oppositū
opinari, sed fuerunt philosophi, qui dubi-
tarunt, imò etiam qui oppositum sense-
runt

runt, ergo. Probatur minorex Cicerone lib. 1. de natura Deorum, ubi refert quosdam dubitasse, ut fuit Protagoras, quosdā oppositum sensisse, ut fuit Diagoras, & D. Augustinus lib. 3. cont. lit. Petiliani cap. 21. ineminit Diagoræ Athei, id est, sine Deo, qui negabat Deū. Item ex Psal. 13. Dixit insipiens in corde suo non est Deus. Itaque non solum ore, sed corde, id est, mente dixit: non est Deus.

¶ Tertio, Deum esse non cognoscitur, nisi vel ex discursu, scilicet ex eo quod homo cognoscit visibilia, & ex eis discurret ad cognitionem vnius supremæ causæ: quia nō est pcessus in infinitū in causis subordinatis, idq; Arist. demonstrat ex alijs rationibus sumptis ex effectibus, aut ex fide humana vel diuina, ergo non est per se notum nobis Deum esse. Hanc etiam conclusionem probant argumenta facta pro secunda parte quæstionis.

¶ Ad argumenta in principio posita.

¶ Ad primum respondetur. Quod quāuis esset principium immediatum nobis Deus est colendus, tamē non sequitur, ergo Deum esse, est per se notū nobis, quia principia practica quantumcunq; sunt per se nota in suo genere, præsupponunt tamē speculatiuā cognitionem circa existentia extremorū. v. g. Parentes sunt honorandi, est principium practicum per se notum: tamen quod cognoscamus esse parentes, & esse in rerum natura, non est per se notum. Ita dico, quod illud principium, Deus est colendus, est primū principium practicum, præsupponit tamen speculatiuam cognitionē, qua cognoscamus Deum esse, quæ cognitio per discursum debet comparari.

¶ Ad cuius expositionem est notandū, quod intellectus practicus per se pendet ab intellectu speculatiuo: quoniam intellectus practicus dicit ordinem ad voluntatem, & cum nihil sit volitum, nisi prius cognitū, inde est, quod iudicium practicum non possit esse sine iudicio speculatiuo. Quare licet non sint per se nota principia practica, quantum ad id, quod pertinet ad speculationem, censentur tamē per se nota simpliciter practice, quia non pendunt ab alio iudicio practico priori: sicuti speculatiua principia, quodlibet est, vel nō est, omne totum est maius sua parte, cen-

A sentur simpliciter prima principia speculatiua, & p se nota nobis, quia nō pēdēt ab alio iudicio speculatiuo, quāuis pendeāt à cognitione sensitua, & apprehensione.

¶ Ad secundum respondetur, quod hæc propositio, Deus est, est immediata secundum se, habet tamen medium quoad nos, & à posteriori, & ita quamuis secundum se pertineat ad habitum primorum principiorum, per quem assentimur propositionibus sine discursu, & non possit esse scientia à priori de illa: pertinet tamē ad habitum scientiæ à posteriori, & non ad habitum primorum principiorum, quoad nos. Et ad replicam respondetur, quod demonstratio à posteriori non notificat propositionem, reddendo causam, & rationē, quare prædicatum cōueniat subiecto, cum illa demonstratio non procedat per causam: manifestat tamen illam propositionē, quoad nos saltem quantum ad veritatem facit euidētiā, quod tale prædicatū cōueniat subiecto, & hoc sufficit ad hoc, ut illa propositio sit euidens nobis per mediū demonstrationis à posteriori.

¶ Secundò possemus respondere ad hoc argumentum, quod ad habitum primorū principiorum solum pertinent illæ propositiones, quæ sunt per se notæ omnibus modis, & secundum se, & quoad nos: nam alijs propositionibus, quæ sunt per se notæ secundum se, non tamen quoad nos, nunquā assentimur per habitum primorū principiorū nā habit' primorū principiorū datus est à natura, ut possim' cognocere veritates illas, quæ sunt omnib' notissimæ.

¶ Ad tertium respondetur primò, quod aliqui sunt, qui negant istam propositionē Deus est, ut diximus in secunda conclusione. Secundò respōdetur, quod argumentum procederet, si nobis esset notū, quid Deus sit, quod tamen non est per se nobis manifestū. Et ita illa propositio, Nulla res potest intelligi cā opposito eius, quod est de sua quidditate, vera est de eo, qui intelligit subiectū, quantum ad quod quid est. Ceterū in hac vita nō cognoscimus, quid sit Deus, & ita possumus intelligere Deū cū opposito eius, quod est de sua quidditate.

¶ Ad confirmationem respondetur cū Caetano hīc, quod cum concedimus per istam vocem, Deus, concipere omnes na-

tiones id, quo altius esse, & ex cogitari non potest, comparatio accipienda est in actu signato, non in actu exercito, id est, non est intelligendum, quod Deus præstat omnibus alijs rebus, secundum quod existunt in rerum natura, sed secundum quod apprehenduntur proprijs conceptibus, ut sit sensus, quod Deus prout concipitur à nobis audita hac voce, Deus, excelsit hominem secundum quod concipitur à nobis, audita hac voce homo: & sic in alijs rebus, siue res istæ sint in rerum natura, siue non. v. g. Si quis mente fingeret musicum omnibus numeris absolutum, quauis ille non esset in rerum natura, diceremus esse præstantiorē omnibus alijs, non quidē quatenus existunt, nā sub hac ratione certum est illos esse præstantiores illo, sicut ens præstat non enti: ille tamē præstat illis secundum quod cōprehenduntur proprijs conceptibus. Dico ergo, quod non est per se notum esse Deū in actu exercito, & secundum actua lem existentia excellere res alias existētes. Itaq; non est per se notum Deum esse: est tamen per se notum Deum præstare omnibus in actu signato, id est, secundum quod à nobis cōcipitur, & secundum quod aliæ res à nobis cōcipiuntur, & sic intelligitur D. Thom. ad secundum.

¶ Ad quartū respōdetur, quod solutio eius cū sua cōfirmatione pertinet ad 1. 2. q. 89. art. 6. quæ à me non absque cōmoditate disputata est in 2. 2. q. 10. artic. 1. Sed breuiter pro nunc respōdetur, quod puer in primo instāti vsus rationis, nec tenetur explicitē Deū cognoscere, aut formaliter se in illum cōuētere: sed tantū tenetur se referre ad bonū, quod tūc cognoscit, in quo virtualiter refert se ad summū bonum, quod est Deus. Ad huius intelligentiam nota, quod in primo instanti vsus rationis promulgatur homini lex naturalis per synderesim naturaliter inditam, & incitantem ad bonū secundum rationem, in quo virtualiter continetur Deus, & idcō si non se conuertat ad hoc bonum, peccabit mortaliter. ¶ Ad confirmationē respondetur, quod puer in illo instanti non cognoscit formaliter legislatorem: sed tantum cognoscit dictamen rationis naturalis, quod sibi proponit aliquid tāquā rationi consonū, vel dissonum. Et si puer huic dictamini assentitur, dicitur obseruare legem Dei, si

A repugnet, censetur illā violare, quia legem Dei, quæ ibi includitur, contēnit. Est enim rationis dictamē veluti Dei vicarius, & promulgatio diuinæ legis facta homini in particulari.

¶ Ad quintum respondetur, quod illud argumentum concludit, quod illa propositio, Deus est, est per se nota, secundum se, non tamē quoad nos, quia extrema non sunt nota nobis, quauis prædicatū sit de intrinsecaratione subiecti, & qui cognosceret subiectū, & eius quidditatē statim cognosceret prædicatum conuenire subiecto.

¶ Ad confirmationem patet. Sed ad replicam ibi factā dicimus, quod aliquando sufficit ad rationē propositionis per se notæ nobis, quod eius termini sint confusē cogniti. Quando enim propositio est negatiua, cōtingit sufficere confusam cognitionē subiecti, ut immediatē cognoscatur negari aliquod prædicatū de subiecto: sicut in hac propositione, incorporea non sunt in loco, statim cognoscitur prædicatū negari de subiecto: quia ad hoc sufficit cōceptus negatiuus, quē habemus spiritualium, per quem auferimus rationem essendi in loco circūscriptiuē: quia eo ipso quod non est corpus, intelligitur non circūscribi loco.

¶ Ad sextum respōdetur, quod summum bonū desideratur dupliciter, primo modo in sui essentia in particulari: & sic non omnia desiderāt summū bonū: alio modo in sui similitudine, & in cōmuni, & sic omnia desiderāt summū bonū, quia nihil est desiderabile, nisi in quantum in eo similitudo summi boni inuenitur: vnde ex hoc non potest haberi, quod Deū esse, qui est summū bonū per essentiam, sit per se notum.

¶ Ad vltimū respōdetur, quod non est per se notum, esse vnū supremū in rerum natura. Ad primā confirmationē respondetur, quod omnes illæ excellentiæ de Deo sunt cognitæ per discursum. Ad secundā quod qui verē cognoscūt Deū, cognoscūt esse vnū quidem perfectissimū, non solū cogitatione, sed in re: at hoc naturaliter ex discursu habuerūt: nos autē dicimus, quod non statim sine discursu talis cognitio habetur. s. vnā rem omniū supremam esse actū.

¶ Ad argumēta in oppositū, quatenus procedunt contra primam conclusionem respondendum est.

¶ Ad

¶ Ad primum respondetur, quod illa A
propositio, Deus est trinus, & vnus, & si-
miles immediatæ sunt, & per se notæ in or-
dine ad lumen supernaturale; quia in illo
ordine carent medio, & prædicatum est
de intrinseca ratione subiecti, ob idque perti-
nēt ad habitum primorum principiorum
illius ordinis, tamen nullo modo dicendæ
sunt propositiones immediate, & per se no-
tæ in ordine ad lumen naturale. Quoniam
est ordinis inferioris, & ita non potest at-
tingere rem ordinis superioris. Distinctio
igitur propositionis per se notæ, in per se
notam secundum se, & quo ad nos intelli-
gitur de propositionibus quæ cadunt sub
lumine naturali.

¶ Ad secundum respondetur, quid li-
cet prædicatū sit de intrinseca ratione sub-
iecti, habet tamen causam saltem virtua-
liter, & aliam propositionem priorem, per
quam demonstretur propriè, & ita non est
immediata nec per se nota sed aliud. Ad
secundam probationem respondetur, quod
qui cognosceret subiectum statim cognos-
ceret prædicatum illi conuenire mediante
causa virtuali, scilicet immutabilitate.

¶ Ad tertium respondetur, quod quamuis illa
propositio Deus est, sit per se nota secundū
se, non tamē est per se nota quoad nos ex de-
fectu cognitionis nostræ, eo quod Deum co-
gnosceret non possumus nisi ex effectibus. D

¶ Ad quartū resp. quod ea, quæ distinguun-
tur ratione, possunt cognosci à nobis vnū
sine altero propter imperfectionē nostræ
cognitionis. Quamobrem quāuis Deus
simplicissimus sit, non habēs nisi vnā dif-
finitionē, cognoscitur à nobis multis con-
ceptibus, & diuisim, quē tamen si perfectē
cognosceremus, non possemus vnū sine al-
tero de illo concipere, quoniam perfecta co-
gnitio essentia diuinæ includit cognitio-
nē existentia, & omnium attributorū, quia
omnia sunt de intrinseca ratione eius.

¶ Sed aduerte, quod quādo vnū distinguitur
ratione ab altero, intelligi potest sine illo
abstractionē negatiua nihil cogitādo de al-
tero formādo diuersos cōceptus, non ta-
mē possumus cognoscere vnū sine altero
abstractione præcisiua negādo vnū de al-
tero. Et ita cū esse sit de quidditate essentia
diuinæ non possumus negare illud de illa.
Ad cōfirmationē patet ex solutione ad 2.

ARTICVLVS. II.

¶ Vtrum Deum esse sit demonstrabile?

¶ Prima conclusio. Non est demonstra-
bile demonstratione proper quid, scilicet ex
causa. Ratio est. Medium demonstrationis pro-
pter quid est quod quid est, sed de Deo non pos-
sumus scire quia est, ergo non possumus demo-
strare, quod est.

¶ Secunda conclusio. Demonstrabile est

B Deū esse demonstratione, quia, id est, ex effecti-
bus. Hanc probat primò in argumento, Sed
cōtra, autoritate D. Pauli ad Rom. 1. Inuisi-
bilia Dei per ea, quæ facta sunt, &c. Secūdo
in corpore. Ex quolibet effectu possumus de-
monstrare propriam illius causam esse, dum-
modò sit notior effectus quā causa, ergo ex
effectibus Dei demonstrabile est ipsum esse.

¶ Tertia ad primū Deū esse, & huiusmo-
di propositiones, quæ ratione naturali demon-
strari possunt, non sunt articuli fidei, sed præ-
bula ad fidem.

¶ Quarta ad tertium. Ex effectibus non pos-
sumus perfectē Deū cognoscere secundū suā
essentiā. Ratio est, quia ex effectibus non pro-
portionatis causæ non potest haberi perfectæ
cognitio causæ; sed quicumque effectus Dei
sunt improporionati Deo, ergo.

D Vbiū est, vtrum Deum esse sit de-
monstrabile? Et videtur quod non.

¶ Arguitur pro parte negatiua. Primò.
Hæc propositio, Deus est, pertinet ad fi-
dem, & habetur per reuelationem diuinā,
ergo non potest demonstrari. Consequē-
tia videtur bona. Nam fides est de rebus su-
pernaturalibus, quæ pertinent ad ordinē
supernaturalem, cū sit habitus superna-
turalis, & ordinis diuini. Item, quia hoc
obiectum, Deum esse, est omnino super-
naturale secundum se, siquidē est ipsa Dei
essentiā, ergo non est attingibile naturali
intellectu.

E ¶ Quod si dicas illam propositionē non
pertinere per se ad fidē, sed per accidens
vt dicit D. Tho. 2. 2. q. 2. ar. 4. Contra hoc
replacatur. Habitūs qui differūt genere ex
diuerso modo procedendi, non possunt
nec per se nec per accidens terminari ad
idem, sed fides, & scientia naturalis diffe-
runt genere, ergo.

¶ Arguitur secundò. Non potest intel ligi, quòd Deus sit trinus, & vnus, nisi in telligamus, quòd Deus sit; sed Deum ef se trinum, & vnum non est demonstrabi le, sed tantum habetur per fidem, ergo Deum esse non est demonstrabile, sed tantum habetur per fidem. Consequen tia probatur. Nam aliàs cognitio fidei de penderet à naturali cognitione, quod vi detur esse falsum. Antecedens verò est ma nifestum. Quoniam Deum esse trinum in

¶ Arguitur tertio. Si Deum esse, est de mōstrabile, sequitur quòd id, quod est per fectissimum in Deo, sit demonstrabile, cō sequens autem est falsum, ergo &c. Seque la probatur. Nam perfectissimū, quod est in Deo, est esse, vt infra dicemus. Falsitas verò consequentis probatur. Nam Deum cognoscimus per effectus, & creaturas; sed nullus effectus, vel creatura potest re præsentrare perfectissimum, quod est in Deo, imò ex creaturis solū possumus deue nire in cognitionē imperfectam Dei, ergo.

¶ Confirmatur. Esse in Deo est idem cū sua essentia, sed essentia Dei non est demō strabilis per effectus, quia consistit in Tri nitate personarū, & vnitate essentie: Tri nitas autem personarum indēmōstrabilis est, vt docet D. Th. infra. q. 3. 2. ar. 1. ergo.

¶ Arguitur quartò. Si Deum esse, pos semus cognoscere per demōstrationē, ma ximè per demonstrationem à posteriori, & ab effectu, vt docet D. Tho. in art. Sed hoc non. Primò, quia aliàs per talem demō strationē cognosceremus perfectē Deum. Nam cū effectus habeat similitudinē cum causa, ducit nos in cognitionem per fectam suæ causæ. Secundò. Hæc demon stratio à posteriori, quòd Deus sit, non po test haberi neq; ab angelis, neq; ab homini bus, ergo nullo modo est possibilis. Quòd non ab angelis probatur. Nam D. Tho. 1. sent. d. 3. q. 1. ar. 3. tenet, quòd angeli non habent demonstrationē à posteriori, quod Deus sit; & probat. Nam hæc demonstra tio incipit à cognitione creaturarum, & terminatur ad Deum; sed angeli à cogni tione Dei descendunt ad cognitionē crea turarū, ergo. Quòd non ab hoībus. Proba tur. Nā vt docet D. Tho. 1. p. q. 94. ar. 1. ad 3. primus homo in statu naturæ non co-

gnoscebat ex demonstratione sumpta ab effectu, ergo.

¶ Pro huius rei explicatione, sciendum est, fuisse antiquitus quosdam Philosophos qui opinati sunt, nō posse demōstrari Deū esse, nec etiam demonstratione ab effe ctu, & à posteriori: sed solum diuina reue latione cognosci, atq; sola fide certò cre di. Hanc sententiam refert D. Tho. lib. 1. contra Gen. c. 12. & cōmuniter solet ascribi Rabbi Moyfi lib. 3. c. 6. Inter Theo logos recentiores vnus est Petrus Aliacus, qui in 1. sententiarum. dist. 2. quæstio ne 3. hanc sententiā sequitur, & nititur sol uere omnes rationes Arist. in 7. & 8. Phys. & 11. & 12. Meta. Ceterū hæc sententia est temeraria, & vt quibusdā videtur erro nea. Sed nihilomin⁹ mihi distinguendū vi detur. Si enim quis neget, naturaliter posse cognosci, quantū sat est ad obligādū homi nes ad cultū Dei negare Deū esse demōstra ri posse, est heresis: si quis autē dicat, nō de monstrari secundū artē Aristotelicā nō est error in fide, sed in Physica, aut Metaphy sica, & temerariū in fide.

¶ Quia propter sit nobis certa cōclusio. Sentētia S. Th. in secūda sua cōclusionē est certissima, & oppositū eius est temerariū.

¶ Et probatur primò, ex sacra scriptura. Nam Roman. 1. dicitur. Inuisibilia enim ipsius à creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoq; virtus eius, & diuinitas, ita vt sint inexcusabiles. Nota verbū conspiciuntur, non enim ait opinione creduntur. Nota vt sint inexcusabiles: & tamen si certò nō cognouissent, excusationem haberēt. Itē Sapient. 13. à magnitudine enim speciei, & creaturæ cognoscibiliter poterat crea tor horū videri. Quo in loco ponderanda sunt illa verba cognoscibiliter, quod idē va let, quod euidenter, & videri, quod signi ficat euidentiā. Hæc duo testimonia sunt apertissima ad probandam conclusionem D. Tho. Nihilominus Aliacen. vbi supra nititur ea soluere dicens, quòd demon stratur de Deo aliquæ proprietates ex crea turis, sed non quod sit. v. g. demonstratur quod sit vnus, q. sit immutabilis &c. At verò hæc solutio nulla est. Quia rationes Arist. euidenter probant esse vnum primū motorem: & lib. 12. Meta. c. 7. concludit.

Pater

Pater igitur esse vnā substantiam, primā & immortalē. & Sap. 13. accusat Spiritus sanctus eos, qui ex his, quæ videtur bona, non potuerunt cognoscere eū qui est. Innuūt etiā idē alia multa loca sacrae scripturae, vt est illud Psal. 18. Caeli enarrāt gloriā Dei, &c. & illud Psal. 88. Confitebuntur caeli mirabilia tua. Vbi vide Caie. & illud Psal. 103. extendens coelum sicut pellem. Quo significatur, qd coelum est veluti apertus liber, qui ex pellibus animalium olim fiebat, vt ex illius cognitione veluti in libro edoceremur de Deo. vnde act. 14. dicitur nos mortales sumus, annunciantes vobis conuerti ad Deum, qui fecit coelum, & terrā. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens nobis de caelo dāns pluuias &c. Super quem locum Amb. 2. lib. de vocatione gentium. c. 1. ait. Etiā ante sacras literas in testimonium domino deferuiuit orbis, & inenarrabilis coelorum pulchritudo, per quam hominibus quædā tabulæ præbebantur, vt veluti in paginis elementorum & coelorum diuinæ institutionis doctrina legeretur. Et Sapientia primo dicitur. Spiritus domini repleuit orbem terrarum, & hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis, id est, spiritus sanctus suis operibus repleuit, & hoc quod continet omnia. Cuius sensus videtur esse, vt periphrasis sit mundi, cum dicitur. Hoc quod continet omnia, intelligitur mundus, qui vt ait Plinius lib. 2. c. 1. eius circumflexu degunt cuncta, vel vt ait Pompon. Mella. lib. 1. c. 1. quia vno ambitu se cunctaq; compleuit, hoc inquam, scientiam habet vocis, id est, veluti magister noster, ex cuius conspectu veluti præceptoris voce erudimur, vt eum cognoscamus. de quo vide Basil. hom. 1. exam. similiter Psal. 128. mirabilis facta est scientia tua ex me, id est, ex hominis creatione Dei mirabilis cognitio mundo innotuit. ita Basiliius hom. 10. exam. Primò probatur conclusio autoritate omnium sanctorum, quia passim sacri Doctores nostram conclusionē affirmant. Origen. hom. 2. diuersi. Basil. hom. 1. r. 2. 6. 10. & 11. exam. Hilar. Psal. 12. D. Augu. lib. 10. confes. ca. 6. De spiritu & litera. c. 12. & 8. de ciui. cap. 6. & sermone 55. de verbis domini. D. Greg. li. 27. moralium c. 2. super c. 36. Iob. Hiero. y. lib. 1. r.

A in Isaiam in fine, & ad Rom. 1. & ibi Amb. & vbi supra, & Chrysost. ibi & hom. 9. & 10. ad populum. Theodoretus lib. de Dijs & Angelis, & lib. de prouidentia. D. Dionys. ca. 7. de diuin. nom. Damasc. lib. 1. de fide. cap. 1.

¶ Theophi. lib. 1. ad Autolicum. D. Cyrill. lib. 2. in Ioan. c. 3. & 12. D. Greg. Nazianzenus lib. 2. Theol. Lactan. Firmianus lib. 1. diuin. institut. Et omnes Doctores scholastici in 1. d. 2. & 3. Item ex prophetis auctoribus Philon Iudæus lib. 2. allegoriarum sacrarum literarum ante medium. Ammonius in præfatione prædicamentorum. Cicero 1. Tus. & 2. de natura Deorum. Lucretius lib. 5.

¶ Probatur deinde rationibus naturalibus, & Theologicis. Cognitio Dei est primum fundamentum totius religionis, imò & totius vitæ rationalis bene institutæ. ergo si ratione naturali demonstrari non posset, Deum esse, actum esset de religione, virtutibus naturalibus, inoralibus, si intra naturæ limites nos contineremus.

¶ Confirmatur. Nam si homo esset cōditus in puris naturalibus sine aliqua cognitione supernaturali, posset consequi finē suum, ergo posset habere cognitionē certissimam, qd Deus sit: hæc autem haberi nō potest nisi per demonstrationem, ergo.

D Alias demonstrationes naturales pro hac conclusione statuit D. Thom. ar. seq. quas ibi examinabimus.

¶ Ad argumenta in principio posita respondetur.

¶ Ad primum notandum est, qd septem articuli fidei, qui pertinent ad diuinitatem distinguuntur, & proponuntur credendi toti Ecclesiæ, & singulis fidelibus, inter quos sunt plurimi ignorantes has demonstrationes. Pauci enim sunt, qui eas capiūt, & ideo septem articuli distinguuntur: & ideo formaliter loquendo non potest esse fidei obiectum, quod demonstratur siue à priori, siue à posteriori, quia fides est de nō visis & obscuris. Nihilominus quia habitus fidei, & lūmē supernaturale reddit magis certum intellectum circa istam, Deus est, quàm lūmē naturale per discursum, non est negandum quin per fidem quodammodo assentiamus huic, Deus est, etiā illi qui habemus demonstrationes. Dico

autem per fidem quodammodo nos assen-
tiri quantum ad certitudinem. Duo enim
habitus concurrunt in philosopho chris-
tiano ad assensum huius, Deus est: alioqui
firmius assentiret illi rusticus, quā Theolo-
gus, quia ille per fidem supernaturalem, iste
verò per discursum naturalem, de qua re
plura dico in 2. 2. q. 1. ar. 5. Cauendum ta-
men est, ne sermone vulgari in concioni-
bus dicatur, nō esse articulum fidei, Deus
est vnus: sed possumus dicere, non est ob-
scurum sapientibus, quod Deus est vnus
Deus, sed apertum ratione naturali, quam
uis etiam ipsi propter fidem, quam habent
sunt magis certi de illa veritate, quā phi-
losophi naturales.

¶ Ad argumentum igitur respondetur
bonam esse solutionem ibi assignatam. Ad
replicam, quod habitus qui differunt ge-
nere non terminantur ad idem obiectum
formale sub eadem ratione formali: termi-
nantur tamen ad idem materiale; fides em̄
terminatur ad illam veritatem confortans
intellectum quantum ad certitudinem su-
pernaturalem: lumen vero scientiæ sub ra-
tione quadam naturali euidenti.

¶ Ad secundum respondetur, nego cō-
sequentiam. Quia, vt ait D. Tho. hic ad se-
cundum, nullum est inconueniens, quod
aliquid naturale præsupponatur ad cog-
nitionem supernaturalem fidei, non tanquā
id, cui innititur ille assensus, sed tanquam
quid præsuppositum & materiale.

¶ Ad tertium, quod id, quod est perfe-
ctissimum in Deo, demonstratur imperfe-
ctē, & secundum imperfectam rationem:
solum enim demonstratur, qd sit in rerum
natura.

¶ Ad confirmationē vide D. Th. 1. con-
gen. c. 12. & ibi Ferr. Respondetur tamen,
quod etiam de essentia demonstrat quod
sit, & quod non distinguitur ab esse.

¶ Ad quartum respondetur, quod om-
nes effectus creati respectu Dei sunt effe-
ctus improporionati, & inadæquati, & ob
id solum habetur cognitio imperfecta Dei
per istos effectus.

¶ Ad secundam probationem minoris
respondetur, quod omnis cognitio natu-
ralis quam habent tam angeli quā homi-
nes naturaliter incipit à creaturis, & termi-
natur ad Deum, & ita est à posteriori. Et

ad illud D. Thom. de angelo respondetur,
vel quod loquebatur secundum cognitionem
beatam eorum, nam hæc incipit à Deo, &
terminatur ad creaturas, vel solū excludit
necessitatem cognitionis per effectus ex-
teriores creatos, quia per suas essentias co-
gnoscunt Deum, Et ad illud de Adamo
S. Tho. illic docet excellentiam cog-
nitionis Dei quā Adam in illo statu habuit. Nō
enim erat illi necessarium, qd deueniret in
B cognitionem Dei per effectus sensibiles,
sicut nos deuenimus: sed per effectus in-
telligibiles, & in illis melius intelligebat
Deum quā nos ex sensibilibus.

¶ Circa quartam conclusionem nota,
qd illa est D. Dionysii lib. de diu. nom. c. 1.
& 2. vbi ait, qd Deus secundum suam sub-
stantiam est ignotus: & ratio est, quam as-
signauimus in conclusione.

¶ Sed contra est argumentum, ex illo
C Roman. 1. Inuisibilia enim ipsius &c. sem-
piterna quoque virtus eius, & diuinitas, er-
go non solum ostenditur virtus ad operā-
dum, sed etiam ipsa essentia diuina.

Respondetur & nota ex D. Tho. super
hunc locum, quod ex creaturis tripliciter
potest homo Deū cognoscere. Primo per
causalitatem, quia res mobiles reducunt ad
vnum immobile, & sic ostenditur, qd est
Deus. Secundò per viam excellentiæ, qua-
tenus ex perfectionibus creaturarum col-
ligimus excellentias illas esse in Deo. Ter-
tiò per viam negationis quatenus de Deo
negamus omne quod imperfectum est in
creaturis. Cum ergo hæc tria dicat Apo-
stolus, philosophos agnouisse, inuisibilia,
virtutem sempiternam, diuinitatem: inui-
sibilia pertinet ad quod quid est Dei: sem-
piterna virtus ad causam efficientem, diui-
nitas ad causam finalem. Summum enim
bonum oportet esse finem omnium alio-
rum, nō eodē modo ista cognouisse illos,
dicendum est. Inuisibilia per viam negatio-
nis, quia hæc ad essentiam secundū se per-
tinent. Loquitur autem in plurali inuisibi-
lia, quia per multas negationes cognosci-
mus diuinam essentiam esse actum purū.
Secundum, scilicet sempiterna virtus, co-
gnoscitur per viam causalitatis. Tertiū sci-
licet diuinitas per viam excellentiæ. Diui-
nitatis enim nomine bonum importatur,
quod ab omnibus suo modo participatur,
fed

sed in Deo est excellentissimè. Patet ergo per hoc, quod senserit D. Thom. in prædicta conclusione cum ait, q. non possumus perfectè Deum per suam essentiam cognoscere. Non enim negat, quin aliquo modo per viam negationis, ut dictum est, cognoscatur.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Deus sit?

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit. Quia, si vnum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus scilicet, quod sit quoddam bonum infinitum: si ergo Deus esset, nullum malum inueniretur. Inuenitur autem malum in mundo. ergo Deus non est.

¶ 2 Præterea. Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia, quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito, quod Deus non sit, quia ea, quæ sunt naturalia, reducuntur in principium, quod est natura. Ea verò, quæ sunt à proposito, reducuntur in principium, quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

¶ Sed contra est quod dicitur Exod. 3. ex persona Dei, Ego sum qui sum.

¶ Respondeo dicendum, quod Deum esse, quinque vijs probari potest.

¶ Prima autem & manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim & sensu constat, aliqua moueri in hoc mundo: omne autem, quod mouetur ab alio mouetur. Nihil enim mouetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod mouetur: mouet autem aliquid secundum quod est actu. Mouere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actu. De potentia autem non potest aliquid reduci in actu, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, à ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, & per hoc mouet, & alterat ipsum. Non autem est possibi-

Ale, ut idem sit simul in actu & potentia secundum idem, sed solum secundum diuersa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem & eodem modo aliquid sit mouens & motum, vel quod moueat seipsum, omne ergo quod mouetur, oportet ab alio moueri. Si ergo id à quo mouetur moueatur, oportet & ipsum ab alio moueri, & illud ab alio: hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum mouens, & per consequens nec aliquod aliud mouens, quia mouentia secunda non mouent, nisi per hoc, quod sunt mota à primo mouente, sicut baculus non mouet, nisi per hoc, quod est motus à manu. ergo necesse est deuenire ad aliquod primum mouens, quod à nullo mouetur: & hoc omnes intelligunt Deum.

C Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Inuenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen inuenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile, non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum: quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa mediæ, & medium est causa vltimi siue mediæ sint plura siue vnum tantum, remota autem causa, remouetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit vltimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: & sic non erit effectus vltimus, nec causæ efficientes mediæ, quod patet esse falsum. **E**rgo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili & necessario, quæ talis est. Inuenimus enim in rebus quedam, quæ suntabilia esse, & non esse: cum quedam inueniantur generari & corrumpi: & per consequensabilia esse & non esse. Impossibile est autem omnia, quæ sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt

Suntabilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse, & sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia suntabilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suam necessitatis aliunde, vel non habet, non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quæ habet causam suam necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est: ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis & minus bonum, & verum & nobile, & sic de alijs huiusmodi. Sed magis & minus dicuntur esse de diversis, secundum quod appropinquant diversimodè ad aliquid, quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, & optimum, & nobilissimum, & per consequens maxime ens: nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2. Metaphy. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quæ sunt illiusmet generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur: ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse, & bonitatis & cuiuslibet perfectionis, & hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum: videmus enim, quod aliqua, quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet, quod non à casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directà ab aliquo cognoscente & intelligente: sicut sagitta à sa-

gittante: ergo est aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem: & hoc dicimus Deum.

¶ Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus in Enchirid. Deus cum sit summè bonus, nullo modo sineret, aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, & bonus, ut beneficeret etiam de malo: hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, & ex eis eliciat bona.

¶ Ad secundum dicendum, quod, cum natura propter determinatum finem operetur, ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea, quæ à natura fiunt etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quæ non sit ratio & voluntas humana: quia hæc mutabilia sunt & defectibilia: oportet autem omnia mobilia, deficere & possibilia reduci in aliquod primum principium immobile & per se necessarium, sicut ostensum est.

¶ Habemus ergo unicam conclusionem affirmativam, quam D. Tho. quinque demonstrationibus confirmat desumptis ex Philosopho.

¶ Prima desumitur ex septimo Physicorum, & octavo, & duodecimo Metaphysicorum. c. 7.

¶ Secunda desumitur ex secundo Metaphysicorum. tex. 4.

¶ Tertia & quarta desumuntur ex secundo Metaphysicorum. tex. 5. & ex quarto Metaphy.

¶ Quinta ratio desumitur ex D. Damasc. lib. 1. fidei orthod. c. 3. & ex commenta. lib. 2. Physicorum. comment. 75.

¶ Vbitatur circa istum articulum, utrum prædictæ rationes sint bonæ?

¶ Arguitur primò contra omnes rationes in communi: Nam omnes illæ simul sumptæ non probant intentum, scilicet Deum esse, ergo. Antecedens probatur: nam prima ratio solum convincit, quod reperitur in rerum natura primum

mum mouens immobile. Secunda probat esse vnâ primam causam rerum omnium effectricem. Tertia probat esse aliquod ens necessarium non mendicans ab alio suâ necessitatem. Quarta aliquod supremum bonum. Quinta quod sit vnus supremus gubernator: sed in his supponitur, quod Deus sit, ergo non demonstrant Deum esse.

¶ Arguitur secundò contra primam rationem. Etenim in illa dicitur, quod omne, quod mouetur, ab alio mouetur: sed hoc principium nec demonstratur, nec est per se notum. ergo demonstratio prima est nulla. Probatur minor. Nam ratio, qua probatur, omne, quod mouetur, ab alio mouet, solum peruenit ad hoc, quod in motu corporali physico necesse est, peruenire ad aliquid, quod non moueatur per se: sed non probat, quod non moueatur per accidens. v.g. in motu hominis peruenimus ad ostendendum, quod anima mouens corpus non mouetur per se, quâuis moueat per se corpus, ergo ea via solum ostenditur, esse vnû mouens primum, sicut est anima, quæ est actus corporis. Confirmatur primo. Esto perueniamus ad ostendendum, esse vnû mouens primum, sat est, si sit motor primi cæli, qui tamen non est Deus, sed intelligentia separata à materia corporali, & subsistens per se. Explicatur euidentius hoc argumentum. Nam illa maxima, omne, quod mouetur &c. vel intelligitur de motu physico, vel de motu metaphysico. Si primum nihil concludit: nam etiam si intelligatur de primo mouenti omnino immobili motu physico tam per se, quâ per accidens, vt Soto intelligit in 8. physicor. q. 4. dumtaxat conuincit deueniendû esse ad intelligentiam motricem, à qua pendet omnis motus physicus: quæ tamen intelligentia, neque per accidens, nec per se motu physico mouetur. Item ex hoc solum colligitur, quod in eodem viuente distinguantur pars per se mouens à parte per se mota. De motu vero metaphysico intelligi non potest. Nam in motu metaphysico, qualis est intelligere, idem potest esse mouens & motum secundum diuersas rationes, vt docet Caieta. infra q. 79. artic. 2. nam idem intellectus est agens intellectio nem, & patiens. s. produciens & recipiens.

A ergo si de omni motu intelligitur, non habet verum, quod omne, quod mouetur, ab alio mouetur.

¶ Confirmatur secundò. Nam illa altera propositio ex qua procedit hæc ratio scilicet nihil est simul in actu, & in potentia, licet sit vera de actu & potentia secundum eandem rationem, quomodo loquitur Aristot. & D. Tho. non tamen habet verum in potentia formali, & actu virtuali, vt inquit Scotus, quando scilicet aliquid est in actu per principium eminentius ad producendum aliquem effectum alterius rationis: nam intellectus per species est in actu virtuali, & potentia formali respectu intellectio nis, hic autem posset quis dicere, quod vt plurimum ratio probat, quod est deueniendum ad vnû primum motorem ceterorum, quod possit seipsum mouere per hunc actum virtualem, quod tamen non sufficit ad intentum D. Tho.

¶ Arguitur contra secundam rationem, in qua presupponitur non esse processum in infinitum in causis efficientibus. Nā posset quis soluere illam rationem dicens, quod causæ vltimæ & mediæ non habent necessariam dependentiam ab vna prima, sed à prioribus. Et quando infertur, ergo nunquam incipiet motus, si non datur vna prima causa. Respondet negò consequentiam: Quia simul tempore priores causæ, quæ sunt infinite numero influunt, & ideo non expectabitur tempus, vt prima causa moueat: sicut modo de facto multitudo finitarum causarum vniuersalium semper influunt in hæc inferiora, & tamen solum prius natura, superiores quæq; influunt, quæ inferiores: nihilominus motus particulares rerum inferiorum incipiunt, & desinunt, secundum quod diuersimode applicantur ad causas vniuersales, ergo parum refert, quod causæ sint finitæ, vel infinitæ, si simul tempore influunt.

¶ Confirmatur, quia dicitur, quod motus superiorum causarum etiam infinitarum est spiritalis, & non dependet à tempore, quare ibi non inuenitur mora inter moueri & mouere. Hoc argumento possemus vti contra id, quod supponitur in prima ratione, quod non datur processus in infinitum in mouentibus: & contra id, quod in tertia, quæ assumit hoc fundamentum, quod in

in necessarijs non datur processus in infinitum: dicit enim non esse inconueniens, sicut non est inconueniens in causis efficientibus. vt v. g. si Petrus haberet infinitas causas efficientes, scilicet patrē, auum, proauum &c.

¶ Confirmatur vltimò. Causa media non pendet à prima causa in eo, quòd causa: nā causa vt causa solum respicit effectum: neque vt causa media, quia vt sic solum exigit, quòd mediet in causando, ergo causa media vt sic solum exigit, quòd pendeat à priori non à prima. Item hæc conditionalis vera est, si causæ procederent in infinitum, omnes causæ essent causæ mediæ, ergo ad rationem causæ mediæ non requiritur, quòd pendeat à prima. Hoc eodē argumento impugnatur tertia ratio.

¶ Arguitur quartò contra tertiam rationem. Nam ibi supponitur, quòd sit impossibile contingentia semper fuisse: tamē infra q. 46. docet mundum excepto homine, potuisse esse ab æterno, ergo.

¶ Arguitur quintò contra quartam rationem. Et primo cōtra illud, quòd est maxime tale, est causa omnium, quæ sunt in illo genere. Arguitur sic, albedo est maxime perfecta in genere colorum, & tamen non est causa aliorum colorum: & similiter homo est perfectissimum omnium animalium, tamen non est causa aliorum animalium, ergo.

¶ Arguitur sextò contra processum illud, quòd in vnoquoque gradu perfectionis necesse est peruenire ad vnum primū, videtur hoc non sufficienter probare esse vnicū summum bonum: Nam in genere calidorum non peruenitur ad vnum calidum numero, quòd sit causa aliorum: sed ad vnum secundum speciem, scilicet ignē ergo ratio non concludit amplius quam esse bonum secundum speciem, nō in vno singulari quòd est causa aliorum bonorū.

¶ Arguitur vltimò contra vltimam rationem: Nam potest quis dicere esse plures gubernatores, æqualis potestatis, scilicet infinitæ, sic aded vt alius alio sit superior in infinitum. vnde non sequit, qd sit supremus gubernator.

¶ Pro solutione horum argumentorū, Nota primò id, quòd sæpè admonent viri docti, & modesti ex Aristot. 1. Eth. cap. 3.

A non esse hominis bene disciplinati, & equalē euidentiā exigere in omni materia, sed alia est certitudo Mathematici, alia Physici, alia Metaphysici.

¶ Vnde cum hæc demonstrationes quas S. Th. adducit, quædam sint physicæ, quædam metaphysicæ, partim etiam morales, vt vltima quæ procedit ex gubernatione, quæ potest ad mores aptari: non sunt æqualiter euidentes.

B ¶ Secundò notandum, qd vt diximus in articulo præcedenti ex creaturarū cognitione ad Dei contemplationem tripliciter peruenimus: nam inuisibilia cognoscimus per viam negationis: sempiternam virtutē per viam causalitatis: diuinitatem per viam excellentiæ. Et ad hos tres modos deuenimus ex tribus, quæ inueniuntur in creaturis. Creatura enim est ens & ab alio, & ex nihilo. Ens dicit perfectionem & quantum ad hoc cognoscimus Deum per viam excellentiæ: ab alio, dicit causalitatem, & per eam cognoscimus Deū per viam efficientiæ: ex nihilo, dicit imperfectionem, & per remotionem eius cognoscimus Deum per viam negationis. Hæc autem tria sunt quæ D. Tho. hic demonstrat de Deo, essentiam eius in quarta ratione, ostendēdo qualis sit remouendo ab ea omnem limitem perfectionis; quæ reperitur in creaturis, scilicet qd sit maxime ens: vim efficientiæ, & virtutem eius in prima & secunda ratione, sempiternitatem verò in tertia, in quinta verò diuinitatem per viam excellentiæ. Ordo verò harum rationum talis est. Nam cum Deus cognoscatur per ea, quæ facta sunt, & id quòd factum est, vt sic immediatē respiciat virtutem facientis, cuius est reduce re aliquid de potentia ad actum, ideo demonstratur, qd sit in natura aliquid omnino immobile, & mouens cætera. Et quia primum mouens debet esse primum efficiēs, aliàs moueretur à primo efficiente, ideo secundo demonstrat, quòd debet esse vnum primum efficiēs, & quia hoc debet esse æternum, & à se, aliàs produceret ab alio, debet in se præhabere perfectiones, quas producit eminētiori quodam modo, ideo tertio demonstrat, qd sit vnum ens necessarium, & à se: & quarto quòd sit omnium entium nobilissimum, & maxime tale: tandem, quia vt docet Aristot. 1. 2. Metaphys.

tex. 5. à primo mouente oportet prouenire totam ordinationem vniuersi, idèò vltimo loco probat ipsum esse omniū ordinatorum, in quo etiā implicite probatur ipsum esse vltimū finem omnium: efficiens enim primum, & primus ordinator est vltimus finis, vt dicitur 1. 2. Meta.

¶ Tertiò notandum est, q̄ hæ rationes ad duo possunt afferri. Primò ad probandum esse in rerum natura ens quoddā infinitum, immateriale &c. quale dicimus esse Deum. Secundò ad concludendum inueniri in natura quædam prædicata, quæ secundum veritatem sunt propria Deo, nõ curando quomodo illi conueniant. v.g. Prima ratio potest afferri ad probandum vnum motorem immobilem, siue ille sit forma cœli, siue ens creatum, siue quoduis aliud; vel ad probandum esse vnū motorem omninò immobilem, qualem ponimus Deum. Caietanus in hoc articulo dicit rationes istas quasi per accidens concludere Deum esse, scilicet q̄ inuenitur primus motor, quod est prædicatum proprium Dei secundum veritatem. Hæc tamen sententia falsa est. Et probatur primò. Nam vel prædicata, quæ hic de Deo concluduntur, sunt propria Deo, vel communia sibi, & corpori cœlesti, siue motori eius. Si primum, ergo male docet Caieta. per has rationes non concludi motorem magis immobilem, q̄ animam intellectiuam vel formam cœli. Si secundum, ergo non cōcludūt aliqua prædicata, quæ secundum veritatē sunt propria Deo: si quidem communia non sunt propria.

¶ Confirmatur. Nam si hoc commune tantum concluditur, sequitur, neq; etiam per accidens istas rationes probare, Deum esse. Nam illud prædicatū motor immobilis, nõ curando an aliquo modo saltem per accidens sit mobilis, potest competere alteri q̄ Deo. scilicet intelligentiæ motrici cœli, ergo etiā si probetur, huiusmodi motorem esse, nihil proprium de Deo probatur.

¶ Secundò. Nam prædicata, quæ in ceteris rationibus probantur de Deo, non potest alteri ab ipso cōpetere. v.g. esse primū efficiens, ens nõ ab alio, ens omniū perfectissimū, ergo directè istis rōnibus probat, Deū esse. Ita sentiūt Cap. in 1. d. 3. q. 1. Fer. 1. con. gen. c. 13. circa secundā rōnē D. Th.

A ¶ Ad primum argumentum itaq; respōdetur, q̄ licet omnes illas rationes simul sumptæ non probent immediate & explicitè, Deum esse, & multo minus Deū esse illud ens perfectissimum quo perfectius quid excogitari nequit (hoc enim reseruat ad probandum in sequentibus questionibus) nihilominus rationes illæ efficacissimè probant, q̄ in rerum natura reperiuntur perfectiones quædam, & proprietates, quæ alteri q̄ Deo nequeunt competere, & ex consequenti virtualiter, & implicite probant, Deū esse. Nā prima rō cōvincit reperiri in rerū natura primū mouēs immobile, & sic aliæ probāt efficaciter alias proprietates, quæ soli Deo conuenire possunt.

¶ Ad secundum respondetur, q̄ si nomine motus solum intelligatur motus physicus, bene dicit Caiet. q̄ per illam rōnem solum deuenitur ad primū motorem, immobilem quidem per se, per accidens tamē potest esse mobilis. Sed non debet sic sumi, sed vt comprehendat etiam motus spirituales, & metaphysicos, qualis est quæuis operatio, & etiam quæuis applicatio potentie spiritualis ad suū actum, & etiam motus metaphoricos, qualis est motio finis. Et tunc rō ista sic debet disponi. Omne, quod mouetur quocūque motu siue spirituali, siue metaphysico, siue morali, ppter appetitum alicuius finis superioris, ab alio mouetur, & in istis mouentibus nõ datur processus in infinitum, ergo deueniendum est ad vnum motorem, qui sius motibus est omnino immobilis, qualis est Deus qui neque realiter finaliter, neq; alio quouis modo mouetur ab alio; nisi tantum secundū nostrum modum intelligendi à sua bonitate.

E ¶ Ad primam confirmationē respōdet, q̄ potentie mediæ, quales sunt sensus, & intellectus, nõ secundū eandē rōnem sunt actus & potentia, nam per speciem sunt in actu primo, & ab extrinseco actuantur. scilicet ab obiecto vel autore naturæ vt angelicus intellectus. At manent in potentia ad actionē, ad quā reduci nõ possunt, nisi à cognoscente, qui semper est in actu qualis est Deus. Vnde applicatio harum potentiarū ad agendum esto sit operatio, est tamen ab aliquo alio mouente. scilicet Deo de quo latius D. Tho. de poten. q. 3. ar. 7. & alibi sæpè.

¶ Sem-

¶ Semper ergo est verum, quod idem secundum eandem rationem non potest esse simul actu & potentia, neque mouens, & motum.

¶ Ad confirmationem secundam respondetur, quod licet Aristot. illam propositionem solum exposuerit in agentibus viuicis, scilicet quod secundum eandem rationem nihil potest esse in actu, & in potentia: tamen etiam in principiis, & in agentibus equiuocis verificatur, quod etiam in eis nihil est in actu, & in potentia secundum eandem rationem: sed in actu ratione formæ eminentioris, in potentia verò ratione minus perfectæ formæ. Unde in prima ratione solum dicit D. Thom. quod impossibile est secundum idem & eodem modo aliquid esse mouens, & motum in actu & potentia.

¶ Ad tertiū, quod petit explicationē secundæ rationis notandum est, quod ut dicitur in lib. de causis lectione prima, causæ essentialiter subordinatæ hoc habent, quod prima causa prius influit in effectum, & ab illa cetera in omnibus suis operationibus recipiunt actualem virtutem influendi in suos effectus: quæ susceptio virtutis non debet intelligi habitualiter. Causæ enim mediæ non idcirco dicuntur mediæ, quia habent virtutem quam aliquando susceperunt à causa superiori: sed quia in actuali operatione sua pendunt necessario ab actuali virtute, quam recipiunt à causa superiori. In hoc enim consistit essentialis subordinatio causarum, quod scilicet in actuali operatione inferiores causæ habeant dependentiā à superioribus. Ex quo sequitur impossibile esse, dari processum in infinitum in huiusmodi causis efficientibus subordinatis. Probatur primò. Nam non posset effici ultimus effectus, nisi ex ordinata, & actuali omnium superiorum causarum influentiā; hæc autem non posset impleri, si esset processus in infinitum, ita ut deueniatur usque ad ultimum effectum, quia infinita non est pertransire, & impossibile est, quod simul in vnicò instanti successiuè operentur infinitæ causæ. Ad hoc enim infinitum tempus erat necessarium. Probatur secundò. Omnis causa inferior alteri subordinata operatur propter finem eius cui subordinatur: sed si essent infinite causæ subordinatæ,

A non poterit assignari finis aliquis determinatus, propter quem omnes operentur, ergo ex eo quod auferatur prima causa efficiens, tollitur omnis alia causa. Probatur ista consequentia, quia omnis operatio causarum ex intentione finis determinati procedit. Ex hac doctrina restat solum tertium argumentum cum sua prima confirmatione. Respondetur enim, quod non est inconueniens, quod aliquid habeat infinitas causas efficientes non subordinatas, ut bene probat argumentum.

B ¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod causa media dependet à prima causa, secundum quod causa media est simul, ut patet ex dictis.

¶ Ad quartum contra tertiam rationem respondetur, quod ad demonstrationem D. Tho. satis est, si res contingenter ex natura sua non possint semper esse, licet ab extrinseco & per accidens id habeatur. nam ex se sunt indifferentes ad esse, & non esse: & ideo ut semper sint, oportet ponere causam necessariam, quæ illas reducat in actum.

D ¶ Ad quintum contra quartam rationem respondetur, quod illa maxima verificatur etiam de causa formali vel exemplari, & sic albedo est causa exemplaris, & mensura cæterorum colorum, quia supereminet alijs quantum ad lucem, quæ est formale quid respectu coloris. Et quia albedo habet plus de luce, quam ceteri colores, hac ratione est mensura illorum. Ita D. Tho. de verit. questio. 2. art. 4. ad quartum. & idem est dicendum de homine respectu cæterorum animalium. Hęc explicatio congruit rationi D. Tho. quia sic probat, quod Deus est causa omnium in triplici generæ causa, efficientis, finalis, & exemplaris. Aliter explicat Caieta. in hoc articulo: lege illum. & Ferr. lib. 1. con. gēt. cap. 13.

E ¶ Ad sextum respondetur, quod non necesse est modo ad præsens institutum, nisi peruenire ad vnum secundum speciem perfectissimum in illo genere. Postea ostenditur, quod non potest esse nisi vnica simplex substantia, quæ sit summum bonum.

¶ Ad vltimum contra vltimam rationem respondetur, quod illa quinta ratio apertius probat esse primum gubernatorem,

toorem, & vnicum: nam ordo vniuersi, qui est maxima perfectio totius mundi necesse est reducat ad vnam voluntatem, & prouidentiam; aliàs malè gubernaretur mundus per duas voluntates. Si quis autem diceret, quòd sunt multi Dij æquales potestate, & conformes voluntate, iam iste conuincendus erit per rationes quæ probant vnitatem Dei in quaestione vndecima. Denique circa omnia ista nota ex Sancto Thoma, libro primo contra gentes, capitulo deimo tertio, quòd via efficacissima ad probandum esse Deum: sumitur ex nouitate mundi: nam omne, quod de nouo incipit esse, necesse est ab aliquo, qui est actu, producat: Sed nouitas mundi non constat lumine naturali, quapropter hæc ratio procedet ad hominem admittentem talem nouitatem.

¶ Circa solutionem ad principium D. Thomæ notandum est, quòd in hac solutione præsupponit Sanct. Thom. Deum non agere ex necessitate naturæ in hæc inferiora, sed libera sua voluntate. Et enim si naturale necessitate operaretur; cum natura agat secundum totum suum posse, argumentum habet maximas vires. Ceterum supposito, quòd Deus libere agit, permittere potest mala, tum moris, tum etiam naturæ. Et ratio Diui Thom. quam desumpsit ex Diuo Augustino in Enchiridio, capitulo vndecimo propter quam dicitur Deus permittere mala, satis idonea est. Vide etiam Diuum Thom. infra quæstione vigesima secunda, articulo secundo ad secundum, & tertio contra gentes, capitulo 71. Hæc solutio sic exposita est Scoti in secundo distinctione prima ad primum, & videtur bona solutio, & legitima. Ex qua infertur, quòd si per impossibile vera esset illorum sententia qui asserbant Deum ex necessitate naturæ operari, consequenter admittendum esset, nullum in rebus reperiri malum, quod est absurdum. Ceterum Caietano in fine huius articuli non placet

A ista explicatio, vnde ipse soluit aliter hanc difficultatem, & certe eleganter. Dicit enim quòd vnum contrarium potest dupliciter alterum expellere. Primo formaliter expellendo illud à proprio subiecto; ita quòd non possint simul se compati duo contraria in aliqua re, si vnum illorum sit in summo gradu, & hinc est, quòd summum bonum excludit à seipso formaliter omnem rationem mali. Secundo modo effectiue expellendo illud ex subiecto, quod facit sibi simile. Quocirca si Deus posset facere per impossibile aliud summum bonum, certè expelleret ab illo omne malum. Quemadmodum si ignis produceret calorem infinitum, expelleret omnem frigiditatem. Ceterum quia hoc non est factibile, sed solum potest produci finitum, & limitatum bonum iuxta capacitatem subiecti, inde est, quòd licet ageret ex necessitate naturæ non excluderet à se totum omne malum, quia infinitum finitè participatum non excludit omnem rationem sui contrarij, & ita summum bonum limitatè participatum in creaturis compatitur se cum aliquod malum.

Vide Caieta-

num

D quiloquitur optime. Et hæc de tota hac secunda quaestione dicta sufficiant in qua scholastici minus solent immorari.



QVÆSTIO III.

De Dei simplicitate.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Deus sit corpus?



Conclusio est negatiua. Quam probat Diuus Thomas tribus rationibus.

¶ Prima, nam Deus est primum mouens immobile: sed nullum corpus mouet non motum, ergo &c.

¶ Secunda. Nam Deus est primum ens omnino existens in actu, corpus autem habet aliquid de potentia, cum sit continuum, & consequenter diuisibile, ergo.

¶ Tertia, quia Deus est nobilissimum omnium entium: corpori autem repugnat esse nobilissimum, quod de corpore non viuo manifestum est. De viuento etiam probatur, nam id, quo viuit nobilius est ipso corpore viuento, ergo &c.



RO intelligentia huius articuli aduerte cum Caieta. quod cum corpus tripliciter sumatur. Primo pro corpore de prædicamento quantitatis, quod importat triam dimensionem. Secundo pro altera parte compositi naturalis posita ad latus prædicamenti substantiæ. Tercio pro eo, quod ponitur in recta linea prædicamenti substantiæ. Quæstio Diui Thomæ huius articuli non est de corpore primo & secundo modo. Constat enim, quod Deus non est accidens, quod pertinet ad primam acceptionem corporis: item non potest cadere in mentem alicuius, quod Deus sit pars substantiæ: est igitur conclusio intelligenda de corpore in tertia acceptione. Et est certa secundum fidem, adeo ut contrarium eius sit hæresis manifesta. Probatur primo. Testimonijs diuinæ scripturæ. Ioannis quarto, spiritus est Deus. Quem locum omnes sancti patres intelligunt literaliter de spiritu, prout excludit omnem corporis

A portionem. Et veritas huius intelligentiæ colligitur ex ipso contextu. Nam Christus in illo loco intendebat docere Samaritanam, quod Dei cultus non esset alligatus ad aliquem specialem locum corporeum: & suadet ex eo quod spiritus est Deus, id est incorporeus. Item primæ ad Timothe. primo. regi seculorum immortalis, inuisibili, &cætera. Ad Roman. primo, inuisibilia enim ipsius &c. **B** Denotatur autem per hoc, quod est esse inuisibilem, quod Deus sit imperceptibilis omni sensu corporeo, tanquam verè incorporeus. Hæc veritas etiam definitur in Concilio Lateranensi, & habetur in capitulo firmiter, de summa Trinitate. Præterea probatur autoritate sanctorum, qui omnes recipiunt hanc conclusionem tanquam verissimum fidei dogma. Videndus est D. Augustin. libro de hæresibus, ad Quod vult deum. capitulum 86. tomo sexto. & libro tertio, confess. capitulo septimo, ubi dicit, oppositam sententiam fuisse hæresim Manichæorum. Vide etiam libro decimo. super Gene. ad literam, capitulo 25. & libro primo de doctrina christiana, capitulo septimo, & octauo, & libro sexto de Trinitate capitulo sexto, & octauo, & libro vndecimo confess. capitulo 10. ex quo loco D. Tho. assumpsit rationes, quas hic adducit.

¶ Sed est argumentum. Nam D. Augustinus libro de hæresibus citato referens Tertullianum asserentem, Deum esse corpus, excusat illum ab hæresi, ergo dicere, quod Deus est corpus, non est hæresis manifesta.

¶ Confirmatur. Nam si opposita sententia conclusionis Diui Thomæ damnatur, tanquam hæresis, ideo est, quia in sacris literis Deus dicitur spiritus: sed etiam Angeli vocantur spiritus in diuina scriptura frequentissime, & nihilominus grauissimi quidam doctores catholici sine nota hæresis docuerunt, angelos esse corporeos, ut dicitur infra quæstione 51. art. 1. ergo &c.

¶ Ad hoc argumentum respondetur, quod Diuus Augustinus in eo loco asserit nostram conclusionem, tanquam dogma fidei: voluit tamen excusare Tertullianum ab hæresi, quia fortè Tertullianus non sen-

sit,

fit, Deum esse verè corpus, sed vt explicaret, Deum non esse aliquid inane, sed esse quid solidum, firmum, & substantiale, ideo appellauit Deum corpus. Quod hæc fuerit mens Tertulliani colligitur ex illo loco Diui Augustini, & etiam ex ipso Tertulliano libro de resurrectione carnis, vbi loquens de anima dicit. Nos autem animam, & hic corporale profiteamur habentem proprium genus soliditatis substantiæ, & idè ferè dicit cum de Deo loquitur.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod diuersimodè scripturæ diuinæ tribuunt Deo, esse spiritum, & angelis. Nam Deo quasi corporis omnino experti, ita vt nullam corporis portionem includat: vt patet ex loco adducto Ioannis 4. Non autem ita apertè hoc dicit scriptura de angelis, & anima rationali. Tandem probatur conclusio. Nullum corpus potest esse vbique secundum se totum, ita vt totum sit in toto, & totum in qualibet parte: sed Deus est totus in toto vniuerso, & totus in qualibet parte, vt patet ex illo Iere. 23. cælum, & terram ego impleo, ergo &c.

¶ Confirmatur. Quia impium est cogitare de Deo, quod vna pars eius correspondeat vni parti vniuersi, & alia pars alteri, quod necessum esset dicere, si esset corp⁹.

¶ Confirmatur secundò. Nam si Deus est corpus, ergo vel finitum vel infinitum, si finitum, ergo non implet totum, nec est vbique, sed determinatum erit ad certum locum: si infinitum, ergo nullum aliud corpus secum compatitur, vt bene demonstrat Arist. 3. lib. Physicorum.

¶ Sed est argumentum contra primam rationem Sancti Thom. in qua dicit, quod nullum corpus mouet nõ motum. Arguitur sic. Magnes quãdo trahit ad se ferrum mouet illud permanens immotus. Item color obiectus visui immotus manens, mouet potentiam visiuam, & nix frigidificat aerem circumstantem permanens immota, ergo illa propositio D. Tho. in qua fundatur prima ratio articuli non est vniuersaliter vera.

¶ Pro solutione nota, quod illa propositio, omne corpus mouens mouetur, est Aristotel. octauo Physicorum. capitulo quinto, textu 40. & est intelligenda, vt sit vniuersalis de motu purè locali, quo

A vnum corpus mouet aliud non per impressionem alicuius formæ, vel qualitatis, à qua procedat ille motus, sed per solum impulsum, vt cū quis lapidē sursum projicit. Et in hoc sensu illa propositio est certissima.

¶ Et probatur. Nam mouens, & motum debent esse simul: impossibile est autè, q̃ sint simul si mobile mutante locum mouens, vel secundum se, vel secundum partem non moueatur, ergo &c.

B ¶ Secundò explicatur illa propositio, omne corpus, dum mouet mouetur, non de actu, sed de potentia: ita quod sit sensus, omne corpus mouens aptum natum est moueri, in quo sensu propositio est verissima, & satis probat intentum D. Thomæ, scilicet, quod Deus non sit corpus. Quia est omnino immobilis. Vide D. Th. 7. Phys. tex. 10. & 11. Et huic explicationi magis applaudit Dominus Caietanus.

C ¶ Ad obiectiones verò in contrarium respondetur.

¶ Ad primam de magnete vide Diuum Thomam. septimo Physicorum, lectione tertia, vbi docet, quod magnes trahit ad se ferrum imprimens illi quandam qualitatem, vnde ille non est motus localis purus per impulsum de quo loquuti sumus explicantes propositionē. Et similiter dicet ad argumentū, quod fieri poterat de grauib⁹ & leuib⁹, q̃ mouent à generante, ipso immoto manente. Dī siquidē quod nõ mouentur motu pure locali per solum impulsū, sed motu locali qui sequitur per simplicem resultantiā ad formam substantialem, quam acceperunt à generante.

¶ Aut secundò respondetur, vt placet hic domino Caiet. q̃ magnes non mouet ferrum, sed potius ferrum mouetur ad ipsum propter impressam qualitatem.

E ¶ Ad alia verò de colore & niue similiter respondetur, quod motus quem illa efficiunt non est pure localis. Loquendo autem de alio motu, quàm locali, manifestū est non oportere corpus, quod mouet eodem motu moueri, aut esse mobile: nā cælum alterat hæc inferiora, & tamen est inalterabile.

D Vbiū est circa id, quod dicit D. Th. in 3. ratione, quod corpus viuū nobilius est corpore non viuento, Vtrum hæc propositio vniuersaliter sit vera.

I 2 ¶ Et

¶ Et à parte negatiua arguitur primò. Nam absurdum videtur dicere, quòd formicæ & culices sint nobiliora corporibus cœlestibus. Aristo. enim lib. 1. de partibus animalium. capitu. 5. ait, præstat scire pauca de corporibus cœlestibus propter eorum nobilitatem quàm multa de his inferioribus, & primo cœli. cap. 2. corpus (inquit) cœleste diuinum quoddam est & præstantius his quæ ex elementis componuntur. Quare cum corpus aliquod laudare volumus, dicimus esse cœleste, vnde communis omnium cōsensus tribuit Deo cœlum pro loco, tanquam optimum corpus, vt dicit Aristo. 2. cœli. cap. 1. & manifestius constat ex diuina scriptura. Isaia cap. 66. cœlum sedes mea est. & Danielis 2. est Deus in cœlo reuelans mysteria. Certe lib. 3. de natura Deorum, irridet Cicero eos qui asserunt formicas, & vermes præstantiores esse, quàm corpora cœlestia.

¶ Secundò arguitur. Dispositiones ad formam cœli nobiliores sunt his, quæ requiruntur ad formam viuientium præter hominem, ergo forma cœli præstantior est formis aliorum viuentiũ. Antecedens videtur notum: nam illæ dispositiones sunt incorruptibilitas, perspicuitas, luciditas, &c. Consequentia verò probatur, quoniã dispositiones ordinate sunt à natura ad formã substantialem, ergo vbi fuerint nobiliores, erit & forma nobilior. Confirmatur: nam inter dispositiones naturales, & formam debet esse proportio secundum rationem perfectionis.

¶ Arguitur tertio. Cœlum est causa æqui-uoca omnium viuientium, ergo est nobilius ipsis viuentibus. Probatur cōsequen-tia. Nam effectus perfectiori modo est in causa æqui-uoca, quam in seipso, & absurdum videtur dicere, quòd effectus aliquis secundum totam suam latitudinẽ excedat causam suam in perfectione. Antecedens verò probatur, nam cœlum quando producit viuẽtia, non producit effectum eiusdẽ rationis, & qui assimiletur cœlo secundum speciem, ergo non est causa vniuoca viuientium, sed æqui-uoca.

¶ Confirmatur. Sæpè corpora cœlestia, sine agente particulari produciunt viuẽtia quædam imperfecta in his inferioribus,

vt vermes, mures &c. ergo saltẽ huiusmodi viuẽtia non sunt perfectiora, quàm cœlum, aliàs nõ posset cœlum se solo illa producere.

¶ Confirmatur secundò. Viuẽtia dependent in fieri & conseruari à corporibus cœlestibus, ergo non sunt tantæ perfectionis quantæ cœli ipsi: nam aliàs certè non sic dependerent ab illis, vt docet Diuus Thomas infra, quæstione 104. articulo primo.

¶ Arguitur quartò. Scriptura sacra multo magis extollit diuinam sapientiã in corporibus cœlestibus, quàm in inferioribus, vt patet Psalmo 18. Cœli enarrant gloriã Dei, & Psalm. 8. Videbo cœlos tuos opera digitorum tuorum, & multa similia inueniuntur in diuina scriptura, quæ specialiter commendant diuinam sapientiã & potentiam in cœlorum fabrica.

¶ Arguitur quintò. Nam ex eo quòd viuẽtia absolute loquendo & secundum propriam rationem nobiliora sint non viuẽtibus, non sequitur quòd omne viuens sit excellentius quolibet et non viuente, ergo corpora cœlestia poterunt esse perfectiora multis viuẽtibus. Antecedens probat & explicatur. Nam licet iustitia præstantior virtus sit, quàm fortitudo, aliquis tamen actus fortitudinis simpliciter & absolute perfectior est multis actibus iustitiæ, videlicet martyriũ, ergo similiter dicẽdum erit de perfectione cœli in ordine ad multa viuẽtia.

¶ Vltimò arguitur. Nam D. Thom. 4. con. gen. cap. vltimo. videtur tenere hanc sententiã, quæ probata est superioribus argumentis: dicit enim, quòd finis motus cœli est homo, ergo homo solus præstat cœlo. Et de potentia. quæstion. 5. art. 5. ait, quod finis motus cœli est numerus determinatus electorum: & addit quòd potest contingere, vt vilior sit terminus operationis rei nobilioris: & loquitur de operatione cœli respectu aliorum viuẽtium ab homine, ergo sentit cœlum nobilius esse omnibus viuẽtibus præter hominem.

¶ De hac difficultate sunt varix sententiæ. Prima est eorum quid dicunt corpus viuũ perfectius esse secundũ genus suũ corpore non viuente. Id est, quòd intra genus corporis viuẽtis, aliquod corpus viuens

viuens reperitur, quod præstat cuicumque corpori non viuo: ad eum modum quo Theologi explicare solent virtutem iustitiæ præstantiorem esse virtute fortitudinis: quia excellentissimus actus iustitiæ excedit nobilissimum fortitudinis. Hæc sententia placet Marfilio in 1. q. 1. ar. 2. conclusione 6. & 7.

¶ Secunda sententia dicit, omne corpus viuens etiam imperfectissimum nobilius esse quocunque corpore non viuente etiam celesti, simpliciter & absolute loquendo, at verò secundum quid celeste corpus perfectius existimat: quoniam habet aliquas conditiones accidentarias quibus excedit multa viuientia, est enim incorruptibile, & vniuersalis causa influens in hæc inferiora, &c. Huius sententiæ est dominus Caietanus in hoc articulo, vbi inquit, quòd formica eo quòd est viuens est simpliciter nobilius ens quam celum: quamuis celum sit nobilius corpus & perfectius secundum quid.

¶ Tertia sententia dicit, quod viuientia sunt nobiliora non viuentibus quantum ad gradum essendi, nam habent nobiliorem essendi gradum, scilicet vitæ. Ceterum celum excedit ipsa viuientia, quantum ad modum, habet enim nobiliorem essendi modum.

¶ Pro decisione huius difficultatis sit prima conclusio. Probabile est celum perfectius esse omnibus viuentibus præter hominem. Hanc conclusionem post Marfilium vbi supra, docuerunt ex nostris sapientissimi Magistri Victoria & Cano super hunc articulum, & probatur argumentis factis à principio.

¶ In cuius conclusionis expositionem, nota ex D. Tho. infra q. 5. ar. 1. ad 1. quòd licet ens, & bonum idem sint, aliunde tamen sumitur ratio entis, & aliunde ratio boni, seu perfecti: nam ratio entis simpliciter sumitur ab esse substantiali, ratio autem boni & perfecti sumitur ex superadditis accidentibus. Sic ergo quamuis esse substantiale cuiuslibet viuentis, sit nobilius cælo: quia tamen cælum vendicat sibi perfectiora accidentia omnibus viuentibus præter hominem, potest dici simpliciter perfectius.

A ¶ Secunda conclusio. Multo probabilius est, quodcunque viuens esse simpliciter perfectius cælo, siue quolibet non viuente. Hanc sententiam docet hic Caietan. & Ferr. 1. contra gentes, capitulo 20. cum Diuo Thom: ibidem in sexta ratione, vbi dicit Diu Tho m. quolibet corpore non viuente viuens esse nobilius: & in hac parte infra quæstione 70. articulo 3. ad secundum dicit, quòd nihil prohibet ali-

B quid esse nobilius simpliciter, & ignobilius quantum ad aliquid. Forma igitur celestis corporis, & si non sit simpliciter perfectior, quàm anima viuentis, erit tamen nobilior quantum ad rationem formæ: quia complet totaliter suam materiam. Censet igitur D. Thom. formam viuentis simpliciter esse nobiliorem forma cæli. Idem docet quæstione 6. de potentia ar. 6. ad 13.

C ¶ Item probatur conclusio ratione. Forma cuiuscunque viuentis dat perfectiorem essendi gradum, quàm forma cæli, ergo est simpliciter perfectior. Antecedens probatur. Nam forma viuentis dat gradum vitæ, quem non dat forma cæli. Consequentia verò probatur. Nam illa est perfectior forma, quæ dat perfectius esse contrahens ipsum esse abstractiori modo.

¶ In cuius maiorem explicationem, nota hic cum Caietano, quòd gradus vitæ in vniuerso superior est, quàm gradus naturæ, secundum quòd natura distinguitur contra animam. Sicut enim inter elementa superiorem locum obtinet ignis propter suam perfectionem: ita inter gradus superior est gradus vitæ gradu corporeitatis & ita corporeitas secundum totam latitudinem suam est sub ordine vitæ, tanquam aliquid imperfectius. Quare non secundum quid: sed simpliciter tota latitudo corporis est infra latitudinem vitæ.

E ¶ Secundò probatur conclusio. Quolibet viuens habet operationem excellentiorem, quàm sit operatio cuiuscunque corporis non viuentis, ergo habet perfectius esse. Probatur consequentia. Nam operatio sequitur esse rei: vnumquodque enim operatur in quantum est in actu. Antecedens vero probatur. Nam operatio viuentis qua viuens perficitur est

à principio intrinseco : At non viuientis operatio vel motus est ab extrinseco. Item operatio vitalis est abstractior à materia, quàm operatio quæcunque non viuientis.

¶ Tertiò probatur & confirmatur. Nam Aristotel. in prologo Metaphysicæ hac ratione dixit visionem præstantiorem esse actui audiendi : quia magis abstracta à materia, & non ita pendet ab extrinseca materia : sed actiones viuientis minus pendent à materia, quàm actiones non viuientis, ergo &c.

¶ Et confirmatur ex sententia Diui Augustini libro de vera religione : ubi videtur asserere hanc conclusionem dicens, quòd quælibet substantia viuens præfertur ordine naturæ non viuenti. & primo libro de doctrina christiana capitul. octauo, & libro vndecimo de ciuita. Dei. capitulo 16. distinguit quatuor gradus rerum. Primum earum quæ habent esse naturale non coniunctum vitæ. Secundum viuentium sine sensibus, vt sunt plantæ & sic gradatim vsque ad Angelos, & ait quod præponuntur viuentia non viuentibus.

¶ Tertia conclusio sit. Probabilissimum videtur quod viuentia sint perfectiora non viuentibus quantum ad gradum essendi non tamen quantum ad modum essendi. Hæc conclusio non contradicit præcedenti : sed potest cum illa sustineri. Pro cuius expositione, nota quòd vna res potest esse perfectior, quam alia secundum substantiam, & non quantum ad modum. verbi gratia, Theologia in nobis viatoribus perfectior scientia est, quam mathematica, quoniam habet perfectius obiectum, cæterum quantum ad modum excedunt scientiæ mathematicæ : quia procedunt per media euidencia, Theologia verò in hac vita procedit obscure. Sic in proposito esse, quod coniungitur vitæ, superius est & perfectius quam esse corporeum. Cæterum aliquod esse corporeum non viuientis, quale reperitur in cælo, perfectiorem habet quendam essendi modum : Quia inamissibiliter & incorruptibiliter habet esse cælum : viuentia vero corporea defectibiliter

A & corruptibiliter esse participant.

¶ Nota secundò, quòd cum gradus essendi sit esse, viuere, sentire, intelligere : modi verò essendi sint, possibile, necessarium, corruptibile, incorruptibile, actus, potentia, effectus, causa, &cætera. Cælum & viuentia habent se, sicut excedens & excessum in ratione perfecti. Nam viuens superat corpora cælestia in gradu essendi : exceditur verò ab illis in essendi modo : quia habet esse incorruptibile, & est causa horum inferiorum. Hæc conclusio sic explicata videtur expressa Diui Thomæ infra quæstione 70. artic. 3. ad secundum.

¶ Ad argumenta in contrarium respondetur. Ad primum dicitur non solum non esse absurdum formicas, & alia ignobilissima animantia, perfectiora dici corporibus cælestibus : sed est valde consonum rationi & regulis optimæ philosophiæ, vt constat ex his quæ diximus in 2. & 3. conclusione.

¶ Ad Aristotelem verò respondetur, quod in illis locis nihil aliud intendit docere, nisi quod corpora cælestia habent perfectiorem essendi modum, vt nos explicuimus in tertia conclusione.

¶ Ad secundum argumentum respondetur negando antecedens : nam cum gradus vitæ perfectior sit, ita etiam dispositiones consequentes, seu concomitantes illum gradum sunt perfectiores. Item etiam formæ viuentium habent potentias vitales, tanquam dispositiones, quæ potentia perfectiores sunt alijs qualitatibus corporum. Et demum respondetur, hoc argumentum si quid valeret, probaret etiam, quòd cælum esset perfectius quam homo, quod tamen non admittunt sectatores oppositæ sententiæ, quos retulimus in prima conclusione. Et eodem modo respondetur ad confirmationem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur ex doctrina Diui Thomæ, infra quæstione septuagesima, articulo tertio, ad tertium, quod corpora cælestia si secundum se considerentur, & non vt includunt intelligentias motrices, non sunt causa principalis viuentium, quæ generantur in his inferioribus : sed solum sunt causa

instrumentalis, quæ operatur in virtute principalis agentis, scilicet intelligentiæ, quæ cum sit substantia viuens, potest causare vitam in his inferioribus. Idem dicit Diuus Thomas, de potentia quæstione tertia, articulo 11. ad 13. & 14. Vbi dicit quod corpus cœleste quamuis non sit viuens, agit tamen in virtute substantiæ viuentis. Virtus verò substantiæ spiritualis mouentis recipitur in corpore cœlesti per modum cuiusdam intentionis, & non sicut forma habens esse completum in natura: sicut virtus artis dicitur esse in instrumēto artificis per modum transeuntis. Et per hoc respondetur ad primam & secundam confirmationem.

¶ Sed vt magis satisfiat secundæ confirmationi & obiectioni, quæ poterat formari ex D. Thom. infra quæstione 115. artic. 3. ad tertium. vbi docet quod corpora cœlestia continent in sua vniuersali virtute, quicquid in his inferioribus generatur: Nota quod aliquando consideratur cœlum non vt includit intelligentiam mouentem: & hoc modo accipimus, cum dicitur concurrere instrumentaliter ad generationem viuentium. Aliqn̄ vero consideratur simul cum intelligentia mouente, in quo sensu accipiendum est, quando philosophi dicunt corpora cœlestia esse causas vniuersales eorū, quæ sunt in his inferioribus: tunc enim nō considerantur cœlum & intelligentia quasi duæ causæ distinctæ: sed vtrumque simul tanquam vna totalis & integra & vniuersalis causa, quæ secundum hanc considerationem, tanquā causa æquiuoca horum inferiorum continet altiori modo perfectiones inuentas in ipsis.

¶ Ad quartum respondetur, quod ideo scriptura diuina magis commendat Dei sapientiam in corporibus cœlestibus, quā in his inferioribus: quia secundum modum essendi incorruptibile, & perpetuum, magis appropinquant ad Deum.

¶ Ad quintum respondetur viuentia non dici nobiliora corporibus cœlestibus eo tantum modo, quo iustitia dicitur simpliciter perfectior, quā fortitudo: sed quoniam gradus viuentis secundum totam suam latitudinem perfectior

A est gradu naturæ, qui reperitur in cælis.

¶ Ad vltimum argumentum dicitur: primò, quod Diuus Thomas 4. contra gentes non dicit motum cœli solum ordinari ad hominem tanquam ad finem: sed solum dicit, quod ille motus præcipue est propter generationem hominum: nam cetera generabilia & corruptibilia ad hominem ordinantur. Item etiam siquid insinuat aliquando Diuus Thomas de perfectione motus cœli supra viuentia, intelligendus est iuxta tenorem tertiæ conclusionis.

¶ Ad secundum locum D. Th. eodem modo respondetur, & consulto nolumus in præsentī examinare, quis sit finis motus cœli: (cuius disputationis occasionem præbebat ille locus Diui Thomæ) nam hoc alterius loci est: Solum nota pro maiori intelligentia illius loci, & cognitione veritatis: quod perfectius ordinari potest ad id, quod est imperfectius, non quidem sicut medium ad finem: sed tanquam causa ad suum effectum. Quæ admodum docent discipuli Diui Thom. in tertiā parte, quæstione prima, articulo tertio, quod incarnatio Christi ordinata est ad hominum salutem, tanquam causa ad effectum. Imo, quoniam effectus est finis operationis causæ efficientis, optime concedi potest perfectius ordinari ad id, quod est imperfectius, tanquam ad finem proximum. Vnde quamuis finis vltimus debeat esse perfectior quā res ordinata ad illum finem: non tamen hoc exigitur in fine proximo. Dico igitur in proposito, quod si motus cœli consideretur prout procedit ab intelligentia, ordinatur ad omnia viuentia corruptibilia, & præcipue ad hominem tanquam causa ad effectum, & etiam tanquam ad finem proximum: finis autem vltimus & præcipuus illius motus sic considerati est, quod ipsum cœlum reducatur ad actum, in quo maximè Dei similitudinem assequitur in causando: atque ita dicit Diuus Thom. quod cœlum, vt mouetur ab intelligentia in generatione corruptibilium, consequitur suam perfectionem. Et quoniam homo est perfectissimus effectus omnium corruptibilium in productione hominis cōsequit

suam maximam perfectionem. Et hoc totum verum est considerando motum cœli prout ab intelligentia procedit: nam secundum hanc considerationem, cum sit effectus viuentis nobilioris alijs omnibus viuentibus, quę sunt in his inferioribus, perfectior est illis. At verò si motus ille consideretur quatenus procedit ab ipso cœlo, seclusa intelligentia, cum sit aliquid imperfectius viuentibus, ordinatur ad illa tanquam medium ad finē, & hæc doctrina est notanda.

¶ Circa solutionem argumentorū Diui Thomę, specialiter circa solutionem ad primum vide D. Thom. 1. con. gen. c. 89. & 90. & D. August. lib. 1. de Genesi contra Manicheos. c. 8. & 11. & Episto. 17. & lib. de essentia diuinitatis to. 4.

¶ Circa solutionem ad secundum nota, qđ Origenes explicat illud, faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, ita vt quod dicitur ad imaginem, intelligatur in hac vita: quia non cognoscimus Deum perfectē. Quod autem dicitur ad similitudinem, referat ad perfectionē, quam habebimus in patria: quia cum apparuerit similes ei erimus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum in Deo sit compositio formę & materię?

Conclusio est negativa. Quam probat D. Tho. tribus rationibus.

¶ Prima est. Nam Deus est purus actus nihil admittens potentialitatis: Materia autē est quędam potentia, ergo &c.

¶ Secunda. Deus est primum bonum per essentiam & non per participationem, ergo non est compositus ex materia & forma. Probatur consequentia, quia compositum ex materia & forma est bonum & perfectum per suam formam, ergo & per participationem, in quantum scilicet materia participat formam.

¶ Tertia ratio est, Deus est primum agēs, ergo est primò, & per se forma, & consequenter non compositus ex materia & for-

Ama. Consequentia probatur, quia cum vnumquodque agat per suam formam, ita se habet ad esse agens, sicut ad esse formam & conuerso. Et consequenter si Deus est primò, & per se agens, est primò & per se forma.

Circa hunc articulum, vide Sōc. in 12. Metaphysicę quęstione 29. & Caietanū hic, præsertim circa tertiam rationem. In qua notandum est, quòd licet esse calefactiuum, aut frigefactiuum per se primo non sit idem, quòd esse tale secundum se totum (nam ignis per se primo est calefactiuus, & tamen non secundum se totum: sed secundum partem scilicet formam) tamen esse agens per se primo, & esse agens secundum se totum conuertuntur. Ratio huius est: quoniam actio determinata speciei. v.g. calefactio si conuenit alicui agenti per propriam formam, etiam si non competat illi secundum se totum, potest illi conuenire per se primo. ita vt non oporteat quod reducatur ad aliud principium prius, cui secundum se totum competat illa species actionis. Exemplum est in calefactione, quę competit igni secundum vnā partem, scilicet secundum formam, & nihilominus est cui primo conuenit hæc actio. Et si adhuc rationem huius inquiras, ea est, quoniam huiusmodi actiones determinatę speciei non aliter possunt competere agenti, quam ratione formę, cum autem forma sit principium, vnde sumitur determinatio speciei, tum secundum substantiam, tum etiam secundum accidentia, quę consequuntur illā, ad hoc vt eiusmodi actio per se primo cōpetat agenti, non exigitur, quòd competat secundum se totum, sed sufficiet, quòd secundum formam. At verò de actione, vt significatur per hanc vocem actio, abstrahente ab omni specie, & modo actionis; vt per se primò alicui competat, necessum est, quod conueniat ei secundum se totum: quoniam actio vt sic ex eo, quod nullam limitationem importat, necessario reducenda est ad agens, cui primò, & per se, & sine aliqua limitatione conueniat agere, & consequenter non ratione alicuius determinatę partis, atq; adeò secundum se totum.

Dabitur in solutione ad tertium ubi dicitur S. Tho. quod formae quae sunt receptibiles in materia, indiuiduantur per materiam.

¶ Hanc quaestionem libuit disputare in gratiam philosophorum.

¶ Et arguitur primò pro parte negatiua & probò, quod forma sit indiuiduationis principium. Hæc forma prius natura est, quàm hæc materia, & hæc materia prius natura quàm hæc quantitas; ergo principium indiuiduationis huius substantiæ erit hæc forma. Probatur consequentia: nam illud est primum indiuiduationis principium cui primò competit esse hoc, & indiuiduum. Antecedens verò probatur: nam forma dat esse materiæ, ergo prius est.

¶ Confirmatur. Hæc materia est hæc propter hanc formam, ergo prius natura forma est hæc. Similiter accidentia sunt hæc singularia: quia recipiuntur in materia singulari, ergo prius materia est hæc, quàm hæc quantitas. ¶ Confirmatur secundò. Forma determinat materiam quæ de se est indifferens ad multas formas differentes specie, & numero, ergo ipsa materia determinatur, & fit hæc singularis per hanc formam potius, quàm e contra.

¶ Secundò arguitur. Anima rationalis prius natura est quàm sit, & recipiat in materia signata, ergo non indiuiduatur per illam. Antecedens probatur, nam anima rationalis prius natura habet esse quàm totum compositum, & quàm ipsa materia. Vnde non educitur de potentia materiæ. Et communiter dicitur, quod inter formas naturales hoc differt inter rationales, & alias: quod compositum ex alijs prius habet esse quàm ipsa forma. At verò rationalis anima prius habet esse quàm compositum ex illa. Imò ipsa communicat esse toti composito. Et quando separatur à corpore retrahit ad se suum esse. Vide D. Tho. infra. q. 90. art. 2. & Magistrum Soto. 1. lib. Phys. q. 7.

¶ Tertiò arguitur. Forma quæcunque substantialis prius natura vnitur materiæ quàm vniantur accidentia, ergo in illo prior intelligitur compositum substantiale esse hoc, & singulare ante quàm hæc accidentia intelligantur esse hæc. Consequentia videtur nota, & antecedens probatur, nam

A forma substantialis vnitur materiæ nudæ: aliàs generatio substantialis non esset generatio simpliciter; vt docet Arist. 5. Phys. tex. 7.

¶ Quartò arguitur probando, quod materia, quæ est altera pars compositi, sit indiuiduationis principium absque respectu ad accidentia. Nam materia ratione causæ materialis prius natura est hæc, quàm forma, & quàm accidentia, ergo non habet quod sit hæc ab istis: & consequenter ipsa erit composito principium indiuiduationis. Consequentia videtur nota. Antecedens probatur: nam causa prius natura est quàm effectus, materia verò est causa materialis formæ, & compositi. Confirmatur primò. Materia in illo priori naturæ, scilicet in genere causæ materialis, intelligitur hæc antequàm intelligatur forma, & compositum & accidentia, ergo est hæc per se ipsam, ac subinde principium indiuiduationis compositi. Confirmatur secundò. Forma de se est illimitata, & infinita, ergo limitatur, & indiuiduatur per materiam.

¶ Arguitur quintò. Nam si indiuiduatio esset per materiam signatam hac quantitate, sequeretur, quod in illo priori naturæ, quo materia prius respicit formam quàm quantitatem, nec materia nec forma sit hæc singularis; sed quod utraq; sit quid commune, quod tamen est impossibile, cum materia, & forma communis in solo intellectu reperiantur. Sequela autem probatur. Nam antequàm intelligamus ordinem ad quantitatem; nullum erit indiuiduationis principium, ergo omnia sunt vniuersalia & communia. Confirmatur primò, nam vt supra diximus ex mente Aristotelis, & docet D. Tho. infra q. 76. ar. 6. forma immediate vnitur materiæ quantum ad primum gradum quem illi confert, qui est esse substantiale, adeò vt nulla dispositio præcedat formam in materia etiam in genere causæ materialis, quatenus forma dat illum gradum essendi substantialiter materiæ, ergo tunc materia & forma quatenus vniuntur in illo gradu sunt aliquid commune, cum ibi nulla intelligatur quantitas.

¶ Confirmatur secundò. Materia prius natura respicit formam substantialem, quæ est terminus primarius ipsius: quàm ipsam quantitatem, quæ est secundarius termi-

nus, ergo prius habet à forma substantiali quod sit hæc, quàm ab ipsa quantitate, quæ postea consequitur formam in materia. Antecedens probatur: nam vnūquodque prius respicit id quod est sui generis.

¶ Arguitur sexto. Quamuis materia haberet à quantitate, quod sit hæc in genere causæ materialis: tamen in genere causæ formalis prius natura habet quod sit hæc à forma substantiali, quàm à quantitate. ergo quæ ratione dicitur quantitatem esse primam radicem, & principium indiuiduationis: eadem, & multo maiori poterit cōcedi de forma substantiali: nam de illa in genere causæ materialis: de hac verò in genere causæ formalis, quæ præstantior est potest verificari. Cōfirmatur. Quantitas pro cedit à forma, & non à materia, ergo potius dicendum est, quod forma ratione quantitatis quam causat, est indiuiduationis principium. Antecedens probatur ex doctrina Arist. 1. Phys. c. 4. & adducitur à D. Tho. infra. q. 7. ar. 3. Nam omnis forma naturalis determinat sibi certa accidentia: quorum vnum est quantitas.

¶ Confirmatur secundò. Actus & potentia mutuo se determinant, ergo sicut conceditur, quod materia determinat formam in genere causæ materialis, ita concedendum est, quod forma determinat materiam in genere causæ formalis, atque adeò sicut materia est indiuiduationis principium, ita & forma.

¶ Arguitur septimò. Alia est vnitas de prædicamento substantiæ & alia de prædicamento quantitatis, quæ est principium numeri, ergo sicut res est vna vnitate quantitativa per quantitatem, sic etiam erit vna vnitate substantiali per suam substantiam, ergo esse indiuiduum quod pertinet ad hanc vnitatē, reducendum est tanquàm in principium in substantijs materialibus ad suam propriam substantiam. Ita vt querēti quare Petrus sit hic homo singularis, respondendum sit, quia habet hanc singularem substantiam. Confirmatur, Petrus essentia liter est hæc substantia singularis, posita directè in prædicamento substantiæ, ergo non constituitur in illo esse per aliquid alterius prædicamenti, cum constitutum alicuius substantiæ necessario debeat esse substantia, ergo non constituitur per quā-

titatem, atque adeò materia signata quantitate non erit indiuiduationis principium. Confirmatur secundò. Si Deus per suam omnipotentiam auferat à Petro omnia accidentia, adhuc Petrus permanebit indiuiduus, & singularis, ergo nullum accidēs habet, quod sit principium indiuiduationis Petri. Antecedens probatur. Nam permanebit tunc Petrus substantia, non communis, ergo singularis. Sed qui plura vult videre argumenta pro hac parte, videat Cai. de ente. & essent. c. 2. q. 5. & Iauelū. 5. Metaph. q. 15. & Soncin. 7. Metaph. à. q. 31. vsq; ad 34. inclusiue.

¶ In hac questione non multum immorabimur, est enim philosophica, & à nobis vberime pertractanda super lib. Arist. de generatione & corrupt. quæ commentaria iam iam paramus in lucem edere.

¶ Pro solutione igitur not. breuissime de hac re varias fuisse sententias. Prima fuit Scoti. in. 1. d. 3. q. 6. quod indiuiduationis principium est ratio singularitatis per quam res materialis habet, quod sit hæc, & singularis, quam vocat hæc cecitatem.

¶ Hæc tamen sententia deficit, quoniā licet fateatur modum siue rationem, quæ natura re vera est formaliter indiuidua, in quo non differt à sententia D. Tho. non tamen explicat principium, & radicem unde sumatur hæc ratio singularitatis, quod tamen inquirimus.

¶ Alia sententia fuit Durandi ibidem. q. 2. vbi duo dicit. Primum, quod vnaquæque res indiuiduatur ex duplici principio, scilicet intrinseco, & extrinseco. Dicit secundò, quod principium intrinsecum indiuiduationis est essentia ipsius rei singularis, extrinsecum verò est causa efficiens à qua producitur. Vnde si quis interroget Durandum, quare Petrus est hic homo? Respondit, quia habet hanc numero essentiam videlicet hanc materiam, & hanc formam: & etiam quia genitus est ab his parentibus & non ab alijs.

¶ Sed hæc sententia, quamuis appareat clarissima, non tamen attingit punctum difficultatis. Nam quod attinet ad causam efficientem est penitus quid extrinsecum, de quo hic non inquirimus. Nam si de hoc esset sermo, verum dicit Durandus. q. agens est principium indiuiduationis. Sed inquirimus

rimus de intrinseco principio: unde non sufficienter respondetur quod est hæc numero essentia. Hoc est enim quod versatur in disputatione. Unde habet hæc essentia, quod sit hæc numero.

¶ Tertia sententia est quorundam discipulorum D. Thom. doctissimorum huius temporis, qui conuicti argumentis factis, dicunt principium indiuiduationis, nec esse quantitatem nec materiam quantitate signatam. Sed tamen quoad nos explicatur facilius distinctio singularis vnius indiuidui ab alio per materiam signatam quantitate: quia videlicet Petrus habet aliam materiam cum alia quantitate, quam Paulus. Dicunt tamen, duo esse principia essentialia indiuiduationis, scilicet hanc materiam, & hanc formam. Quod si queras, unde hæc forma est hæc? Respondent, ab hac materia. Et si rursus quæras hæc, materia, unde habet, quod sit hæc? Respondent ab hac forma, neque hunc circulum reputant viciosum, quia procedit in diuersis generibus causarum. Materia enim indiuiduatur per formam in genere causæ formalis: & forma indiuiduatur per materiam in genere causæ materialis. Huic sententiæ videtur quibusdam conformari Caiet. infra q. 29. art. 1. Sed certè hæc sententia contraria videtur D. Tho. & Arist. Nam Philosophus in vniuersum docet indiuiduationis principium non esse reducendum ad formam, sed ad materiam signatam quantitate, vt patet 3. Metaph. tex. 11. & clariùs libro 5. tex. 12. & libro 12. tex. 5. & 49.

¶ Pro decisione veritatis sit prima conclusio certa secundum mentem D. Tho. Primum indiuiduationis principium est materia signata: ita docet D. Tho. ubicūque loquitur de hac re, hic ad tertium. Et in opusculo de ente & essentia. c. 2. & opusculum 29. & opusculum 70. q. 4. ar. 2. & 1. cōtragen. c. 21. & breuiter probatur. Distinctio numerica non sumitur à forma, nec à toto composito: ergo à materia. Minor nota est. Maior probatur. Nam distinctio numeralis est materialis, ergo non est à forma. Item etiam, nam forma est principium distinctionis specificæ, ergo non numericæ. Præterea nam illud est principium intrinsecum indiuiduationis, cui primò repugnat communicari pluribus, sicut vniuersale communicatur

A particularibus: sed materia signata est, cui primò hoc repugnat, ergo, &c. Maior notè minor probatur: illud competit primò materiæ signatæ, quod secluso quocunque alio sibi conuenit, & ipsa seclusa nulli alteri conuenit, vt patet ex. 1. Post. text. 14. Sed non communicari pluribus, vt vniuersale particulari, secluso quocunque alio existente in substantia sensibili, conuenit materiæ signatæ: nam ipsa non potest intelligi communibilis. Rursus ipsa seclusa, Petrus non remanet hic homo, nec forma Petri remanet hæc forma singularis, ergo principium singularitatis est materia signata.

¶ Punctum ergo difficultatis inter Thomistas stat in hoc, quid sit intelligendum per materiam signatam. Nam in hoc inter Thomistas sunt tot sententiæ quot capita: quibusdam dicentibus materiam signatam esse materiam cum quantitate actuali: alijs verò, quod est materia capax huius quantitatis: Alijs etiam asserentibus, materiam signatam neque hoc neque illud esse, sed esse materiam vt principium, radicem, & causam huius quantitatis.

¶ Sit igitur secunda conclusio. Probabilis est illa sententia, quæ asserit, quod materia signata sit materia. i. secundum, quod est fundamentum, & radix huius quantitatis, & non alterius. Hanc sententiam tenet Caietan. loco supra citato: sed ante quam probetur explicandum est, in quo differat hæc sententia ab alia sententia Caiet. in quo est tota difficultas.

¶ Ad cuius expositionem, nota primò, quod sicut subiectum respectu propriarum passionum habet duplicem rationem, altera ratio est potètiæ receptiue, nam in se recipit proprias passiones, & est illarum subiectum: altera verò ratio est causæ & radicitis: nam essentia est principium & radix passionum: ita materia, quæ est altera pars compositi, habet duplicem rationem, vt docet Sone. 8. Metha. q. 7. in corpore, & ad primum & secundum. Nam materia est ratio recipiendi quantitatem, & est veluti radix & principium illius: sicut forma est id, ratione cuius consequitur aliqua accidentia in subiecto.

¶ Nota 2. quod in primo instanti generationis, cum ignis. v. g. generat ignem, prius disponit materiam virtute, cuius dispositionis

positionis appropriat illam ad hanc quantitatem, ita ut faciat illam capacem huius quantitatis, & non alterius: item etiam determinat illam, ut sit radix & principium, unde consequatur in composito hæc quantitas, & non alia.

¶ Docet igitur Caiet. & hæc nostra conclusio, quod materia prima secundum hanc ultimam considerationem, scilicet, quatenus est radix & principium huius quantitatis, & non secundum priorem considerationem, scilicet, quatenus est capax, vel in potentia ad hanc quantitatem, est materia signata. Ratio præcipua huius conclusionis est quam affert Caiet. in præsentis, & docet Sonc. ubi supra. Nam materia secundum quod est capax & in potentia ad recipiendam hanc quantitatem, pertinet ad genus quantitatis: nam actus & potentia sunt in eodem genere, ergo non potest esse principium intrinsecum constitutum huius substantiæ singularis. Item etiam, nam distinctio numerica, qua substantialiter distinguitur Petrus à Paulo, non est quantitativa distinctio, sed fundamentum quantitativæ distinctionis, cum principium constitutum huius hominis, & distinctivum eius ab altero sit radix & fundamentum quantitatis huius, ergo principium intrinsecum individuationis est materia, ut radix & fundamentum quantitatis.

¶ Tertia conclusio. Probabilior nobis est, & magis ad mentem Aristot. & Divi Thomæ sententia, quam tenuit Caiet. in de ente & essentia supra, quod materia signata est materia prima, non actu habens quantitatem, sed capax huius quantitatis, & non alterius.

¶ Ad intelligentiam huius conclusionis & veritatis nota, quod iuxta hanc doctrinam tota individuatō reducitur ad materiam, non ut est causa in sua virtute præhabens quantitatem, sed ut est potentia receptiva quantitatis, & cum ratio potentiæ passivæ tandem reducatur ad proprium actum, consequens est, ut individuatō & distinctio numeralis reducatur, & resoluatur in quantitatem, prout est actus illius potentiæ: & maxime secundum nostrum modum intelligendi, qui vix aliter possumus distinguere materiam, nisi per certam quantitatem. Vide D. Thom. 3. p. q. 77. arti. 2. ubi

A dicit quantitatem esse individuationis principium: quia, scilicet, est id, per quod una materia divisa est ab alia. Vide infra q. 76. ar. 2. ad secundum. & ibidem Caiet. & 2. contra gent. c. 73. ratione. 4. Itaque quemadmodum scientiæ distinguuntur per obiecta, non quod ipsa obiecta extrinseca sint differentiæ scientiarum, sed distinguuntur per ordinem & habitudinem ad ipsa obiecta: sic etiam principium individuationis est materia cum ordine & habitudine ad hanc quantitatem. Quantitas vero se ipsa est indivisa in se, & divisa à quocunque alio. Unde sicut principium, quod duæ naturæ distinguuntur specie, est differentia essentialis: ipsa vero differentia se ipsa distinguuntur ab alia: sic etiam principium distinctionis numericæ est materia signata quantitate, quantitas vero se ipsa distincta est ab altera quantitate.

C ¶ Iam ad argumenta respondendum est.

¶ Ad primum transeat antecedens, & negatur consequens. sicut enim forma prior est quam materia in genere causæ formalis, sic & materia est prior quam forma in genere causæ materialis, cum causæ sint sibi inuicem causæ: tamen in illo priori naturæ in quo intelligitur forma, præintelligitur materia in alio genere causæ, scilicet materialis, non quidem cum actuali quantitate, sed cum ordine & capacitate huius quantitatis, ad quam disposita est ex actione agentis naturalis. Unde dico, quod in illo priori, in quo forma intelligitur hæc, præintelligitur materia in genere causæ materialis, ut capax huius quantitatis. Istæ autem prioritates non sunt prioritates temporum, sed causalitatis: & ideo argumenta, quæ innuntantur illis tam hic, quam in alijs locis, ut plurimum sunt sophistica. Ad confirmationem respondetur, quod licet forma determinet materiam formaliter, tamen materia signata quantitate determinat formam materialiter, & cum hic loquamur de distinctione materiali, ad materiam reducenda est tanquam ad principium.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, concedo antecedens, & nego consequentiam. Nam in illo priori intelligitur anima rationalis cum ordine ad

ad materiam signatam quantitate, & ita intelligitur hæc propter illum ordinem. Est exemplum de animabus separatis, quæ intelliguntur indiuiduæ propter ordinem transcendentalem, quem dicunt ad propria corpora.

¶ Ad tertium respondetur, concedo antecedens, & distinguo consequens, intelligitur hoc compositum substantiale antequam sint actualiter hæc accidentia, concedo, ante ordinem verò & capacitatem huius accidentis, quod est quantitas, nego. Nam ille ordo implicitus & virtualis materiae ad istam quantitatem est principium, quo hoc compositum est hoc.

¶ Ad quartum respondetur, quod materia in illo priori, in quo præcedit formam, habet, quod sit hæc & singularis per ordinem transcendentalem, quem dicit virtute dispositionum præcedentium ad hanc quantitatem. Eodem modo respondetur ad primam confirmationem. Ad secundam respondetur, quod forma, quæ de se est illimitata, limitatur, & indiuiduatur per materiam, non quo modo libet, sed quantitate signatam.

¶ Ad quintum respondetur, negatur seq. Nam, ut diximus, causæ sunt sibi inuicem causæ: & ita forma secundum quod formaliter dat esse materiae, præsupponit eandem materiam cum capacitate huius quantitatis. Nam cum quantitas sit dispositio necessaria ad formam, præintelligitur saltem capacitas illius ex parte materiae in genere causæ materialis. Ad primam confirmationem respondetur, quod licet respectu illius primi gradus essendi substantialiter, quem materia recipit à forma substantiali, nulla intelligatur dispositio intrinseca in materia: præsupponitur tamen necessario dispositio quædam extrinseca alterationis, vel huiusmodi, per quam materia fuit determinata ab agente naturali ad hanc quantitatem numero, & non ad aliam. Ad secundam confirmationem respondetur, distinguo antecedens. Nam in genere causæ materialis materia prius respicit quantitatem, quam hanc formam substantialem: eo quod quantitas est propria dispositio ad ipsam formam singularem.

¶ Ad sextum respondetur, nego consequens. Cuius ratio est multiplex. Prima. Nam constitutio & distinctio, de qua hic loqui-

A mur, est numerica & materialis. Vnde reducenda est ad materiam & quantitatem, tanquam ad principium. Secunda ratio est, quia licet quantitas esset effectus formæ & non materiae: tamen per prius respicit materiam tanquam primum subiectum, cuius una pars distinguitur ab alia per ipsam quantitatem. Et per hoc respondetur ad primam confirmationem. Tertia ratio est, quia quantitas quatenus est indiuiduationis principium, non consideratur ut effectus formæ: nam hoc modo est aliquid posterius. Sed cum quantitas asseritur prima radix indiuiduationis, consideratur tanquam causa tenens se ex parte materiae ut dispositiua ad formam. Absolute tamen nullum est inconueniens concedere, tantam quantitatem esse effectum formæ. Iuxta quod intelligitur dictum Arist. & D. Tho. adductum in prima confirmatione. Ad secundam confirmationem respondetur, quod licet actus, & potentia mutuo se determinent, non tamen eodem modo. Nam actus determinat potentiam quoad speciem, potentia verò actum quantum ad indiuiduum.

¶ Ad septimum respondetur, concedo antecedens, & ad consequens dicitur, quod substantia singularis est una indiuidualiter per aliquid substantiale. Nec nos dicimus principium intrinsecum constitutum in diuidui esse quantitatem, hoc enim chimericum est: sed est materia ipsa huius quantitatis capax, ut sæpè dictum est. Quod autem non sit reducenda indiuiduatio ad hanc substantiam singularem, ut dicebat Durand. supra probatum est cum eius sententiam retulimus. Ad primam confirmationem respondetur, concedo antecedens, & primam consequens. Ad alias verò consequentias dicitur, quod materia signata quantitate eo modo quo explicata est, non est aliquid de prædicamento accidentis, sed de genere substantiæ. Et ad rationem, quæ contra hoc formari solet ex Caiet. scilicet, actus & potentia sunt in eodem genere, ergo materia ut capax siue potens recipere quantitatem, & quantitas, quam respicit ut actum, sunt in eodem genere, scilicet, quantitatis. Respondetur omisssis multis explicationibus illius maximæ, quod actus primus, ad quem ordinatur potentia, & potentia ipsa debet esse in eodem prædicamento, at verò hoc

non requiritur respectu actus secundarij: actus autem materiæ primarius est forma substantialis, quantitas verò secundarius. Ad secundam confirmationem respondetur, quod admissio illo miraculo adhuc in materia Petri, permaneret ordo ad talem quantitatem, per quem ordinem constituitur materia signata. Nec ille ordo potest auferri nisi destruatür indiuiduum. Exemplum est in essentia hominis, à quo licet Deus auferat potentiam risuam, in ipsa tamen essentia permanet, quòd sit radix atq; etiam capax risibilitatis. Et hæc factis sint de hac quæstione.

ARTICVLVS. III.

¶ Vtrum sit idem Deus quod sua essentia, vel natura.

Prima conclusio. In rebus compositis ex materia, & forma necesse est, quòd natura, & suppositum differant. Ratio est, quia natura solum comprehendit ea quæ cadunt in diffinitione speciei: suppositum verò includit materiam indiuidualem, & has carnes, & hæc ossa cum accidentibus designantibus hæc materiam.

¶ Secunda conclusio. In substantijs separatis à materia non differt suppositum, & natura. Ratio est, quia formæ subsistentes per se indiuiduantur.

¶ Tertia conclusio principalis. Deus est idem, quod sua essentia seu natura. Ratio est, quia Deus non est compositus ex materia, & forma, ergo est sua deitas, & sua vita &c.

In hoc articulo sunt tres difficultates præcipuæ iuxta numerum, & ordinem harum trium conclusionum. Prima. Vtrum in substantijs materialibus suppositum realiter distinguatur à natura?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua ex Arist. 7. Meth. tex. 2. i. ubi dicit, quòd in omnibus substantijs quod quid est, est idè cū eo, quod est. Et tex. 20. idem docēs solum excipit ab hac vniuersali ea, quæ sunt vnum per accidens. Cōfirmatur. Nā D. Tho. in articulo solum inde probat suppositum, & naturam differre in rebus ma-

Aterialibus realiter, quia suppositum includit conditiones indiuiduantes, siue materiales, quas non includit natura. Tunc sic arguitur. Conditiones materiales non sunt de ratione suppositi, sed accidunt illi, & adueniunt supposito iam constituto, ergo ex his non colligitur distinctio realis eius à natura. Antecedens probatur. Nam suppositum est prima substantia quæ iuxta sententiam Arist. in prædicamento substantiæ est propriissimè, & maximè substantia, ergo non constituitur in esse suppositi per conditiones accidentales designantes hæc materiam, vt dicit D. Tho. in articulo. Et hæc rationem attulimus in articulo precedenti tanquam demonstrationem, qua probauimus materiam signatam, quæ est indiuiduationis principium, non importare materiam cum actuali quantitate. Confirmatur secundo. Nam si suppositum includeret accidentia materialia, esset ens per accidens: ex substantia enim & accidenti non fit vnum per se, vt sæpe docet Arist. Et etiam quia si Deus per miraculum separaret à Petro omnia accidentia, adhuc permaneret idem numero.

¶ Secundo principaliter arguitur. Conditiones indiuiduæ materiales per se primò pertinent ad naturam singularem; ita quòd hæc humanitas prius natura includat omnes illas conditiones quàm hic homo, ergo suppositum, & natura non differunt realiter. Consequentia nota est stando in ratione D. Thomæ, & probatur antecedens. Prius natura hæc humanitas est singularis, quàm hic homo sit constitutus in esse singulari huius hominis: probatur, nam propterea hoc indiuiduum, scilicet Petrus, est hic homo, quia habet hanc singularem & essentialem naturam, scilicet hanc humanitatem, ergo prius intelligitur, quòd natura sit singularis. Et confirmatur. Nam verbum diuinum assumpsit hanc humanitatem singularem, & non assumpsit suppositum, ergo natura humana prius intelligitur singularis, quàm intelligatur in supposito, alias assumi nō posset singularis natura, quin assumeretur suppositum.

¶ Tertiò arguitur. Ratio indiuidui præsupponitur ad rationem suppositi, ergo per prius competit naturæ, quàm supposito, & consequenter ratio cui innititur. D. Tho. in art.

in art. nulla est. Consequentia probatur. Nam omnis illa conditio, quæ antecedit rationem suppositi, tenet se ex parte naturæ. Antecedens verò probatur. Ratio suppositi est quòd sit per se subsistens inde pèdens à quocunq; alio supposito, per quòd subsistat: sed ratio indiuidui est, quòd sit indiuiduum in se, id est, vnum quid simpliciter, & quòd non possit diuidi in plura inferiora. Sed hæc secunda ratio præsupponitur ad primam. Prius est enim, quòd res aliqua sit vna in se & indiuidua, quam quòd subsistat independentè ab omni alio, ergo ratio singularitatis prius competit naturæ.

¶ Dices fortè, quòd D. Thom. in hoc articulo non dicit, indiuiduum materiale realiter differre à natura singulari: sed solum dicit, quòd realiter differt à natura specifica: nam loquitur de natura definibili dicēs, quòd natura comprehendit ea tantū, quæ cadunt in definitione speciei, sicut humanitas.

¶ Contra est argumentum. Sequitur, q̄ Diuus Thomas diminutè loquutus est: siquidem non satis distinguit materiale suppositum à supposito diuino. Nam hoc est peculiare diuino supposito, quòd sit idem cum sua singularissima natura. Item etiam diminutè loquitur in eo quòd distinguēs suppositum singulare à natura specifica non comparat illud ad naturam singularem.

¶ Quartò arguitur. Sequitur ex hac sententia Diui Thomæ, quòd hæc propositio sit falsa, homo est humanitas, consequēs est falsum, ergo. Probatur sequela. Nam eorum, quæ realiter distinguuntur, vnum non prædicatur de altero. Minor verò probatur. Nam hæc propositio est vera in diuinis, Deus est deitas: & in rebus creatis, hæc est vera, ens creatum est entitas, ergo & hæc erit vera, homo est humanitas.

¶ Quintò. Suppositum non includit aliquid reale, quod non includat naturam, ergo non differunt realiter. Consequentia est nota, & antecedens probatur. Nam aliàs hæc esset falsa, homo est res quæ est humanitas, quam tamen concedunt omnes Metaphysici. Probatur, quia hæc est falsa, homo est res quæ est mate-

ria prima: homo est res, quæ est anima: quia homo includit præter materiā ipsam formam, & præter animam corpus, ergo si suppositum supra naturam addit aliquid reale, illa propositio pariter erit falsa.

¶ Vltimò arguitur. Si suppositum differt à natura realiter, ergo & personalitas distinguitur realiter à natura, & existentia. Et tunc rursus sequitur, quòd in rebus materialibus sit triplex compositio, scilicet, ex materia & forma, ex esse & essentia, & ex natura & personalitate: quod tamen nullus Metaphysicus adhuc dixit.

¶ In contrarium tamen est sententia Diui Thomæ in hoc articulo, quam desumpsit ex Aristotele. 3. de anima. tex. 9. & 7. Metaphys. text. 41. vbi ait: Et quod quid erat esse vnumquodque in quibusdam idem vt in primis substantijs. Omnia autem quæ sunt sicut materia, aut sicut congregata ex materia non sunt idem.

¶ De hac difficultate quàm plures versantur opiniones, quas vide in domino Caietano, in. 2. par. quæst. 4. artic. 2. vbi etiam disputatur de hac materia.

¶ Breuiter ergo pro resolutione notandum primò, quòd suppositum propriè acceptum est substantia completa indiuidua subsistens incommunicabiliter. Dicitur substantia, ad excludendum accidētia.

¶ Completa, excludit partes substantiæ, vt caput, brachia, &c. indiuidua, excludit naturam specificam, non solum significatam in abstracto, vt humanitas, sed etiā in concreto vt homo: loquimur enim hic de supposito singulari. Dicitur autem subsistēs, ad differentiam naturæ substantialis sumptæ in abstracto, quæ non subsistit, sed est id, quo suppositum subsistit. Dicimus incommunicabiliter, vt excludamus Deum

¶ à ratione suppositi: nam hic Deus, vt communicabilis est tribus personis diuinis nō est suppositum. Verum est quòd in præsentia, suppositum substantiale non solum accipitur pro singulari supposito: sed etiā pro significato per terminum communem. v. g. homo. Existimo enim, quòd cum homo importet naturam humanam in supposito, licet per prius importet naturam, tamen reuera significat suppositū in confuso, & in communi. Et hoc probatur, tum ex diffinitione termini commu-

nis tradita à Dialecticis. Et confirmatur. Nam quando homo accipitur personaliter, prædicatur & supponit propriè pro suppositis, ergo significat illa. Secundò probatur. Nam si homo solam naturam significat, & non suppositum, sequitur, quòd hæc sit concedenda, Filius Dei assumpsit hominem, quam tamen omnes Theologi reiiciunt tanquam hæreticam, si in rigore accipitur, vt patet 3. p. q. 4. art. 3. Sequela verò probatur. Nam filius Dei assumpsit naturam humanam, ergo si homo nihil addit supra naturam humanam, bene sequitur, quòd assumpsit hominem.

¶ Nota secundò ex D. Tho. de ente & essentia. c. 3. quòd natura potest dupliciter significari, & per modum partis, vt hac voce, humanitas, & per modum totius, vt significatur per hanc vocem homo. Differunt autem, quòd significata primo modo excludit à sua ratione supposita singularia, vt v. g. Humanitas excludit Petrum & Paulum: nam significat formam qua homo est homo, quòd Petro conuenire non potest. Secundo autem modo significata includit implicitè supposita singularia ipsius naturæ, vt homo. Nam significat habens humanitatem, quòd cuicumque supposito conuenit. Cuicumque enim supposito humanæ naturæ, conuenit qd sit habens humanitatem, non autè qd sit id, quo homo est homo. Vnde fit, qd cum omnia, quæ explicitè importat Petrus, implicitè & incòfuso importet homo, eodem genere distinctionis, quo Petrus differt à natura humana, differt etiam homo. Verum est, quòd Philosophi communiter nomine suppositi solent intelligere singulare suppositum solum. Vbi etiam aduertendum est, quòd licet S. Th. in ijs distinctionibus explicationis gratia soleat attendere admodum significandi terminorum: vtrum significetur natura per modum partis, vel per modum totius, &c. tamè que suo nostra potissimè procedit Physicè & Metaphysicè attendèdo ad naturas rerum, in quibus etià modus significandi fundari solet.

¶ Nota tertio. Distinctionem, qua aliquid distinguitur ab alio, esse multiplicem. Alia est distinctio realis, & alia rationis. Rursus realis, alia inter duas res omnino seu materialiter distinctas, vt inter Petrum

A & Ioannem, quæ dici solet distinctio rei à re: alia verò est formalis, qualis est inter actionem & passionem. Rursus illa quæ est inter duas res, aliquandò est talis, qd versatur inter duo, quorū vnū includit alterum, & addit aliquid reale. Et hæc adhuc est in duplici differentia: nam aliquando aliquid reale intrinsecè clauditur in vno, quòd nō in alio, quomodo totū distinguitur à quacūq; parte seorsum, vt Petrus à sua materia præterquam includit formam, & à sua forma præterquam includit materiam. Aliquando verò id, quòd addit aliquid reale supra aliud, non includit illud intrinsecè, sed extrinsecè tanquam terminum, quem respicit. Sicut disciplinabile vel risibile distinguitur realiter ab homine, quia addit actum disciplinæ, vel risibilitatis, quòd est aliquid extrinsecum ab ipso homine.

¶ His adnotatis vt certa ab incertis separemus, sit prima conclusio.

C Quamuis non sit error in fide aut temerarium dicere, quòd suppositum & natura sola ratione distinguuntur: est tamen multò conformius fidei & veritati, quòd in còpositis ex materia & forma distinguuntur realiter. Prima pars conclusionis prob. Nā veritas fidei, qd Deus assumpsit naturam singularem, & non suppositum, optimè saluatur cum sola distinctione rationis inter naturam & suppositum. Probo. Nam qd vnio sit facta in persona & non in natura, & quòd terminus assumptionis sit persona, sufficienter saluatur per illam distinctionem rationis, ergo & illa veritas Filius Dei assumpsit naturam non suppositum. Secundò prob. Nam sicut in hac positione, persona diuina immediatè assumpsit, & non natura diuina, saluatur veritas per solam distinctionem rationis inter personam & naturam diuinam, sic etiam in hac, natura humana est assumpta & non persona. Secunda verò pars nostræ conclusionis prob. Nā in hac sententia conueniunt ferè omnes sancti doctores dicentes, hoc esse Deo propriū, vt in eo non distinguantur natura & suppositum, deitas & Deus. Istæ autoritates videndæ sunt in Magistro sent. in. 1. d. 8. in vltima parte distinctionis. & dist. 34. Vide etiam Aug. 11. de ciuit. c. 11. & 15. de Trinit. c. 17. & Bernar. super cant. ferm. 80.

Item

Item probatur ratione. Suppositum includit aliquid reale, quod non includit natura, ergo differunt realiter. Consequentia patet ex ijs, quae hic notauimus. Antecedens probatur. Multa praedicata dicuntur de supposito, quae non verè dicuntur de natura nec in particulari sumpta, nec incommuni, scilicet subsistere, recipere accidentia, agere, & pati. Ergo aliquid reale includit suppositum, propter quod omnia haec praedicata conueniunt illi, quod non includit natura. Secundò probatur. Haec est falsa Petrus est haec humanitas vt constat, ergo inter subiectum & praedicatum est distinctio realis. Probatur consequentia, nam sola distinctio rationis non sufficit falsificare propositionem, nisi propter aliquam appellationem interuenientem, at in hac propositione nulla est appellatio, ergo &c. Tertiò secundam fidei doctrinam filius Dei assumpsit naturam humanam, & non assumpsit hominem aut suppositum, ergo realiter distinguuntur. Nam alias si sunt idem, quare assumitur vnum, & non alterum? Confirmatur. Nam vt melius asserantur, & verificentur dogmata Theologorum in materia incarnationis, oportet tateri hanc distinctionem inter naturam & suppositum. Asserunt enim Theologi, q. humanitas in Christo caret personalitate propria, & q. inclinatur in illam, & quod si persona diuina assumeret humanitatem in aliqua persona, corrumpere personalitatem. Quae omnia postulant distinctionem realem inter naturam & suppositum.

¶ Punctus ergo difficultatis huius supposita veritate primae conclusionis consistit in hoc, vt explicetur, quid addit suppositum supra naturam, per quod constituitur in esse suppositi, & à natura distinguitur. De quo Caietanus in 3. part. supra relatis septem opinionibus, quae omnes conueniunt in hoc, quod suppositum nihil posituum intrinsecum addit supra naturam singularem, ipse statuit propriam sententiam, quod suppositum addit supra naturam singularem realitatem quandam posituam distinctam realiter ab ipsa natura singulari, quae est quidam terminus seu complementum naturae: & per hoc constituitur indiuiduum in esse suppositi. Et per hoc complementum inquit natura fit capax existentiae, & sit potens, vt agat, &

A patiatur. Vnde sicut punctus (inquit) se habet ad lineam, quia terminat illam: ita iste modus seu complementum se habet ad naturam, quia reddit illam terminatam & completam.

¶ Secunda sententia est, quod suppositum nihil reale addit supra naturam nisi actum existentiae. Quae opinio potest explicari in duplici sensu. Primus, quod suppositum includat actum existentiae intrinsecè, sicut album albedinem, & hic sensus falsissimus est. Et conuincitur, quia existentia solum est essentialis Deo, cuiusq. verò rei creatae est accidentalis, vt dicitur articulo sequenti, ergo non clauditur intrinsecè in supposito Petri. Et confirmatur. Nam alias haec propositio esset perpetuae veritatis, Petrus existit; nam praedicatum est de intrinseca ratione subiecti, quod tamen absurdum est. Preterea, nam D. Tho. 3. p. q. 17.

C ar. 2. dicit, quod esse pertinet ad personam sicut ad id, quod habet esse, ergo esse existentiae praesupponit suppositum, quod habet esse. Item, nam iste modus loquendi, quod esse existentiae recipitur in supposito frequens est in D. Tho. ergo existentia praesupponit suppositum iam constitutum. Altero modo intelligi potest haec secunda opinio, quod suppositum includat esse existentiae extrinsecè, sicut disciplinabile includit extrinsecè actum disciplinae. Et in hoc sensu haec secunda opinio est Caprin. 3. d. 5. q. 3. videtur tamen manifestè falsa. Primò, nam si existentia pertinet solum extrinsecè ad suppositum, ergo prius natura intelligitur suppositum constitutum in esse suppositi, quam intelligatur habere existentiam. Ergo iam est aliud principium constitutum suppositi intrinsecum. Probatur prima consequentia Existentiam esse actum extrinsecum suppositi nihil aliud esse potest, quam quod ratio suppositi constituatur per ordinem ad existentiam: non tamen quod ipsa formaliter inhaerens illi constituat. Sicut dicebamus articulo praecedenti: quod materia signata constituitur per ordinem ad quantitatem, non tamen quod quantitas formaliter inhaerens reddat eam signatam, ergo prius natura quam intelligatur existentia in supposito, praestelligitur suppositum constitutum intrinsecè in esse suppositi.

K

¶ Secundò

Secundò. Nam ex hac sententiâ sequitur, q^d A
suppositum nihil reale addit intrinsecè su-
pra naturam, ergo est idem realiter cum na-
tura: & tunc redeunt argumenta facta in
probatione primæ conclusionis.

¶ Tertia sententia est media, quam do-
cuit Magister Victoria, & tueretur eam sæ-
pè Magister Soto in Logica & Physica, q^d
natura, & suppositum distinguuntur qui-
dem realiter non sicut res à re, sed sicut res
& modus rei. Vnde videntur fateri: quòd B
suppositum addit supra naturam modum
quendam, actum verò existentia addit ex-
trinsecè.

¶ Sit tamen secunda conclusio. Suppo-
situm in rebus materialibus addit supra na-
turam singularem aliquid reale posituum
intrinsecum ipsi supposito: & constitutiui
illius. Probatur primò ex Arist. 5. Metap.
tex. 15. vbi diuidit substantiam in essentia
& suppositum. Et proportionabiliter in præ
dicamento substantia diuiditur in primam
& secundam, vbi prima substantia dicitur
maximè substantia: sed necessum est con-
stituere aliquid posituum intrinsecum
constitutiui essentia & secundæ substā-
tiæ, ergo pariter etiam assignandum est ali-
quid reale posituum intrinsecum consti-
tuens suppositum, quod est esse per se separa-
tum ab omnibus alijs. Confirmatur. Hæc
nomina, ego, tu, hic homo ex communi D
consensu significant aliquid reale intrinse-
cum primis substantijs, & re vera signifi-
cant suppositum seu personā, ergo &c.
Secundò probatur. Persona diuina consti-
tuitur in esse personæ per aliquid reale po-
situum, ergo & persona creata. Probatur
consequentia. Nam persona vnico conce-
ptu quamuis analogo dicitur de persona
creata & increata. Tertiò probatur. In my-
sterio incarnationis secundum fidem catho-
licam personalitas verbi supplet personali-
tatem humanæ naturæ, ergo personalitas
humana aliquid reale est, quia negatio non
suppletur. Confirmatur. Si Christus dimit-
teret humanitatem, in humanitate illa di-
missa esset alia persona numero à perso-
na verbi propria ipsi humanitati, ergo sine
dubio illa personalitas esset substantia: alio
quin non esset alia. In hac sententia perpe-
tuus est D. Tho. in 3. p. q. 4. ar. 1. ad. 3. vbi
dicit, quòd si persona diuina assumeret na-

turam angeli existentis, destrueretur eius
personalitas. Et in art. secundo, dicit, quòd
si persona præintellexeretur assumptioni,
vel oporteret, quòd corrumpere, & sic
frustra esset assumpta, vel quòd remaneret
post vnionem, & sic essent duæ personæ.
Vide ibidem ad secundum argumentum & q.
17. ar. 2. & maximè ad primum, vbi dicit, q^d
esse consequitur naturā nō sicut habentem
esse, sed qua est aliquid; personā autem si-
ue hypostasim sicut habentem esse. Vide
ibidem. q. 35. ar. 5. & in solutione ad. 5. Et
in hac conclusione præcipue impugnamus
Scotum in 3. d. 1. q. 1. asserentem, supposi-
tum addere supra naturam negationem in-
trinsecam, quòd scilicet non possit ab alio
terminari nec in alio existere.

¶ Tertia conclusio. Hoc constitutiui
suppositi. s. esse per se separatum à cæteris
reductiue pertinet ad prædicamentum sub-
stantia. Itaq; suppositum directè collocatur
in prædicamento substantia: at verò reali-
tas hæc constitutiua suppositi inderectè &
reductiue: sicut differentia hominis non di-
rectè pertinet ad rectam lineam prædica-
menti substantia, sed reductiue. Probatur;
nam constitutiui substantia cum sit de
ratione eius impossibile est, quòd sit acci-
dens, ergo est substantia. Rursus non sub-
stantia posita in recta linea, ergo reductiue
in illo prædicamento. Confirmatur, nam
differentia constituens hominē, & modus
per se constituens substantiam reductiue
sunt in genere substantia, ergo & illud reale
constitutiui suppositi.

¶ Quòd si dicas, quòd Arist. secundo
de anima textu. 2. in diuisione substantia
non meminit istius modi constituentis sup-
positum, sed solum materia, & forma, &
compositi. Respondetur, quòd nomine cō-
positi intellexit naturam cum suo termino
& complemento constituyente suppositum. E
Secundo probatur conclusio. Suppositum
iuxta sententiam Arist. & D. Tho. addit ali-
quid supra naturam: sed illud non est actus
existentia, ergo est hic modus, quem po-
nimus. Probatur consequentia. Quia nihil
aliud fingi potest substantiale, quòd suppo-
situm possit addere supra naturam. Con-
firmatur. Antequam natura intelligat cō-
stituta in supposito intelligitur intermina-
ta & pendens ab alio; in supposito autem
constituta

cōstitutata intelligitur determinata, & omnino independens, ergo suppositum addit supra naturam quendam modum realem quo ipsa terminatur, & completur.

¶ Hinc sequitur, qd hic modus seu cōplementū cōstitutiuū suppositi est terminus purus ac vltimus naturæ substantialis. Explicantur singulæ partes huius corolarij. Dicitur terminus, quoniā natura substantialis quantūlibet intelligatur perfecta, & singularis: tamē si non sit in supposito seu persona: adhuc est terminabilis, vt patet in humanitate Christi, quæ quidē perfectissima est in specie, & rursus singularis, adhuc tamē terminatur actu per verbi personalitatem. Ad eundē modū in suppositis creatis naturæ secundū se, perfectæ sunt in specie, & singulares per principia indiuiduaria, tamē terminantur per proprias rationes suppositorū. Deinde dicitur purus ad excludendū omnē prorsus causalitatem nō modo extrinsecā efficiētis, verū etiam intrinsecā causæ formalis. Itaq; esse terminū purū, est terminare non includendo causalitatem: sicut pūctū in linea dicitur terminus purus illius, ita quod non est illius causa. Verum est tamē, quod hæc ratio terminandi reduci potest ad genus causæ formalis, & sublati in perfectionibus conuenire potest personæ diuinæ. Vide Caiet. 3. p. q. 4. ar. 3. ad fin. Personalitas siquidem non adest naturæ, sicut propria passio, sed sicut perfectio & complementum effectus naturaliter sequitur effectum, cuius est complementū. Natura siquidem vt prior causalitate incompleta est quoad vltimum sui complementum: vt verò personatur vltimum complementum assequitur. Quo fit vt actio, qua producit hic homo, si consideretur vt inchoata nempe deducta vsque ad naturā hanc abstrahendo à personatione, inconsummata est & imperfecta, quoniā nō attingit suum terminum inclusiuē. Tunc autē est perfecta & consummata, quando fit natura personata, quā significat Petrus: tunc enim deducta est vsq; ad terminū inclusiuē. Modus igitur, quo personalitas sequitur naturā vel naturæ principia est, quo terminus actionis & rei factæ naturaliter adest ipsi rei productæ in fine actionis. Dicitur vltimus, quoniā si natura substantialis semel est terminata per talem rationem sup-

positi, non est vltra terminabilis scilicet quantum est ex parte ipsius naturæ, quoniam habet iam suum vltimū complementum, per quod perfectissimè terminata est. Constituto dixi, quantum est ex parte naturæ suæ, quoniam si attendamus potētiam personæ terminantis, fieri potest, vt natura semel terminata per vnā personalitatem, terminetur deinde & successiuē per aliam.

B ¶ Quarta conclusio. Hæc ratio constituens suppositū distinguitur realiter in rebus creatis, tāquā res alia ab actu essendi, siue existentie. Et vocatur à D. Caiet. substantia. Hæc cōclusio est cōtra Capr. in. 3. d. 5. q. 3. qui asserit, qd actus essendi est extrinsecus & extra rationē suppositi. In quo cōsentit illi Caiet. Ceterū dicitur quod ille actus essendi est idē cum personalitate. Est etiā contra quosdā discipulos D. Tho. qui quāuis cōsentiant Caietano in hoc, qd personalitas est de intrinseca ratione personæ: tamē inquit qd illa personalitas est actus essendi. Est etiā contra aliquos aut ores, qui volūt, qd etiam si distinguantur realiter ista duo, distinguuntur tamen sicut res & modus rei, non sicut duæ entitates. Probatur ergo primò ex D. Tho. 3. p. quæstione 17. articul. 2. ad primum, vbi inquit, esse consequitur naturam non sicut habentem esse: personam autem siue hypostasim sicut habentem esse. Vbi Diuus Thomas vult, quod ratio suppositi præcedit actum essendi, & est prior illo, ergo actus essendi non est personalitas. ¶ Secundo. Personalitas seu ratio suppositi est intrinseca omnino personæ seu supposito, & ponitur in eius definitione, at existentia non est de ratione & definitione alicuius rei creatæ, sed est actus primus omnis substantiæ, vt in articulo sequenti latè explicauimus, ergo. Tertiò, actus essendi nō est idē cum ratione cōstitutiuā secundæ substantiæ speciei, aut generis, sed aduenit illi vt actiuans quidditatem constitutā per suā intrinsecā, & formalia intrinseca, quæ omnia se habent, vt potētia respectu actus existentie, ergo formaliter non est idē cū ratione constitutēte quidditatem personæ. Verum est tamē, vt statim dicemus, qd iste actus essendi est actus naturæ & suppositi: sed suppositi est primus & immediatus actus, naturæ verò medius.

Vltimò hæc conclusio probatur omnibus argumētis, quibus probauimus primā sententiam esse falsam.

¶ Quinta conclusio. Probabilissimum est, q̄ suppositū addit intrinsecè supra naturam modū illum realem, quem diximus, per quem intrinsecè cōstituitur in esse suppositi, sed addit etiā actum existentie extrinsecè tamen. Volo dicere in hoc secundo, quod suppositū constituitur in ratione suppositi per ordinē ad existentia tanquā ad proprium actū ipsius suppositi, non tamen includit intrinsecè existentia. Hæc cōclusio probatur primò. Quoniā iuxta istā conclusionem conciliantur grauissimorū doctorum sententia, ergo. Secundò probatur quo ad secundam partē, nam prima iam probata est argumentis factis pro præcedenti cōclusionē. Suppositū definitur quod sit substantia indiuidua subsistēs &c. ergo in ratione suppositi includitur substantia, & ordo ad existentiam. Itaq; suppositū dicitur existens, & subsistens, quia licet non includat actū subsistentia, includit tamen intrinsecè ordinem ad illā. Tertiò, suppositum nihil est aliud quā immediatum, & proprium susceptiuum substantialis existentie iuxta sententiā D. Thomæ 3. p. q. 17. ar. 2. ergo sicut potentia in sua ratione claudit ordinē ad proprium actū, ita suppositum dicit ordinem intrinsecū ad existentia, sicut ad actū sibi proportionatum. Ista sententia videtur esse D. Thomæ quod l. 2. ar. 4. in solutionib⁹ argumētōrū, & ista est ratio, propter quā D. Tho. & alij grauissimi philosophi quā sapius explicant suppositum, per actū existendi: non quod suppositum intrinsecè claudat eiusmodi actū, sed quoniā tota ratio ipsius sumitur per ordinē ad ipsum.

¶ Sed quoniam hæcenus non explicuimus, an ille modus realis, quē addit suppositum supra naturā, distinguatur ab ipsa tanquā res à re, vel solum formaliter.

Sit vltima conclusio. Probabile est illū modū sola ratione formali à natura distinguī, sicut modus rei ab ipsa re vt sessio à sedente, probabilius tamen est, quod ille mod⁹ distinguatur à natura tanquā res à re. Hæc conclusio habet duas partes. Prima pars probatur. Nam videtur colligi ex sententia Arist. & D. Tho. cū dicunt in

A immaterialibus suppositum non distinguitur realiter à natura. Ex quo colligitur argumentū. Suppositū in rebus immaterialibus citra dubiū addit istū modū realē supra naturā, sed si distinguitur iste modus à natura plusquam formaliter non potest saluari in aliquo sensu, quod suppositum non distinguatur à natura realiter. Si tamen dicamus, quod ille modus solum formaliter à natura distinguitur, potest saluari ista sententia D. Tho. quod intelligatur de distinctione reali tanquā res à re, ita vt velit dicere, quod suppositū in rebus materialibus nō distinguitur à natura p̄ aliquid, quod distinguatur à natura tanquā res à re. Secundò, quoniā sapiētissimi Magistri, inter quos est Soto, dicunt, quod suppositū nō distinguitur à natura tanquā res à re, & ita admittunt hanc propositionē, homo est res quæ est humanitas: at si suppositū includit modū, qui tanquā res à re à natura distinguitur, illa propositio est falsa: sicut ista, compositū est res illa, quæ est forma, quoniam in his propositionibus denotatur, q̄ res, quæ est prædicatū, intrinsecè, & realiter est prorsus eadē cū re significata per subiectum. Vltimò. Pluralitas rerū non est admittenda sine grauissima causa. ergo &c.

¶ Secūda pars huius conclusionis est domini Cai. loco citato, quamuis oppositū videatur docere in hoc artic. Et probatur. Nam vix potest intelligi, quo pacto verbū diuinū assumeret humanam naturam & non suppositum; si suppositum non addit aliquid reale supra naturam distinctum tanquā res à re. Nam si humana natura in Christo includit omnem illā entitatē intrinsecā, quam habet humana natura in Petro difficile explicat, quo pacto habeat rationē suppositi in Petro, & nō in Christo, ergo.

E Ex hac secunda parte sequitur, q̄ omnes illæ propositiones, in quibus natura de supposito prædicatur, non solū sunt falsæ in sensu formali, sed & in sensu idētico, si loquamur rigurose p̄pter rationē assignatā. Itaq; hæc prædicatio homo est res, quæ est humanitas, in rigore est falsa. In omni tamē sentētia hæc est falsa Christus est res, quæ est humanitas, quoniā mod⁹ quo cōstituitur suppositum Christi in omni sententia est distinctus tanquā res à re ab ipsa humanitate

manitate: quoniam complementum personale, quo terminatur natura humana in Christo est complementum personale verbi: quod quidem tanquam res à re distinguitur ab ipsa humanitate.

¶ Ad primum argumentum respondetur cum D. Tho. 7. Meta. tex. 21. q. Aristot. ibi loquitur de quidditate rei, ut significatur in concreto, ut quidditas hominis significatur per suam differentiam, scilicet, animal rationale: & quidem quidditas in concreto significata includit implicitè, & in confuso omnia singularia supposita: atque adeò prædicatur de illis. Caterum in præsentia loquimur de quidditate rei secundum se, ut loquitur de illa ipse Arist. 7. Met. tex. 41. secundum quam rationem potius debet significari termino abstracto quam concreto, & si sumatur ita, realiter à supposito distinguitur. Vnde hæc propositio, homo est humanitas, est falsa, eo quod natura & suppositum distinguuntur realiter, sicut includens & inclusum: suppositum enim includit realem modum, quem natura potius excludit, quam includit, ut significatur per nomen abstractum: de quibus propositionibus vide Soto. q. 3. vniuersaliū. Ad confirmationem respondetur, quod citra dubium probat intentum, videlicet, quod accidentia materialia re vera non pertinent intrinsecè ad rationem suppositi materialis. Quo circa Metaphysicè loquendo suppositum non distinguitur à natura per hæc accidentia, sed differt modo iam explicato in conclusionibus. Cum autem Arist. & D. Tho. docent suppositum materiale addere illa accidentia supra naturam, loquuntur physicè.

¶ Pro quo notandum est, quod quauis hæc accidentia per prius pertineant ad naturam quam ad suppositum, eo quod natura sit singularis & indiuidua per ordinem ad ista accidentia (ut articulo præcedenti dictum est) tamen physicè & realiter prius natura inhaerent supposito quam ipsi naturæ: quoniam suppositum est proprium & immediatum subiectum accidentium, & natura non recipit illa nisi mediante supposito: quo circa physicè loquendo suppositum addit hæc accidentia supra naturam: quoniam hæc accidentia prius afficiunt suppositum quam naturam, licet prius respi-

A ciantur à natura tanquam quid extrinsecum, à quo sumitur indiuiduatio naturæ.

¶ Est autem hic notandum, quod licet probabile sit, ut Theologi quidam docent, naturam indiuiduari per ordinem ad suppositum singulare, ita quod humanitas Petri est hæc & singularis, quia dicit ordinem ad hoc suppositum singulare: tamen omnino est improbable asserere, quod indiuiduatio naturæ pendeat ab actuali coniunctione cum supposito singulari. Probat.

B Humanitas, quam Christus dominus assumpsit nunquam fuit coniuncta cum aliquo supposito humano, ut fatetur fides catholica; & tamen est hæc humanitas & singularis, ergo eius indiuiduatio non pendet intrinsecè ab aliquo supposito humano singulari: imò crediderim, quod singularitas, & indiuiduatio naturæ non pendet intrinsecè ab ordine aliquo ad suppositum singulare, sed solū pendet ex partibus

C essentialibus ipsius naturæ, scilicet ab hac materia, & ab hac forma, & hoc est longe probabilius quàm illa sententia modo dicta. Probat ratione. Humanitas singularis, quæ est in Christo, & prout est in Christo non habet inclinationem ad suppositum singulare humanū sibi proportionatū, ergo singularitas illius naturæ non sumitur per ordinem ad illud suppositū singulare. Con-

D sequentia patet. Antecedens probatur, nam natura humana in Christo est sufficientissimè determinata per suppositum diuinum, quia diuinum suppositum præstat illi omnem perfectionem illam, & determinationem, quam illi poterat præstare suppositum creatum; imò & in infinitum maiorem & excellentiorem, ergo non retinet inclinationem saltem proximam ad propriam suppositualitatem. Et per hoc patet ad secundam confirmationem.

E ¶ Ad secundum argumentum cum sua confirmatione ex eadem doctrina respondetur: neque oportet repetere, quæ dicta sunt. Et eodem modo respondetur ad tertium.

¶ Ad quartum respondetur concedendo sequelam, & negando minorem. Ad cuius probationem respondetur, quod quoties diuersus modus significandi est in causa ut aliquid reale includatur intrinsecè in vno extremo, quod

non includitur in alio explicitè aut implicitè, confusè aut distinctè, tunc propositio in qua prædicatur abstractum de còcreto, est falsa: & talis est illa, homo est humanitas. At verò si nihil includatur intrinsecè in vno extremo, quod non includitur intrinsecè in alio, propositio est vera: & talis est illa, Deus est deitas. Quoniam natura diuina includit subsistètiā, & illa, ens est entitas: nam entitas includit intrinsecè omnem modum entis.

¶ Ad quintum respondetur, quòd vt dictum est in vltima conclusione probabilius est, quòd ille modus, què includit suppositum distinguitur realiter tanquàm res à re ab ipsa natura. Et iuxta hunc dicendi modum concedimus, hanc esse falsam, homo est res, quæ est humanitas. At verò probabilem sententiam sequendo explicatam in eadem conclusione, quòd solū ille modus distinguitur formaliter à natura, vera est illa propositio, homo est res, quæ est humanitas. Vnde non est eadem ratio de illa, atque de hac, homo est res, quæ est materia prima. Nam homo supra naturam nihil addit nisi modum distinctum formaliter, & non tanquàm rem à re: at verò supra materiam primam addit quandam rem distinctam, scilicet formam.

¶ Ad vltimum respondetur, concedendo primam consequentiā, & ad sequelam, quæ insertur, respòdetur quòd licet personalitas distinguatur realiter à natura, nō tamen facit compositionem cum illa, sed solum complet, & terminat naturam, sicut punctus lineam.

D Vbitatur secundo, circa secundā conclusionem D. Tho. Vtrum in rebus immaterialibus suppositum distinguatur à natura, sicut in substantijs materialibus compositis ex materia & forma? Pro parte negatiua arguitur primò.

¶ D. Thomas in corpore articuli disputans an natura distinguatur à supposito dicit, quòd in ijs, quæ non sunt composita ex materia & forma, in quibus indiuiduatio non est per materiam indiuiduāle, sed ipsæ formæ per se indiuiduantur, oportet quòd ipsæ formæ sint supposita subsistentia, & sic in eis non differt suppositum à natura, ergo. ¶ Et confirmatur. Nā D. Tho. probat, q̄ Deus est sua deitas hac ratione,

A Deus non est còpositus ex materia & forma, vt iam dictum est, ergo Deus est sua deitas, ergo valet similiter, angelus nō est compositus ex materia & forma, ergo angelus est sua natura.

¶ Arguitur secundo ratione, quæ colligitur ex D. Tho. In angelis nō est aliquod accidens indiuiduans & pertinens ad indiuiduationem, quod item non sit propria passio ipsius specificæ naturæ, ergo non distinguitur suppositum angelicum ab ipsa natura angelica, saltē secundum rē. Probatur consequētia. Quoniam suppositū nō addit supra naturā angelicā aliquod accidēs pertinēs ad indiuiduationem, imò nihil addit, quod sit extra rationem speciei, ergo.

¶ Tertio arguitur. In angelis, & in ijs, quæ nō sunt còposita ex materia & forma, forma à seipsa indiuiduatur, ergo nihil reale addit suppositum supra ipsam naturam, seu formam.

C ¶ Arguitur quarto. Si in separatis à materia suppositum & natura distinguuntur, maxime quia suppositum includit esse, quod non includit natura. Hæc enim est ratio Diui Thomæ quodli. 2. articu. 4. in corp. & ad primū. Sed hæc ratio nulla est, ergo non distinguuntur. Minor probatur. Nam esse, vt probauimus dubio præcedenti, non potest esse modus còstitutiuus suppositi, cum sit accidentarius cuilibet creaturæ, ergo natura & suppositum in angelis non distinguuntur realiter.

¶ In contrarium tamen est, nam in rebus spiritualibus suppositū addit supra naturam illum modum realem intrinsecum, quem supra explicuimus: nam ratio allata ad asserendum illum modum realem, non solum procedit de indiuiduis & suppositis in rebus materialibus, sed etiā spiritualibus, ergo, &c. Item etiam, nam Deus potest assumere naturam angelicam, non assumpto supposito, vt dicitur. 3. p. q. 4. art. 2.

E ¶ In huius dubij explicationē notandū est ex D. Tho. hic quòd res sunt in duplici differentia. Quædam sunt compositæ ex materia & forma: alię verò non habent talem compositionē. v.g. homo còponitur ex materia & forma Deus verò & angeli nō. Cæterū angeli còponuntur ex esse & essentia, & ita tenent mediū inter

res materiales, & Deum: quia Deus est purus actus nihil habens compositionis, nec habet complementum personale distinctum ab ipsius essentia, nec indiuiduatur per aliquid distinctum, res verò materiales habent compositionem ex materia, & forma & ita habent accidentia indiuiduantia naturam specificam, & suppositum addit complementum personale, non solum supra naturam specificam, verum etiam supra naturam indiuiduam: Angeli autem tenent medium locum, & ita difficultas huius dubij in hoc consistit, an scilicet in angelis suppositum addat complementum personale supra naturam.

¶ Secundo est notandum, quod suppositum, & natura indiuidua distinguuntur: quia natura humana, eo ipso quod habet hanc materiam, & hanc formam per ordinem ad hæc accidentia, est indiuidua: ad hoc autem ut sit suppositum hoc non sufficit, sed requiritur, quod habeat complementum personale, per quod constituitur in esse suppositi. v. g. natura humana, quæ præintelligitur assumptioni est hæc, & indiuidua, quia habet hanc materiam, & hanc formam: non tamen est suppositum, quia deest illi complementum personale. Hæc doctrina habetur in Domino Caie. 3. p. q. 4. arti. 2. circa medium.

¶ His suppositis sit prima conclusio. In angelis natura non distinguitur realiter ab hac natura indiuidua. Hæc conclusio est manifesta in doctrina D. Thomæ, & habetur infra. q. 50. artic. 2. Ratio huius conclusionis est manifesta. Nam angelus est forma quædam, quæ se ipsa indiuiduatur, ut docet D. Tho. loco citato, ergo natura indiuidua in angelis non distinguitur ab angelica natura. Hanc etiam conclusionem probant argumenta in principio facta.

¶ Secunda conclusio. Necessario est dicendum, quod suppositum in angelis distinguitur realiter à natura. Hanc conclusionem evidentur probant argumenta secundo loco facta. Eam tenet D. Tho. expresse infra. q. 50. loco citato, & q. 75. 52. & 5. ad. 4. & 2. contra ge. c. ar. 53. Tenet etiam illam omnes sancti, qui hoc peculiare tribuunt deo: quorum testimonia sunt videnda in Magistro in. 1. d. 8. Vi-

A dete etiam D. Hieronymum super. c. 3. ad Ephes. in illa verba, à quo omnis Paternitas &c. & in Epistola ad Damasum. Hanc etiam conclusionem probant argumenta facta in præcedenti dubio ad probandum, quod suppositum, & natura in rebus materialibus distinguuntur realiter: quia in rebus materialibus & immaterialibus eadem est ratio quantum ad hoc. Et præterea probatur ratione manifesta.

B Quia suppositum in angelis dicit naturam angelicam & subsistentiam, & complementum personale: sed natura angeli tantum dicit formam, qua angelus est angelus, ergo &c. Ex hac conclusione breuiter colligimus, quod hæc propositio sit falsa, angelus est sua essentia: quia aliquid reale includitur in subiecto, quod nullo modo nec formaliter nec virtualiter continetur in prædicato.

C ¶ Ad argumenta in principio huius dubij proposita, quatenus impugnant nostram secundam conclusionem respondetur.

¶ Ad primum dicit Caietanus hic, hanc esse differentiam inter supposita materialia & immaterialia, quod illa distinguuntur à natura per aliquid illis intrinsecum, scilicet materiam signatam, quæ tamen est extrinseca naturæ. Ceterum in se paratis à materia suppositum non distinguitur à natura nisi per aliquid extrinsecum, scilicet, subsistere: Quia subsistentia includitur in supposito immateriali, natura vero nullo modo includit illam, sed abstrahit. Et hoc videtur dicere D. Tho. in locis supra citatis. Semper enim dicit, quod suppositum immateriale claudit compositionem ex esse, & essentia. Hæc solutio non habet locum, nisi dicamus, quod suppositum non addit supra naturam præter existentiam: Ceterum idem Caiet. in. 3. p. q. 4. arti. 2. oppositum dicit: addit etiam, quod D. Tho. hoc loco satis indistinctè loquutus est.

E ¶ Quo circa ut legitima D. Tho. explicatio consistet, nota, quod duo possunt considerari in natura singulari angelica. Alterum est ipsa singularitas per quam natura est hæc, alterum verò est personalitas, qua subsistit in ratione substantiæ completè subsistentis. Primum conuenit angelicæ naturæ

ra ex proprijs principijs specificis, & constituit individuum, & singulare; secundū verò est terminus naturæ, & constituit suppositum, & in omnibus rebus creatis realiter distinguitur ab ipsa natura. Cum igitur D. Thomas dicit hic in articulo, nō disferre in angelis naturam, & suppositum, accipit suppositum pro individuo, & singulari, non autem pro eadem naturā terminata per personalitatem. Alijs dicendum videtur ad hunc locum D. Thomæ, & ad Arist. 7. Meth. text. 41. vnde D. Thomas desumpsit suam sententiam, quod in angelis omne illud reale, quod includit suppositum, solum sumitur à forma, & illam respicit tanquam proprium subiectum in quo recipitur: at in rebus materialibus physice loquendo suppositum includit multa accidentia, quæ non respiciunt immediate ipsam formam tanquam subiectum immediatum in quo recipiantur, licet oriantur ab illa, sed habent pro subiecto immediato ipsum suppositum, quod quidem nō à forma sed potius à materia (quæ primum subiectum est accidentium materialium) habet, quod sit subiectum proximum eorundem accidentiū. ¶ Ad confirmationē patet ex dictis. Siue enim accipiat suppositum in diuinis pro individuo singulari siue pro subsistente, idem est natura, & suppositum propter summam simplicitatem quod non eodem modo contingit in angelis.

¶ Ad secundum & tertium respondetur, iuxta secundam solutionem, quam ut meliorem elegimus, dum solueremus primum argumentum: solum enim conuincit, quod individuum in rebus separatis à materia nihil addit supra naturam; non tamen probant, quod suppositum nihil addat.

¶ Respondetur secundò iuxta vltimū modum dicendi ad illud primum argumentum, bene probari illis argumentis, quod suppositum nō addit supra formam angelicam accidentia materialia: non tamen inde colligitur, quod constitutiuum suppositi non addat aliquid supra naturam angelicam. Vide Capreolum in. 3. d. 5. q. 3.

¶ Ad quartum respondetur distinguendo antecedens. Suppositum enim in angelis distinguitur intrinsecè à natura, quia in-

cludit modum quendam intrinsecè constitutiuum suppositi. Distinguitur etiam extrinsecè per ipsum esse ad quod suppositū dicit ordinem. Et ab hoc termino extrinseco colligit. S. Th. distinctionem naturæ à supposito.

D Vbitatur tertio, circa tertiam conclusionem, Vtrum suppositum diuinum & naturā diuina sint idem?

¶ Et à parte negatiua arguitur primò.

B ¶ Aliquid reale cōuenit Deo, quod nō conuenit deitati; ergo distinguuntur realiter. Consequentia videtur nota, antecedens probatur. Nam Deo conuenit generare, & generari, quod non conuenit deitati: hæc enim est vera, Deus generat, & hæc, Deus generatur: iste verò falsæ: deitas generat, deitas generatur: sed generare & generari est aliquid reale, ergo &c. ¶ Cōfirmatur. Pater includit aliquid reale, quod non includit deitas, scilicet, relationem Paternitatis, per quam distinguitur à filio, quæ tamen non includitur in deitate, aliàs sicut deitas prædicatur de Filio ita etiam Pater prædicaretur de illo, vel neutrum, ergo distinguuntur realiter. ¶ Confirmat secundò. Nam illud, per quod distinguitur Pater à Filio, vel includitur in deitate, vel non: si includitur, ergo cum dicimus, Filius est deitas prædicatur de Filio aliquid per quod distinguitur Pater à Filio, & sic hæc propositio erit falsa: si non includitur, ergo aliquid includit Pater, quod non includit deitas.

D ¶ Arguitur secundò. Secundum fidem catholicam in mysterio incarnationis vnio humanitatis facta est immediate in supposito diuino, & non in natura diuina, ut dicit D. Tho. 3. p. q. 2. ar. 1. ergo suppositum diuinum realiter distinguitur à natura diuina. Probatur consequentia. Nam hac ratione probamus, qd homo & humanitas distinguuntur realiter, quia filius Dei assumpsit humanitatem, & non assumpsit hominem.

¶ In contrarium tamen est veritas catholica, quam asseruimus in tertia conclusione articuli.

¶ Pro breui resolutione supposita definitione suppositi, quam explicuimus dub. 1. huius articuli, nota quod hic terminus (Deus) tripliciter accipi potest, ut hic docet do-

cer dominus Caieta. Primò pro habente deitatem in communi abstrahendo ab hoc & ab illo Deo: quo pacto est terminus communis, & hoc modo sumebant illi, qui putabant plures Deos. Secundo modo potest sumi pro vero Deo habente hanc numero diuinitatē abstrahendo à diuinis personis: quod quidem fieri potest dupliciter, scilicet, negatiuè, & præcisiuè: quo pacto accipiebant Hebræi, & Philosophi naturales, qui ignorantes mysterium trinitatis diuinarum personarum asseriebant vnū Deū, & etiam illi qui asserunt non solum vnitatem naturæ in diuinis, sed vnitatem suppositi incommunicabilis. Tercio modo accipitur Deus pro persona diuina incommunicabili, scilicet, pro Patre, aut Filio, aut Spiritu sancto.

¶ Sit igitur conclusio. Si Deus accipitur, siue secundo, siue tertio modo, non differt secundum rem à deitate. Hæc conclusio est tenenda de fide, in qua non facimus mentionē de prima acceptione, quia chimerica est. Probatur ergo conclusio autoritatibus diuinæ scripturæ, & sanctorum Patrum. Ioan. 1. dicitur de Deo, quod est lux & vita. & Ioan. 14. Christus dicit de se ipso ego sum via veritas & vita. 1. Ioan. 5. hic est verus Deus & vita æterna: in quibus locis abstrahitur prædicatur de concreto, ergo vita & viuens lux & lucens &c. non differunt realiter in Deo aliās omnes illæ propositiones essent falsæ. Item etiam probatur ex definitione concilij Rémensis congregati contra Gilbertum Porretanum Episcopum Pictauiensem. Nam ille negabat, quod Deus esset veritas, & quod esset deitas propriè loquendo, sed interpretabatur, Deus est veritas, id est, verus. & de hoc fuit damnatus in illo concilio. Nam illæ propositiones in proprietate sermonis sunt concedendæ: imo hæc, Deus est verus, Deus est viuens, interpretandæ sunt in sensu magis proprio, Deus est veritas, Deus est vita. Vide gesta huius concilij apud Bernardum sermone 80. in Cantica. vbi intendit definire hanc veritatem tanquam de fide. Sūt etiam plurima testimonia sanctorum ad hanc veritatem confirmandam, quæ videnda sunt in Magistro sententiarum in 1. d. 8. & 34. & Aug. 11. de ciuitate. c. 11. & 15. de trinitate. c. 17. Probatur ratione. Nā Deus

A est purus actus, & quicquid est in Deo, est infinitum, ergo est sua bonitas & sua deitas &c. Confirmatur ex ratione D. Tho. 1. con. gen. c. 22. Nam si Deus non esset sua deitas, sequeretur, quod in Deo esset aliqua compositio, quod est impium dicere. Probatur, nam si Deus non est sua deitas, ergo propterea deitas negatur de Deo, quia aliquid includitur in vno, quod non in alio, ergo Deus non est omnino simplex, & consequenter erit compositus. **B** Vide multa in D. Thom. ibi. Præterea probatur ratione Diui Bernardi, vbi supra. Si deitas non est Deus, ergo vel est aliquid, vel nihil; non potest dici esse nihil, cum sit ipsa natura diuina, si igitur est aliquid, ergo vel maior Deo, vel minor, vel æquale: si maior ergo aliquid est summum bonum non Deus: item aliquid esset maius Deo, quod implicat. Nam Deus est id, quo maius excogitari non potest: si minor, ergo aliquid quo Deus est Deus, est minus Deo, quod implicat. Nam id, quo Deus est Deus, est infinitum simpliciter, ergo non est aliquid minus Deo: si æquale, ergo erunt duo summa bona & non vnum. Item etiam aliquid quod est summum bonum esset non Deus, quod manifestam implicat contradictionem.

D ¶ Ad argumenta in contrariū respondetur breuiter.

¶ Ad primū cum sua confirmatione latius dicturi sumus in materia de trinitate. Nūc respondetur, concedo antecedens, & nego consequentiā. Nam Petrus est incommunicabilis, homo verò communicabilis: & tamen sola ratione distinguuntur. Item homo generat hominem realiter, & non Petrum, & Petrus realiter generat Petrum, & non hominem: tamen sola ratione distinguuntur Petrus & homo. Vnde sola distinctio rationis, qua distinguuntur Deus & deitas sufficit, vt generare tribuat Deo & non deitati.

E ¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod eadem numero deitas est in Patre & Filio: at verò nullū inconueniens est, quod inueniatur coniuncta alteri relationi in Patre, quàm in Filio. Nam si relatio vt sic non importat perfectionem, non est inconueniens, quod aliqua relatio sit in Patre, quæ non sit in Filio: si autem impor-

tat perfectionem neganda est consequentia, aliqua relatio est in Patre, quæ non est in Filio, siue in deitate, ergo aliquid reale est in Patre, quod non est in Filio: variatur enim sensus a relatiuo ad absolutum. Et eodem modo respondetur ad secundam confirmationem, nec amplius est hic immorandum: quia hæc spectant ad materiã de trinitate.

¶ Ad secundum respondetur negando consequentiam: ad cuius probationem dicitur, quod illa propositio vnio non est facta in natura: dupliciter intelligi potest. Primo quod ex duabus naturis in Christo nõ resultauerit tertia, & hic sensus est catholicus. Secundò, quod natura diuina saltem mediata nõ assumpserit humanitatem, sed tantum filius Dei, & hic sensus est falsus. Ex eo enim, quod Deus est homo, cõuincitur etiam quod deitas [est] homo. Vnde rursus sequitur, quod suppositum & naturam diuinis non distinguuntur realiter. At verò ex eo, quod Deus assumpserit naturam humanam, non sequitur, quod assumpsit hominem. Vnde non est eadem ratio.

ARTICVLVS .IIII.

¶ Vtrum in Deo sit idem essentia & esse.

Conclusio est affirmatiua. Ratio sic formatur. Deus est sua essentia, vt articulo tertio dictum est: sed Deus est suum esse, ergo esse Dei est sua essentia: consequentia videtur manifesta. Probatur minor triplici demonstratione.

¶ Prima demonstratio est, quæ desumitur ex eo, quod Deus est prima causa efficiens. Est igitur talis demonstratio. Quicquid est in aliquo, quod est præter essentiam eius, oportet esse causatum, vel à principijs essentia, sicut visibile consequitur ex principijs essentialibus hominis, vel ab aliquo exteriore, sicut calor in aqua causatur ab igne: sed si esse rei sit aliud ab eius essentia necesse est, vt sit causatum ab aliquo exteriore, ergo si esse Dei distinguitur ab ipso Deo, oportet esse causatum

A ab alio, ac proinde Deus non est prima causa efficiens. Minor huius rationis probatur à D. Thom. quia impossibile est, quod esse sit causatum tantum ex principijs essentialibus rei, quia nulla res sufficit, vt sit sibi causa essendi.

¶ Secunda demonstratio desumitur ex eo quod in Deo nihil est potentiale. Quia esse est actualitas omnis forme, vel nature, ergo ipsum esse comparatur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam: ac per consequens Deus non esset purus actus, sed haberet aliquid potentiale.

¶ Tertia demonstratio sumitur ex eo, quod Deus est primum ens. Quoniam in rebus naturalibus, quicquid habet aliquid, & non est illud, necesse est, vt sit tale per participationem. V.g. quod habet ignem, & non est ignis, est ignitum per participationem, ergo similiter quod habet esse, & non est ens, est ens per participationem, ac proinde si Deus non sit suum esse erit ens per participationem, & non per essentiam. Vnde nec erit primum ens.

Conclusio huius articuli asseritur à Theologo certa secundum fidem. Et probant ex illo Exod. 3. Ego sum qui sum. Et qui est, misit me ad vos. vbi Deus substantiam suam significat per hoc, quod dicit se esse: aliàs enim, & reliquæ creaturæ sunt, & nihil singulare, & sibi proprium assereret Deus, cum inquit, ego sum. In cuius comparatione reliquæ creaturæ dicuntur non esse. v.g. Esa. 40. Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo. Hanc conclusionem vnanimiter affirmant sancti patres, quorum testimonia refert Magister sententiarum in loco citato, articulo præcedenti. Et denique si non esset vera conclusio, sequeretur, quod essentia diuina non esset infinita simpliciter. Probatur e consequentia. Quia diuina essentia non includeret intrinsecè ipsum esse, quod est maxima perfectio. Vnde plures alias demonstrationes apud D. Th. 1. con. gen. c. 22. 23.

¶ Sed dicet aliquis. Si conclusio est de fide, quomodo demonstratur? Respondetur, quod eadem interrogatio potest fieri de omnibus conclusionibus præcedentiũ, & se-

& sequentium articulorum, & ideo eadē erit solutio. Non enim intelligimus, easdē conclusiones immediatē pertinere ad fidem, sed sicut, Deus est, dicitur ad fidem pertinere, quamvis demonstratur: propterea quod ex negatione, sequitur euidenter negatio alicuius veritatis, quæ ad fidē immediatē pertinet, ideo dicunt huiusmodi conclusiones esse de fide. Nam ex negatione illarum sequitur, quod autoritas scripturæ non sit infallibilis, vel etiā quod aliquis articulus fidei non sit verus: Nam qui negaret esse Deum, negaret vniuersos articulos fidei. Et idem dicimus de alijs diuinis attributis, quæ ratione naturali demonstrantur, quæ si negentur, consequenter negatur esse Deus, quod est totius fidei fundamentum.

¶ Hic articulus subtilem & Metaphysicalem doctrinam continet, & vt inquit Caietan. à modernulis valde alienam, qui opinantur non solum in Deo, sed in omni essentiam identificari existentia eiusdem. Quapropter quæstionem hanc diligenter examinare, definireq; institui.

¶ Ante omnia circa intelligentiam rationum D. Tho. & doctrinæ huius ar. quædam sunt breuiter aduertenda.

¶ Aduerte primò circa primam rationē, quomodo, inquit, accidentia propria causari à principijs speciei. Quæris enim merito in quo genere causæ dicantur causari ab huiusmodi principijs? Respondetur q̄ loquitur in præsentī de genere causæ quodammodo efficientis non per mutationem nouam, & distinctam ab illa, per quam substantia producit, sed per quandam emanationem simplicem; sicut lux, quæ est in sole causatur à principijs essentialibus substantiæ solis: et sicut frigiditas dimanat à substantia aquæ, quæ licet impediri possit, sed tamen ablato impedimento statim iterum consequitur, quæ reductio ad frigiditatem dicitur esse à generante: quo etiā pacto lapis dicitur habere causam quodammodo efficientem sui motus naturalis, quatenus per quandam simplicē emanationem statim consequitur motus deorsum ablato impedimento. Sic ergo propria passio, & potentia animæ dimanant ab ipsa anima.

¶ Aduerte secundò circa illam, propo-

A sitionem assumptam à D. Thom. in prima ratione, quod nulla res sufficit, vt sit sibi causa essendi, si habeat esse causatū. Quæris enim statim quænam sit ratio, quare nulla res sufficiat, vt sit sibi causa essendi, si habeat esse causatū? Et ratio dubitandi est. Quoniam homo habet risibilitatem causatam. Et tamē ipse est sibi causa sufficiens, vt sit risibilis; siquidem diffinitio hominis est sufficiens principium demonstrandi, q̄ sit risibilis, ergo non obstat, quod res habeat causam efficientem sui esse, & tamen ipsa sit sibi sufficiens causa essendi ex proprijs principijs essentialibus. Ecce iam hoc argumentū tangitur mysterium difficultatis à nobis examinandæ circa esse & essentiam creaturarum. Interim tamē respōdetur magnā esse differētiā inter propriā passionem respectu principiorum essentialium speciei, & inter ipsum esse existentia respectu eorundem principiorum. Nā propria passio, vt v. g. risibile, iam præsupponit essentiam in actu, atque ita dimanat sicut accidens, quod est entis ens: at verò ipsum esse, quoniam est id, quo formaliter essentia est, non potest præsupponere ipsam essentiam esse causam à qua dimanat; quoniam præsupponeret iam esse essentiam, quod implicat contradictionem: sicut quod albedo, qua aliquid formaliter est album, præsupponat iā ante ipsam subiectum esse album, ergo nullatenus est intelligibile, quod aliqua res, quæ habet esse causatū, sit sibi causa sufficiens essendi.

¶ Sed fortē inquis, quod ex nostra ratione sequitur, quod nullo modo res, quæ habet esse causatū, sit sibi causa essendi, cū tamen D. Thom. insinuet in ar. q̄ aliquo modo causetur ipsum esse ex proprijs principijs essentialibus. Respondetur, q̄ principia essentialia sunt causa essendi materialis, quia ex seipsis sunt receptiua ipsius esse, per quod primo actuantur. Imo & eatenus intelliguntur, quatenus habent ordinem ad esse, sicut diaphanum est causa lucis, quia est aptitudo ad recipiendam lucē. Et quamuis ipsum esse receptum in essentia composita ex principijs essentialibus specificetur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimitur, & descendit ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, es-

se angelum, non est perfectio simpliciter. Et hoc est, quod sapissimè D. Thom. clamar, & Thomistæ nolūt audire, q̄ esse est actualitas omnis formæ, vel naturæ, sicut in hoc art. in ratione secūda dicit, & quod nulli rei recipit sicut recipiens, & perfectibile, sed sicut receptum & perficiens id, in quo recipitur: ipsum tamen eo ipso, quod recipitur deprimatur, & ut ita dixerim, imperfectitur. Sed de his in sequentibus plura dicemus.

¶ Circa secundam rationē art. etiam est difficultas, quomodo intelligat, quod inquit D. Th. nō enim bonitas, vel humanitas significat in actu, nisi prout significatur eā esse. Vt enim hoc fallum, qm̄ cū cognosco rosam, & nomino illam, significo eā in actu, & tñ nō significo illam esse, ut si v.g. dixerim rosa est pulcherrim⁹ flos, ergo &c.

¶ Ad hanc difficultatem posset quis respondere ex doctrina Caiet. circa secundam rationem D. Th. ubi sic ait: Aduerte hic, q̄ ista ratio fundatur super hoc, q̄ quæcunq; quidditas vel natura quantumcunq; secūdam rationem quidditativā sit actualis, relata tñ ad esse habet rōnem potentie: sapientia namq; & bonitas actuatur per hoc, quod dico est, & similiter humanitas, & equinitas. Et propterea dicitur, & q̄ esse est actualitas omnis formæ, & q̄ nulla natura significatur in actu ultimato, nisi prout significatur esse in actu exercito. Haftenus Caiet. Cuius solutio non videtur plenè satisfacere. Nam quemadmodum rē intelligimus per propriū cōceptū, ita & significamus: sed perfecte intelligimus rationem trianguli, etiā si actu nō existat, ergo etiā perfecte significamus perfectā rationem trianguli. Deinde quod Caiet. dicit D. Tho. intelligendum esse de actu ultimato, cum inquit, q̄ bonitas, vel humanitas non significatur in actu, nisi prout significamus eam esse, non videtur propriè dictum: qm̄ esse potius est primus actus cuiuslibet rei, quam ultimus. Id quod patet, quia ens est primum quod intelligitur, in quo includitur ipsum esse, siue ordo intrinsecus ad esse, tanquam ad actū primū. Quapropter videtur mihi D. Tho. sic explicandus, cum inquit, q̄ nulla forma significatur in actu, nisi prout significamus eam esse, id est, per respectū ad esse, sicut eam intelligimus, siue res illa actu,

A & realiter existat, siue in potentia. Et hæc doctrina fundatur in hoc, q̄ ens est obiectum intellectus. Fateor tamen, q̄ cū res intelligitur actu existere, maiore habet perfectionē, quā cū intelligit esse in potentia. Ceterū quidditas aliarū rerū præter Deum abstrahit ab esse actu, vel non esse actu. Unde perfecte potest diffiniri secundum hanc abstractionem.

¶ Circa solutionem ad secundum argumentum literale dubium mouet Caiet. Nā videtur (inquit) responsio implicare duo contradictoria. Si enim scimus, q̄ hæc propositio est vera, Deus est, per demonstrationes factas, ergo cognoscimus ita esse in re, q̄ Deus est: hoc autem est cognoscere esse, quod in ipso Deo est, ergo non solum scimus, q̄ propositio est vera Deus est, sed etiā actū essendi ipsi Deo competere, p̄sertim cū ab eo quod res est, vel nō est, propositio dī vera vel falsa.

C ¶ De hac difficultate vidēdus est Caiet. 2. Post. c. 1. At verò in cōmen. super istū articulum optime, & breuiter respondet. Et notat, hanc esse differentiam inter esse Dei, & esse aliarum rerum, q̄ esse Dei est, quod quid est ipsius Dei: hæc enim propositio Deus est, est in primo modo dicendi per se: aliarum autē rerū esse non ita se habet, sed distinguitur, à quidditatibus. Et ex hoc nascitur alia differentia, quod esse Dei simpliciter loquendo est proprius terminus quæstionis quid est, & secundum quid est terminus quæstionis an est. s. ut fundat veritatē propositionis: esse autem aliarū rerū nullo modo pertinet ad quæstionem quid est, sed simpliciter & secundum rem ad quæstionē an est: ac propterea cum de alijs rebus scimus an est, non solum scimus esse, quod significat veritatē propositionis, sed ipsum esse rei,

E eò q̄ scitur secundū propriū modū quo scilile est. Cū autem de Deo scimus, an est, dicimur scire esse, quod significat veritatem propositionis, non autem scimus absolute esse Dei, ut scibile est. s. ut pertinet ad quod quid est, sed scimus secundū quid, videlicet, quatenus sufficit fundare veritatē huius propositionis, Deus est. Et hoc pacto non solum est terminus cognitionis nostre veritatis propositionis, Deus est, sed ipsum esse Dei, prout respondet veritati propositionis.

¶ Sed est adhuc replica. Quia per demonstrationes non solum attingimus ad esse Dei, prout fundat veritatem huius propositionis, Deus est, sed etiam scimus, quod est de quidditate Dei, & quod Deus est ipsum esse subsistens, ergo falsa est prædicta solutio. Respondetur, quod quamvis perueniamus per demonstrationes naturales ad cognoscendam hanc veritatem, quod esse pertineat ad quidditatem Dei, & quod sit ipsum esse subsistens, & infinitum, immutabile, & æternum, & alia plurima attributa, quæ pertinet ad ipsam quidditatem: tamen vniuersa hæc cōsule cognoscimus, & per quandam negationem, vel similitudinem ad creaturas, & non per proprium conceptum exprimentem quidditatem, si cuti est. Et hoc est, quod D. Tho. intendit docere in solutione ad secundum argumentum. Etenim de alijs rebus possumus scire ipsum quod quid est, etiam si non cognoscamus actualem existentiam: quoniam hæc est extrinseca quidditati: de Deo autem non possumus habere distinctam cognitionem quidditatis illius, nisi distincte & aperte cognoscamus ipsum esse Dei subsistens, quod est impossibile haberi ex cognitione creaturarum, quantumlibet distincta. Hactenus dictum sit de esse & essentia, quod attinet ad ipsum Deum. Veruntamen ut intelligamus, quàm sit proprium Dei, quod suum esse sit sua essentia, & quomodo omnis creatura circa actum essendi se habeat ut aliquid potentiale, visum est mihi operæ pretium, diligenter examinare, quid sit ipsa existentia in creaturis, & quibus rebus & quomodo conueniat, & quam habeat causam. Omnia enim hæc sæpenumero in considerationem Theologicam veniunt, & à paucis distincte tractantur.

D Vbitatur ergo primò, quid sit existentia.

¶ Pro cuius rei intelligentia supponendum est, quid nominis existentie. Est enim existentia id quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur. Et fortassis existentia dicitur, quali extrà existentia, hoc est extrà potentialitatem actualitatis. Nunc ergo querimus non de ista, vel illa existentia in particulari, sed in communi de existentia creaturarum, quæ-

A nam sit ratio eius, de qua re sunt variæ sententiæ.

¶ Prima sententia est, quod existentia nihil est aliud, quàm quoddam accidens receptum in creaturis, per quod extra nihil sistunt.

B ¶ Hæc sententia probatur primò. Quia existentia non est materia, neque forma rei naturalis, neque totum compositum, ergo est accidens. Antecedens videtur manifestum, præsertim in via D. Tho. Consequens probatur. Quoniam substantia non est aliud, quàm materia vel forma, vel compositum ex utraque, ergo si existentia nihil illorum est, non erit substantia.

C ¶ Secundò probatur. Existentia informat, & actuat totam essentiam substantiæ, cuius dicitur existentia, ergo totaliter distinguitur à substantia, sicut actus distinguitur à potentia: ac per consequens si non est substantia, vel aliquid substantiæ, erit accidens.

¶ Confirmatur. Quia quicquid intelligitur aduenire rei constitutæ per formam & materiam, est accidens.

D ¶ Si autem dicatur, quod est actus substantiæ non receptus in substantia, hoc perfectio non videtur intelligibile. Quomodo enim substantia poterit existere, per existentiam quæ non est in ipsa? Præterea, quia non poterit assignari ratio, quare Petrus existat potius per hanc existentiam, quàm per aliam, per quam existit Paulus, si neutra recipitur in Petro.

E ¶ Tertiò probatur. Existentia non distinguitur à duratione rei, sicut motus non distinguitur à tempore, quod est mensura motus: sed duratio rei est accidens pertinet ad prædicamentum quantitatis, vel ad prædicamentum, quando, ergo etiam existentia est accidens. Confirmatur. Nam duratio nihil aliud videtur esse quàm ipsius esse continuatio: sed continuatio rei non distinguitur ab illa, ergo. Confirmatur secundo. Quoniam rerum durationes distinguuntur secundum diuersos modos existentie, ut v.g. quum est duratio existentie inuariabilis ab intrinseco, extrinsece tamen mutabilis: tempus verò, est duratio existentie rei mutabilis intrinsece cum successione & continuitate, eternitas autem mensura dicitur rei omnino immutabilis, cuius

cuius existentia est sua essentia, ergo existentia & duratio ipsius idem est, & ad idē prædicamentum pertinet.

¶ Altera sententia est Capreol. in primo distinctione octaua, questione prima, articulo primo, conclusionē tertia, & eadem quaestione, articulo tertio, ad tertium Gerardi contra primam conclusionē, qui tenet existentia esse actualitatem, & veluti formā omnis rei creatę, quæ formaliter dī existere. Et inquit, q̄ existentia secundū se neq; est substantia, neq; accidēs, sed tñ existentia substantiæ reducitur ad prædicamentū substantiæ, existentia verò accidentiū reducitur ad prædicamentū accidentiū. Itaq; secundū Cap. existentia nō pertinet directe ad aliquod prædicamentū. Caie. etiā de ente & essentia. c. 5. q. 11. ad 8. argu. ait, existentia substantiæ esse substantia, & existentiam accidentis esse accidens, & existentia substantiæ reduci ad genus substantiæ, sicut principium formale vltimū ipsius substantiæ: quia vtille dicit per hoc res ponit in genere substantiæ, quia est capax esse substantialis.

¶ Pro de cisione huius difficultatis.

¶ Sit prima concl. Existentia nō potest secundū propriā rōnem esse accidēs. Probat primo. Quia existentia secundū propriam rōnem est pfectio simpliciter, ergo vt sic nō est accidēs. Patet consequ. Quia nulla ratio accidentis quantumlibet perfecta est simpliciter perfectio. Confirmatur. Qm existentia formaliter reperitur in Deo, ergo formaliter non importat accidens.

¶ Secūda cōclu. Existentia creata, vel rei creatę etiā vt sic nō importat accidēs. Probat primo. Qm rō accidentis p̄supponit ens cui inheret, sed existentia substantiæ, vt actualiter existat nō p̄supponit iā ens in actu, ergo nō est accidēs. Mai. est manifesta, qm accidēs est entis ens. Probat minor. Quia ipsa substantia nō potest intelligi, q̄ existat, anteq̄ habeat existentia, ergo existentia nō aduenit substantiæ existenti, sed potius est id, quo substantia formaliter existit. Probat secundo. Quia ipsa met substantia creata, vel creabilis non est intelligibilis, sine intrinseco ordine, & transcendentali ad esse, siue existentia, ergo existentia non potest esse accidens. Consequentia patet. Quia substantia in sui intellectu non habet dependen-

tiam ab accidenti. Antecedens verò probatur. Qm substantia intelligitur inquantum ens, hoc est, inquantum habet, vel apta est habere esse per se, hoc est, non in alio, ergo intelligi non potest, nisi cū intrinseco ordine ad ipsum esse, quod quāuis nō sit quidditas substantiæ, quæ propterea dicitur creata, est tamen id, ratione cuius substantia intelligitur ens per se. Et denique probatur. Quia si ipsum esse esset accidens, omnia prædicamenta essent accidentium, patet sequela. Quoniam prædicamenta distinguuntur per diuersos modos essendi, ergo si ipsum esse est accidens omnis modus essendi est accidens.

¶ Tertia conclusio. Existentia aliquid reale est, & intrinsecum rei existenti. Prior pars huius conclusionis probatur. Quia existentia est id, quo res constituitur extra nihil. Altera verò pars explicatur. Nō em̄ intelligo existentiam esse ita intrinsecam rei existenti, vt sit pars eius, vel essentia eius, vel aliquid essenziale: de hoc enim dubio sequenti disputabimus, sed dico esse aliquid intrinsecum rei existenti, quatenus res dicitur existere non extrinseca de nominatione, sicut dicitur esse in loco, sed dicitur & denominatur existere ab aliquo quod in se ipsa intus habet: hoc enim modo etiam personalitas est intrinseca substantiæ, imo & accidentia vt albedo dicitur intrinseca corpori. In hoc ergo sensu probatur conclusio. Quoniam existentia est prima actualitas, per quam res educitur extra nihil, ergo debet esse intima rei, aliās intelligibile est, quomodo res sit extra nihil per aliquam rationem, quæ sit extra rem. Confirmatur. Quoniam si prima actualitas vniuscuiusque rei esset extrinseca, nulla alia actualitas posset esse intrinseca. Probat sequela. Quoniam prima actualitas est fundamentum aliarum. Et deinde, quoniam omnes aliæ actualitates determinant ipsum esse ad aliquē modum, vel speciem essendi, ergo implicat, quod aliæ actualitates sint intrinsecæ, & ipsum esse, siue existentia maneat extrinsecus. Et denique si existentia non est intrinseca rei, non est recepta in aliquo, ac per consequens esset per se subsistens, & infinita, qualis est diuina existentia.

¶ **Quarta conclusio.** Ratio propria existentie in comuni considerata, quamuis habeat, quod sit intrinseca, id est, intra rem existentem, non tamen requirit, quod sit recepta tanquam in subiecto. Hæc conclusio patet: quoniam alias existentia non competeret Deo formaliter, cum tamen sit illi maximè intrinseca, quoniam est eius quidditas. Quemadmodum etiam dicimus, quod sapientia secundum propriam rationem formalem non importat, quod sit recepta in subiecto: hoc enim imperfectio sapientie est, & cōpetit sapientie creatæ, nō quia formaliter est sapientia, sed quia creata est & participata.

¶ **Quinta conclusio.** Ratio existentie creatæ magis & principalius consistit in hoc, quod sit terminus complens dependentiam substantie, quantum ad hoc, quod fiat, & sit extra nihil, quàm in hoc quod ipsa existentia sit recepta in ipsa substantia, tãquam in subiecto & ab illa limitata. Hæc conclusio probatur Theologicè. Quoniam secundum opinionem D. Tho. & magis probabilem humanitas in Christo domino non habet existentiam creatam, & receptam tanquam in subiecto, sed existit extra nihil per existentiam verbi diuini terminantem & completam dependentiam humanitatis, ut sit extra nihil, ergo ad rationem formalem existentie, quæ per se primò illi cōpetit, hoc solum intelligimus pertinere, quod sit id, quo res existit extra nihil. Quod autem illud rursus sit receptum, & limitatum in re ipsa, potius spectat ad materiale & imperfectam rationem existentie. Nam si hoc per se primò pertineret ad formalem rationem, per quam creatura existit, non posset suppleri per diuinam existentiam, quod creatura existeret & non per illam existentiam limitatam. Sicut non posset Deus per seipsum supplere vicem albedinis, ut aliquid sit album. Vera est igitur prædicta conclusio. Confirmatur optimo exemplo. Nam propterea dicunt Theologi, & nos infra q. 12. ar. 2. latè explicabimus, quod diuina essentia potest supplere vicem speciei intelligibilis: quia ad propriam, & formalem rationem speciei intelligibilis per se primò pertinet, ut faciat unionem obiecti cum potentia. Quod autem in nobis aliæ species intelligibiles sint accidentia, & inhæ-

A reant intellectui, prouenit ex imperfectio-
ne sua. Ita etiam nunc asserimus, quod ad ratio-
nem existentie per se & formaliter nō per-
tinet aliqua dependentia ab eo, quod per il-
lam existit, sed solum hoc habet formalis-
simè, terminare intimè dependentiam quid-
ditatis, vel essentie ad hoc, ut illa sit extra
nihil.

¶ **Sexta conclusio.** Existentia, quæ com-
plet potentialitatem substantie, non solū
B ut fiat extra nihil, sed ut per se existat, id
est, non in subiecto, huiusmodi in quā exi-
stentia ad prædicamentum substantie re-
ducitur, non tanquam potentialitas, nec tã-
quam propriè differentia: sed tanquam pri-
ma actualitas complens modum intrinse-
cum substantie, qui est esse per se, hoc est,
quo substantia per se primò habet esse.
Quo fit, ut proprius ego dicerem, quod ip-
sum esse, siue existentia excellentius quid
C est, quàm omnia genera: neque ad aliquod
genus reducitur tanquam ad aliquid perfe-
ctius ipsa: sed eius reductio ad genus ma-
gis est limitatio existentie, & imperfectio,
quàm extensio ad aliquid perfectius. Hoc
enim modo partes substantie reducuntur
ad substantiam, tanquam ad aliquid me-
lius, & differentie ponuntur ad latius prædi-
camenti. Existentia vero completiuū est
generis & differentie & omnium, quæ sunt
D in prædicamento. Quapropter iudicio
meo ipsum esse non propriè dicitur reduci
ad prædicamentum, sed potius participa-
ri, & limitari ab omni prædicamento, & ab
omni genere, & differentia prædicamen-
tali, ipsum autem esse nō participat aliquid
sed ab omnibus participatur, ut docet D.
Thom. sepe numero, præsertim in quæstio-
ne vnica de anima art. 6. ad secundum. Et
confirmatur hoc. Quoniam nemo dixe-
E rit, quod ens reducitur ad prædicamentū:
sed potius dicimus, quod ens finitum diuidi-
tur in prædicamenta per diuersos modos,
quibus limitatur, tanquam aliquid intimū
omni generi, & omni differentie prædica-
mentali. Cum igitur ens importet, quod
habet esse, sicut potentia habet actum,
quomodo verificabitur, quod ipsa poten-
tia non reducatur ad prædicamentum, &
ipse actus reducatur? Hæc dicta sint pro
ingeniosis & metaphysicis, nō pro ijs, qui
rudi minerua cuncta considerant. Ex di-
ctis

etis sequitur vltima conclusio.

¶ Existencia accidentis eo pacto proportionabiliter pertinet ad accidens, sicut existencia substantie ad substantiam. Procedimus enim modò secundum communem opinionem, quæ etiam videtur esse D. I. homæ, & quam optimè explicat Caietanus infra q. 28. ar. 2. in responsione ad secundum argumentum, videlicet, quòd in esse cuiuscunque formæ accidentalis distinguitur realiter ab essentia accidentis, & ab esse subiecti, quamuis mihi nò videatur improbabile, quòd ipsamet existencia substantie, quæ per se primò substantiam actuat, secundariò terminet dependentià formæ accidentalis. Probatur ergo còclusio. Quoniam ita se habet esse formæ accidentalis ad esse accidentis, sicut esse substantie ad substantiam, ergo existencia accidentis eo pacto pertinebit ad accidens, sicut existencia substantie ad substantiam.

¶ Superest respondere ad argumenta facta pro prima sententia.

¶ Ad primum argumentum negatur consequentia. Quoniam accidens præsupponit in sui intellectu esse substantie, vt verè dicatur entis ens. Et ad probationem consequentie conceditur, quòd existencia non sit materia vel forma substantialis, vel compositum substantiale, sed est prima actualitas complens, & terminans modum intrinsecum substantie. Atque ita, sicut diximus, quodammodo reducitur ad substantiam non tanquam participans substantiam, sed tanquam aliquid primò participatum ab illa.

¶ Ad secundum argumentum conceditur antecedens & consequentia principalis. Sed negatur accessoria, cum dicitur, ac per consequens si non est substantia, vel aliquid substantie, erit accidens. Negatur enim ista consequentia. Ipsa enim existencia secundum propriam rationem considerata etiam in rebus creatis, neque est substantia, neque accidens, sed est prima actualitas & complementum substantie, vel accidentis. Quod autem vulgo dicitur, non dari medium inter substantiam & accidens, verum est, si intelligatur, quod dicitur. Non enim dabitur ens, scilicet quod habet esse, quod non sit substantia vel accidens. Cæterum ipsum esse vel existencia nò est

A ens, quod habet esse, sed est id quo vel per ordinem ad quod aliquid habet esse. Et ideo non mirum est, si ipsa existencia neque sit substantia, neque pars substantie, neque accidens, neque de essentia accidentis. Cæterum reductione impropria fatemur, quod interdum reducitur ad substantiam, interdum ad accidens, prout actuat substantiam, & actuat accidens.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod quotiescunque intelligitur aliquid aduenire rei constitutæ per formam, & materiam intelligitur etiam aduenire enti in actu, aut secundum rem, aut secundum rationem, & ideo iam præsupponitur existencia secundum rem, aut secundum rationem. Atque idcirco erit accidens, quod ita superueniat. At verò ante existentiam, vel secundum rem, vel secundum rationem, nihil est, vel nihil intelligitur: siquidem ens est obiectum intellectus. Ac propterea nunquam existencia intelligitur superuenire iam composito ex materia & forma. Quoniam talis compositio secluso ordine intrinseco ad existentiam nihil est.

¶ Ad replicam patet ex dictis in tertia, & quarta, & quinta, & sexta conclusionibus.

D ¶ Ad tertium argumentum respondetur. Primò nego minorem. Quoniam durare intrinsecè & formaliter est permanere in esse, & quid absolutum non importans habitudinem ad aliquid extrinsecum, & quamuis explicetur, & cognoscatur per ordinem ad tempus; tamen iste ordo non pertinet ad eius rationem formalem. Est enim prius ordine naturæ quasi fundamentaliter rem permanere in suo esse, quàm quòd ita permanens sit in tempore. Quæ admodum prius est, rem habere modum essendi quantitatum, quàm mensurari loco.

¶ Respondetur secundò nego maiore. Quoniam duratio supra existentiam addit permanentiam & continuationem. Vnde existere per horam non est simpliciter existere, simpliciter inquam & absolute. Hoc enim nihil aliud est, quàm habere esse actu extra causas. At verò quod tanto tempore, aut tanta duratione habeat esse, non includitur in ratione absolute existentie, & idcirco existencia absolute distinguitur à duratione

tionem rei, & per hoc patet ad confirmationem priorem. Quamuis enim cōtinuatio rei, & ipsa res non distinguantur tāquam res à re, distinguuntur tamen sicut res & modus rei.

Ad ultimam confirmationem respōdetur solum probare, quod duratio habeat aliquā dependentiam ab existentia rei, non tñ quod sit idem formaliter cum illa.

¶ Cæterum de sententia Capreoli, & Caietani duo dicenda occurrūt. Alterum est, quomodo sit intelligendū, quod Capr. & Caie. ait esse siue existentia, putat actuat substantia, ad substantia reduci. Reductio enim hæc, ut diximus, non est imperfecti ad perfectius, sed potius perfectissime actualitatis ad optimam potentiam receptiuam, ipsius esse per se. Alterum est, quod ipsum esse vel existentia, aiunt esse ultimam actualitatem rei. Hoc explicatione opus habet. Cum enim esse, siue existentia sit prima actualitas non solum in intentione generantis, sed etiam in ratione formalitatis, cum nihil intelligatur, nisi ut habet esse, vel cum intrinseco ordine ad esse, falsum videtur dicere, quod ipsum esse est ultimum in intentione generantis, & quod propterea ipsum esse dicatur ultima actualitas rei. Et confirmatur. Quia via generationis, dum generatur homo, non potest prius esse embrio, quā existentia. Iam enim in eo quod dicimus, est embrio, præintelligitur existentia. Neque aliqua forma via generationis, potest esse prius quā sua existentia. Imo verò neque intelligi potest res aliqua esse in potentia, prius quā intelligatur, ipsum etiam esse possibiliter actuare potentiam. Et idcirco non placet mihi explicatio Caietani ubi supra, videlicet, quod propterea dicat existentia ultima actualitas rei, quia est ultimum in generatione. Certè hic modus loquendi, quod ipsum esse sit ultima actualitas rei, raro inuenitur apud Diuum Thomam. Inuenies in quæstione vnica de anima, art. 6. ad secundum argumentum, ubi inquit, quod ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus. In quo loco si sequentia legeris intelliges, quomodo ipsum esse sit actus ultimus, nimirum, supremus excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit. Quia omnes aliæ formæ compa-

A rantur ad ipsum, ut potentia ad actum. Aut si aliter placet, dicito, quod ipsum esse est prima actualitas & ultima cuiuslibet rei. Prima quidem ordine compositionis intellectualis, ultima vero ordine resolutionis intellectualis. Ut si verbi gratia intellectus ex cognitione entis, quod est proprium obiectum descendat vsque ad hominem, primo intelligit esse per se, quod competit substantia, deinde esse corporeum, esse viuens, esse rationale. In quibus omnibus ipsum esse consideratur, ut actus primus. Et rursus si resolutione velit ascendere ad id, quod simplicius est, perueniet vsque ad ipsum esse, & ultra non ascendet. Ecce igitur quomodo ipsum esse sit prima, & ultima actualitas, & vsque adeo simplex, ut nulla prorsus compositio in illo reperiatur, sed vniuersa res præter Deum sint compositæ ex esse, & essentia, tanquam ex actu & potentia. Hactenus de quidditate ipsius esse dictum sit.

Dubium I I.

D Vbitatur secundo circa distinctionem ipsius esse ab essentia in rebus creatis, utrum distinguatur ab essentia?

¶ Arguitur primo pro parte negatiua. **D** Nam si distinguitur realiter ab essentia, sequitur, quod Deus possit separare esse ab essentia, & utrumque conseruare. Probatur sequela. Nam cum duæ res sunt realiter distinctæ nihil vetat, quominus possit Deus vnā sine alia conseruare. Falsitas verò consequentis statim apparet. Nā si essentia conseruatur, & existit, ergo habet esse, & ex alia parte supponimus, quod Deus separet esse ab essentia, ergo duæ contradictoriæ veræ, habet esse, & non habet esse. Simili ratione D. Thomas in prima parte, quæstione sexagesima sexta, articulo primo, ait, quod materia non potest esse sine forma, quoniam aliàs materia existeret actu sine actu, quod est impossibile.

¶ Secundo arguitur. Si esse distinguitur ab essentia realiter, sequitur, quod sit actus purus, ac proinde esset Deus. Probatur sequela. Nā si realiter distinguitur ab essentia, est actus non includens aliqd potèntialitatis

L ergo

ergo actus purus. Antecedens probatur. Quia ipsum esse non habet unde competat sibi potentialitas, nisi ex eo, quod identificatur cum essentia: alioquin si ipsum esse componeretur ex actu & potentia, daretur processus in infinitum.

¶ Arguitur tertio. Si esse distinguitur realiter ab essentia, sequitur, quod per se ipsum existit. Probatur sequela. Quoniam actus essendi cum nihil potentialitatis includat, non potest per alium actum existere, ac proinde per semetipsum existet, quod soli Deo proprium est.

¶ Arguitur quarto. Si esse distinguitur ab essentia sequitur, quod substantiæ immateriales sunt compositæ ex esse & essentia, consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Quia quicquid includit res distinctas, compositum est ex illis. Minor verò probatur. Quoniam impossibile est, quod ex duobus componentibus resultet unum per se, nisi alterum illorum componentium se habeat, ut potentia respectu alterius habetis se ut actus: Quoniam ex duobus existentibus in actu non fit unum per se, ut docet Aristoteles. li. 2. de anima, & li. 7. Meta. tex. 49. Sed in substantiis immaterialibus, neque ipsum esse se habet, ut potentia, ut patet, neque ipsa essentia. Quoniam vel esset potentia simpliciter, vel secundum quid: non simpliciter, aliàs esset pura potentia, ut materia prima: neque secundum quid, quia quicquid est in potentia secundum quid debet esse simpliciter in actu: atque ita essentia angeli secluso esse, & prout ab illo distinguitur, esset simpliciter in actu.

¶ Arguitur quinto. Si inter esse & essentiam est distinctio realis, sequitur, quod sit distinctio inter duo extrema realia, & realiter existentia, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Quia distinctio realis est relatio realis, quæ necessario debet esse inter duo extrema realia realiter existentia. Minor verò probatur. Quoniam essentia ut distincta ab existentia non est actu à parte rei, ergo non potest esse alterum extremum distinctionis realis ab altero extremo, quod est existentia.

¶ Arguitur sexto. Si esse distinguitur realiter ab essentia, sequitur, quod in compositis materialiter sit duplex compositio realis substantialis, altera ex materia & forma, altera ex esse & essentia, ac per consequens

A esset compositum per accidens.

¶ Sed in oppositum est, quod D. Thom. in hoc articulo expresse docet quod solus Deus est suum esse.

¶ In hac difficultate sunt tres sententiæ principales.

¶ Prima sententia asserit, essentiam & esse à parte rei nullo modo distingui, sed solum distingui nostris conceptibus, fundamentum tamen habentibus in re. Quæ distinctio solet dici rationis ratiocinata. Hanc sententiam tenet Herueus quodlib. 7. q. 9. & Gabriel in 3. d. 6. q. 2. Aureolus apud Capreolum in 1. d. 8. q. 1. & Duran. in 1. sen. d. 8. in 1. parte distinctionis, q. 2. & vniuersi nominales. Putant enim, essentiam & esse non aliter differre, quam cursum & currere.

¶ Secunda sententia est Scoti in 3. sent. distinctione 6. questione 1. & Alexandri Alensis. 7. Metaph. tex. 22. & Augustini Niphi in 4. Metaph. disputatione 3. Quam etiam sequitur Magister Soto in 2. Physic. q. 2. Aiunt ergo prædicti doctores existentiam distingui ab essentia non solum rationis distinctione, sed ex natura rei formaliter vel realiter formaliter, & non tanquam res à re. ut inquit Soto supra. Ratio huius sententiæ potissima est. Quoniam hac via videntur sibi autores huius sententiæ melius satisfacere argumentis, quæ fiunt contra sententias extremas.

¶ Tertia sententia tenet, quod essentia distinguitur ab esse, tanquam res à re, ita ut non solum hæc propositio sit falsa in sensu formalis, essentia est esse, sed etiam hæc, essentia est res, quæ est esse. Hanc sententiam tenet Capreolus in 1. distinctio. 8. quæst. 1. Caietanus in opuscul. de ente & essentia, capitu. 5. quæst. 10. Ferrariensis 2. contra gen. cap. 52. Soncinas. 4. Metaphysic. quæst. 12. Iauellus in tractatu de transcendentalibus. c. 4. & videtur esse sententia D. Hilarij lib. 6. de trin. qui est locus citatus à D. Tho. in argumento sed contra.

¶ Pro decisione veritatis sit nobis prima conclusio. Essentia & esse non sola ratione distinguuntur. Hæc sententia videtur recepta apud autores grauissimos, tam Philosophos, quam Theologos. & eam tenet D. Thom. in opusculo de ente & essentia. cap. 5. & 2. contra gen. cap. 52. & 52.

Et

Et probatur hæc conclusio. Sancta scriptura, & sancti patres in locis supra citatis in hoc articulo & precedenti tribuunt Deo, tanquam quid peculiare, & proprium ipsius Dei, quod eius essentia, & suum esse sola ratione distinguuntur, ergo non debet hoc concedi rebus creatis. Secundò probatur. Ista propositio, essentia est esse, in rebus creatis negatur communiter ab omnibus Theologis, & Philosophis, & non videtur posse concedi. Nam hoc est peculiare diuinæ essentiae, ut in sensu formali prædicetur de illa esse: sed si sola ratione esse creatum distinguitur ab essentia citra dubium illa propositio esset vera, sicut ista diuina essentia est suum esse, quamuis differant ratione diuina essentia, & esse diuinum. Tertiò probatur. Nam ex opposita sententia sequitur, quod esse conueniat creaturis per se, ita ut hæc propositio, homo est, sit per se, consequens est falsum, ergo. Falsitas consequentis probatur. Nam hæc propositio non est perpetuæ veritatis, quoniam ante mundi creationem erat falsa. Sequela verò probatur. Quoniam non poterit afferri instantia, quod aliquis actus realis sit idem realiter & formaliter cum aliqua re, & quod non sit illi intrinsecus, & conueniat illi per se. Item probatur ratione. Quoniam si ratio formalis vnius rei est formaliter eadem cum ratione formali alterius, impossibile est, quod ille res non habeant intrinsecam connexionem & per se, ergo &c. Vltimò probatur. Si essentia est idem realiter cum existentia, difficile intelligitur, quomodo verbum diuinum assumpsit humanitatem, siue existentia creata communicando illi immediate non solum personalitatem, sed etiam diuinam existentiam. Quam opinionem expresse tenet D. Thom. 3. parte, questione decima septima, articulo secundo, ubi probat, quod in Christo domino sit tantum vnum esse diuinum.

¶ Vnde fit secunda conclu. Multò probabilior sententia est, & ad rem Theologicam magis accommodata, quod esse realiter tanquam res à re distinguitur ab essentia. Hæc conclusio videtur esse D. Thomæ in locis citatis. Et probatur. Quia modus constitutiuus suppositi realiter distinguitur tantumquam res à re ab ipso supposito, sicut dictum est articulo precedenti, ergo multò

magis esse distinguitur ab essentia. Probatur consequentia. Tum quia esse non competit essentiae, nisi mediante supposititalitate. Est enim ipsum esse actus proprius suppositi, ut docet D. Thomas. 3. p. q. 17. articulo 2. Tum etiam quia modus constitutiuus suppositi magis intrinsecus est supposito, quam esse. Nam ille ponitur in definitione suppositi, esse autem non ponitur sed solum ordo ad esse est intrinsecus omni rei. Probatur secundo. Esse est receptum à causa efficiente, & ab ea pendet in fieri, & conseruari, essentia vero per se primo competit creaturæ absque dependentia à causa efficienti. Est enim perpetuæ veritatis, quod Petro conueniat esse hominem. Quod autem Petrus existat, habet dependenter à causa efficiente, ergo non potest esse eadem res cum essentia. Probatur tertiò. Vera potentia & verus actus realiter distinguuntur, sicut materia & forma: sed essentia est vera potentia respectu actus essendi, ergo realiter, tanquam res à re distinguuntur. Probatur quartò. Si esse creaturæ esset eadem res cum essentia creaturæ, sequitur, quod esse non sit realiter receptum in essentia. Quia eadem res non recipitur in se ipsa. Si autem reuera non sit in essentia ipsum esse receptum, erit illimitatum & infinitum simpliciter, sicut & ipse Deus. Non enim potest limitari esse per aliquem alium actum, ut patet ex dictis dubio precedenti. Profectò hæc ratio probat efficaciter contra Durand. in 1. sen. d. 8. quod essentia distinguitur saltem realiter & formaliter ab esse. Et confirmatur. Quia essentia diuina propterea est infinita, quia est suum esse realiter & formaliter, ergo si essentia creaturæ esset suum esse, non haberet esse limitatum: siquidem neque receptum. Et denique probatur conclusio. Quia si ita dicamus melius intelligimus mysterium incarnationis, quomodo humanitas trahitur non solum ad personalitatem verbi, sed etiam ad existentiam iuxta probabiliorē opinionem. Esset enim inconueniens dicere, quod humanitas Christi terminatur diuina existentia, & alia existentia creata.

¶ Nihilominus fit vltima conclusio. Sententia tamen Scoti, secundo loco posita, & sententia Magistri Soto, quæ parum differt ab illa potest probabiliter sustineri, & argumenta, quæ contra illam

fiunt ab assertoribus tertiæ sententiæ, poterunt hoc exemplo dissolui, videlicet, quod quemadmodum figura actuat quantitatem, & terminat illam, & quantitas se habet ut potentia ad figuram, & nihilominus figura, & quantitas non distinguuntur realiter, tanquam res à re, sed distinguuntur formaliter ex natura rei, vel realiter formaliter, ut alij dicunt, vel distinguuntur, sicut res & modus rei, sicut si aliquis virgam torqueat in circulum, non videtur rem aliquam omnino distinctam à quantitate virgæ produxisse, sed quantitatem alio modo se habere fecisse. Nos tamē sententiam D. Thomæ, ut intelligit Capreolus, & Caietan. sequimur. Quapropter ad argumenta in principio posita respondetur.

¶ Ad primum argumentum respondetur negando sequelam. Nam pari ratione probareretur, quod materia prima possit esse sine forma, vel quod actio vitalis possit esse sine principio vitali: quod nos contradictionē implicare existimamus. Dicimus ergo, quod etiam si aliqua duo distinguantur tanquam res à re, si tamen alterum illorum intrinsecè dependentiæ ordinem habeat ab altero quantum ad rationem essendi, non potest sine illo conservari, & quia essentia in ratione essendi dependet ab esse recepto in illa implicat contradictionem, quod existat sine existentia.

¶ Ad secundum argumentum respondetur nego sequelam. Ad probationem respondetur, quod ipsum esse quamvis realiter distinguatur ab essentia, limitatur tamē ex eo, quod recipitur in essentia. Vnde non est actus purus, sed imperfectionem potentia- litatis habet non ex propria ratione existentia, sed quia receptibile est. Et in hoc differt ab esse increato, quod non distinguitur ab essentia.

¶ Ad tertium similiter negatur sequela propter eandem rationem.

¶ Ad quartum concedo sequelam, sed nego minorem. Ad probationem concedo maiorem, sed nego minorem. Imo verò essentia in rebus immaterialibus propter Deū se habet ut potentia respectu ipsius esse, & tunc ad replicam, videlicet, quoniam vel se habet essentia, ut potentia simpliciter, vel secundum quid; respondetur, quod essentia

A substantiæ non se habet, ut pura potentia sicut materia prima respectu formæ substantialis: sed nihilominus ipsamet essentia rei comparata ad actum essendi habet se simpliciter ut potentia respectu illius. Neque inconuenit, quod simul ipsa essentia intrinsecè habeat suam formalitatem specificam. Quoniam hæc ipsa habet intrinsecum ordinem ad esse tanquam ad primam & ultimam actualitatem. Est exemplum, B quod assert Diuus Thomas in questione vnica de anima, articulo sexto ad tertium, ubi ait, quod nihil prohibet vnā formam comparari ad alteram ut potentiam ad actum. Sicut diaphaneitas comparatur ad lumen, sicut potentia ad actum, & nihilominus ipsa diaphaneitas est forma corporis diaphani. Sic etiam essentia angeli quantumlibet sit forma subsistens, tamen respectu ipsius esse habet se simpliciter ut potentia, quamvis in se ipsa formalitatem habeat, qua mediante determinet ipsum esse perfectiori modo quam res materiales.

¶ Ad quintum argumentum concedo sequelam, & nego minorem. Ad probationem respondetur, quod ipsamet essentia actualiter est à parte rei, actuata tamen per existentiam à se realiter distinctam eo pacto, quo materia, & forma realiter distinguuntur, & inter illas est relatio realis.

¶ Ad sextum argumentum concedo sequelam. Neque est inconueniens, quod in rebus materialibus sit vna compositio physica ex materia & forma, & altera metaphysica ex esse & essentia. Neque inde sequitur, quod ipsum compositum sit vnum per accidens. Quoniam tota compositio physica ex materia & forma habet se, ut potentia in altera compositione metaphysica ex esse & essentia. Quoniam ipsum esse actuat totam substantiam compositam ex materia & forma. Cæterum est maxima differentia inter has duas compositiones, quod prior compositio est ex partibus intrinsecis & essentialibus, altera verò compositio est ex tota essentia & actu ab extrinsecis superueniente tanquam termino complente dependentiā totius essentiæ creabilis ex nihilo. Atque ita non est pars essentiæ, sed recipitur in essentia.

D Vbitatur tertio. Vtrum existentia sit perfectior, quam essentia, cuius est existentia.

¶ Arguitur primo pro parte negatiua. Perfectior est homo in eo quod est animal rationale, quam in eo, quod existit, ergo essentia hominis perfectior est, quam existentia illius. Consequentia patet, & probatur antecedens. Quia hominem esse animal rationale, est necessarium & intrinsecum & æternum: at vero hominem esse est aliquid contingens, ergo.

¶ Arguitur secundo. Lapis conuenit cum homine in ratione existendi vniuoca, & non conuenit cum homine in ratione perfectissima hominis. scilicet in differentia sensibilis, viuētis, & rationalis, ergo ipsum esse non est perfectius, quam essentia specifica hominis.

¶ Arguitur tertio. Viuere, & intelligere maiores perfectiones sunt, quam esse: addit enim aliquid supra esse, ergo in homine non est maxima perfectio ipsum esse. ¶ Et confirmatur. Quoniam id, quod communius est, & magis determinabile est imperfectius: sed esse est omnium communissimum & maxime determinabile: siquidem determinatur omnibus alijs perfectionibus, vita, sapientia &c. ergo. ¶ Et confirmatur secundo. Quoniam ut docet D. Thomas de veritate. q. 7. ar. 6. ad 7. Id quod communius est secundum prædicationem, est imperfectius: sed esse est communius secundum prædicationem, ergo est imperfectissimum.

¶ Arguitur quarto. Esse est magis vel minus perfectum propter maiorem vel minorem perfectionem essentiae in qua recipitur, ut verbi gratia perfectius est esse, quod recipitur in essentia hominis, quam quod recipitur in essentia equi, ergo ipsa essentia est perfectior, quam esse. Probatur consequentia ex illa maxima Aristotelica, propter quod vnumquodque tale & illud magis.

¶ Arguitur quinto. Essentia cuiuslibet rei per se & directe ponitur in prædicamento, esse autem indirecte & reductiue ratione essentiae, in qua recipitur, ergo essentia est perfectior.

¶ Arguitur sexto. Existentia comparatur ad euentiam, sicut terminus illius, ut

A punctus ad lineam: sed punctus non est perfectior, quam linea, ergo neque existentia est perfectior, quam essentia.

¶ Arguitur septimo. Perfectissimum est in homine id, in quo factus est ad imaginem & similitudinem Dei: sed homo factus est ad imaginem & similitudinem Dei in eo, quod est intellectiue, aut liberi arbitrij, & capax beatitudinis, quæ omnia competunt homini ratione essentiae specificæ, ergo hæc est perfectissima omnium, quæ sunt in homine.

¶ Arguitur octauo. Christus dominus assumpsit naturam humanam perfectissimam, & tamen non assumpsit existentiam illius, ergo existentia non pertinet ad perfectionem naturæ humanæ, & tantum abest, ut sit perfectior quam essentia hominis.

C Denique arguitur. Primarius effectus formæ substantialis est ipsa essentia specifica, secundarius autem effectus est ipsum esse, ergo essentia specifica formalior est, atque perfectior.

¶ In hoc dubio Scot. in 4. sent. d. 1. q. 1. docet, quod esse est imperfectissima omnium perfectionum. Cuius sententiam sequitur Soncinas. 4. Metaph. q. 13. & Ferr. 1. con. gen. cap. 28.

D Alij verò ex Thomistis modernis medio quodam intendunt procedere asserentes, quod esse simpliciter loquendo est minima omnium perfectionum, sed secundum quid excedit omnes alias perfectiones. scilicet in eo quod est prima actualitas omnium aliarum perfectionum, quatenus per existentiam cæteræ perfectiones sunt extra nihil, & contendunt aliquantulum hoc probare ex D. Th. 1. con. gen. c. 28.

E ¶ Pro decisione veritatis sit prima conclusio. Simpliciter loquendo esse est maior perfectio, quam essentia, cuius est esse. Probat primo, autoritate D. Dionysij cap. 5. de diuinis nominibus asserentis, quod inter omnes perfectiones, quas à Deo suscepimus, esse est quid maius. Item Aristot. 8. Ethic. cap. 11. ait, quod maximum beneficium præstitum nobis à Deo est quod sumus. & D. Thomas. 1. parte, quæstio. 4. ar. 1. ad 3. ait. Esse est perfectissimum omnium. vbi aperte

loquitur de esse existentiae creaturarum. **A** Probaturs secundò. Esse est actualitas omnium perfectionum, & omnium formarum, & comparatur ad essentiam, sicut actus ad potentiam. Quae doctrina frequentissima est in D. Tho. vide in particulari in quaest. 4. huius primae partis, ar. 1. ad tertium. ubi expresse dicit, quòd ipsum esse est perfectissimum omnium, & quòd comparatur ad omnia sicut actus, & quòd non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed magis ut receptum ad recipiens. Ergo nullam perfectionem recipit ex coniunctione ad essentiam. Vide etiam D. Tho. de veritate. quaestione 8. articulo quarto. Probaturs tertio. Essentia quandiu non habet esse non est ens simpliciter, sed est ens in potentia, quando autem habet esse, iam est ens simpliciter, ergo esse perfectius est quàm essentia. Probaturs quarto. In ipso Deo potissimum, quòd intelligimus, non est, quòd sit vita, sapientia, aut potètia, sed quòd sit ipsum esse subsistens, in quo intelliguntur omnes aliae perfectiones, eo quòd est esse non receptum, & per consequens non limitatum, ergo esse non perficitur ex eo, quòd recipitur in essentia. Probaturs consequentia. Quia eius maxima formalitas deprimitur, & limitatur, & denique probatur. Perfectissimae causae perfectissimus effectus, tanquam proprius respondet: sed proprius effectus Dei est esse creaturarum, cuius terminus à quo est non esse, ergo ille effectus est perfectissimus. Et confirmatur. Quia omnia maxime appetunt esse, ergo illud est optimum omnium.

¶ Secunda conclusio. Secundum quid essentia, quae recipit esse, potest dici perfectior illo, in quantum limitat ad determinatam speciem. Hae conclusio poterit probari argumentis pro parte negativa factis. Sed tamen haec conclusio valde secundum quid verificari potest. Et ratio est. Quoniam ipsi esse melius erat non recipi, nec limitari. Quoniam si non reciperetur, còtineret omnem formalitatem specierum omnium. Quapropter sicut forma non simpliciter perficitur ex eo, quod recipitur in materia, ita neque ipsum esse perfectionem acquirit ex eo, quòd recipitur in essentia. Verum est tamè quod supposito, quod ipsum esse debeat

esse limitabile & receptibile, aliquale^r perficitur ex eo, quod recipitur in essentia magis perfecta, quàm in alia minus perfecta. Quod proprius diceremus, minus deprimitur, & (ut ita dicam) minus imperficitur ex eo, quod recipitur in viuento, quàm in non viuento, & in angelo, quàm in homine.

¶ His suppositis ad argumenta in oppositum respondetur.

B ¶ Ad primum argumentum respondetur, quod nulla perfectio competit homini, etiam quod sit animal rationale, nisi intelligatur intrinsecus ordo ad esse, sicut potentiae ad actum. Unde nego antecedens. Nam in eo quòd dicimus, hominem existere, intelligimus, animal rationale perfici per existentiam: non autem existentiam perfici per animal rationale.

C Ad probationem antecedentis respondetur, quòd omnis illa necessitas, & aternitas veritatis competit homini, ut est in Deo, & non ut est aliquid creatum. Nunc autem comparamus essentiam creatam cum esse creato, & dicimus quòd ipsum esse est perfectius, quoniam est ratio, quae essentia sit extra nihil. Etenim antequàm sit homo nihil est actualiter in se ipso, sed solum est in sua causa, tanquàm in principio effectiuo, & exemplari.

D ¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod quamvis secundum rationem genericam substantiae lapis aequaliter existat, atque homo: tamen ipsum esse hominis multò perfectius est, quàm esse lapidis, non quia perficiatur ab essentia hominis, sed quia minus deprimitur ab essentia hominis, quàm ab essentia lapidis.

E ¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod si vivere & intelligere non includerent esse, non essent maiores perfectiones quàm esse: sed tamen quia includunt & recipiunt ipsum esse, sunt maiores perfectiones, quàm esse quòd caret vita & intelligentia: non autem essent maiores perfectiones, quàm esse si non reciperetur.

¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod id, quòd est còmunius & magis determinabile est imperfectius, quàm eius còmunitas & indifferentia se habet ut materia, & ut potentia recipiens aliud. At verò ipsum

ipsum esse est communissimum formalitate, neque est determinabile, quasi recipiens aliquid, sed quasi receptum in omnibus. Et propterea nihil valet consequentia.

¶ Respondetur secundò cum D. Thoma, de veritate, quæstione 20. articulo 2. ad tertium. & cum D. Dionysio, capit. 5. de diuin. nom. quòd si viuere, & esse considerentur seorsum, ita vt vnum non intret rationem alterius, tunc esse est maior perfectio quàm viuere. At si viuere includat esse, nihil mirum, quòd sit maior perfectio, quàm esse, quod recipitur in non viuentem.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur, qd commune secundum predicationem, quod est determinabile sicut potètia per actum, est imperfectum. At verò ipsum esse iam diximus, qd non determinatur sicut potentia per actum.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, qd esse est magis vel minus perfectum propter maiorem vel minorem perfectionem essentia, in qua recipitur non tanquàm propter causam formalem, sed potius propter materialem magis vel minus imperfectam. Sicut si diceret, qd aurum est magis vel minus perfectum, propter maiorem, vel minorem mixtionem alterius metalli. Esset autem perfectissimum & purissimū, si nullius metalli mixtionem haberet. Ad maximam autem Aristotelicā respondetur, quòd ad verificationem illius requiritur, quòd positium verificetur de vtroque extremo, & rursus, quòd quia vnum est tale, aliud sit tale, quod in præsentiloco non habet. Hæc enim causalis falsa est, esse est perfectum, & essentia est perfecta, & quia essentia est perfecta, ipsum esse est perfectum: imo verò esse non perficitur ab essentia, nisi secundum quid, vt explicuimus in secunda conclusione.

¶ Ad quintum argumentum patet ex dictis dubio præcedenti primo in sexta conclusione, vbi diximus, quòd reductio ipsius esse, quod actuatur substantiam, ad prædicamentum substantia non est sicut imperfecti ad imperfectum, sed sicut actualitatis ad potentiam.

¶ Ad sextum argumentum responde-

tur, quòd existentia non comparatur ad essentiam, sicut punctus ad lineam quantum ad omnia, sed quantum ad hoc, quòd punctus complet lineam, & non est pars lineæ. Ceterum existentia, ita terminat essentiam, qd in ratione entis est perfectior, punctus verò in ratione quantitatis non est perfectior.

¶ Ad septimum argumentum ita res habet, qd perfectissimum est in homine id, in quo factus est ad imaginem Dei. Sed obsecro quomodo factus est, nisi recipiendo esse minus limitatum quàm bestia, sed receptum in natura rationali? Alio quin nihil esset homo. Negamus ergo consequentiam argumenti, quoniam non comparatur essentia hominis, vt condistinguitur contra esse.

¶ Ad octauum argumentum conceditur maior & minor. Ad consequentiā verò distinguo consequens, dum infertur, ergo existentia non pertinet ad perfectionem naturæ humanæ. Ad perfectionem in qua quidditatiuam concedo consequentiam. Ad perfectionem verò completiuam primò & per se naturæ humanæ, per quam formaliter educitur extra nihil, sic nego consequentiam. Hanc tamen perfectionem natura humana in Christo domino habet aliunde, quàm ab existentia sibi propria, eo quòd humana natura in Christo domino tracta est ad existentiam verbi infinitam, quæ supplet vicem existentia propriæ quantum ad rationem terminandi. Quæ rationem in dubio primo, diximus esse formalissimam.

¶ Ad vltimum argumentum dicemus dubio sequenti. Interim tamen nego omnino, quòd esse existentia sit effectus formalis, neque primarius, neque secundarius ipsius formæ substantialis, ita quòd ab ipsa dimanet in se ipsam, sed omnis forma comparatur ad esse, sicut diaphaneitas ad lucem. Sed de his omnibus latius in sequenti dubio.

Dubiturat quartò, vtrum esse existentia, quòd est in omnibus creaturis, à solo Deo causetur.

¶ Hanc quæstionem propter eius maximam difficultatem, & varias doctorum sententias libet in vtranque partem

disputare. Et prius aduertendum est, nos in presentia loqui de esse rerum generabilium & corruptibilium. Nam esse rerum ingenerabilium, & incorruptibilium, ut esse angelorum, esse animarum rationalium, esse cœli, à solo Deo produci, est certum secundum fidem. Præterea in hac questione explicare intendimus dependentiam existentiam à causis particularibus, & à forma suppositi, cuius est esse. Est enim dissidens philosophantium opinio. Nam quidam concedunt, simpliciter causas particulares producere esse in effectu, non tamen id tribuunt formæ ipsius effectus. Alij autem contra fatentur, esse dimanare à forma tanquam à causa efficiēti & formali, non verò à causis secundis. Ut ergo explicemus, quid in hac parte sentiendum sit, agemus de omnibus causis, à quibus esse dependet.

¶ Arguitur ergo primò pro parte negativa, & probatur, quod esse existentiam non sit effectus solius Dei. Nam D. Thomas illud sapissimè tribuit creaturis de potentia. q. 7. ar. 2. in corpore, ubi dicit, omnes causas convenire in hoc, quod causant esse. Et in 1. p. q. 42. artic. 1. ad primum ait. Primus effectus formæ est esse, & q. 50. artic. 5. & q. 90. ar. 2. ad 1. de verita. q. 21. arti. 4. ad 6. In quibus locis dicit, quod esse sequitur formam. Est in signis locus 2. cont. gen. capit. 54. ubi dicit, quod sicut se habet lux ad lucidum, & albedo ad album, ita forma ad esse.

¶ Solent etiam aliqui argumentari ex D. Thom. 1. p. q. 3. artic. 4. in corpore, ubi ait, quod impossibile est, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei. Ex quo loco exponendo illam exclusivam videtur Divus Thomas supponere, quod esse aliquo modo causetur à forma. Sic enim resolvitur. Esse causatur ex principiis intrinsicis, & ab aliquo alio.

¶ Secundò arguitur ratione. Quando equus producit equum, verè generat illum, ergo producit effectivè esse illius. Antecedens patet, & consequentia probatur. Nam generare est dare esse. Et sic ab Aristotele, & autoribus communiter definitur generatio, quod sit mutatio, qua esse rei acquiritur in subiecto disposito. Imò verò omnes fatentur, quod terminus formalis ge-

nerationis est esse rei. Confirmatur. Equus effectivè dat equo genito, & vivere, & sentire, ergo etiam effectivè causat esse illius. Antecedens est notum, & probatur consequentia à paritate rationis. Nam qui effectivè causat gradus inferiores, puta, vivere & sentire, causabit etiam gradum superiorem, quale est ens. Quod si forte dicas hoc argumentum solum probare, quod sicut equus generans producit hoc vivens, hoc sensibile, ita etiam producat hoc ens, ex quo non sequitur, quod producat existentiam; Contra hoc est. Nam ens formaliter dicit esse, ergo si effectivè dat gradum entis, effectivè etiam producet esse. Sicut quod effectivè causat vivens, effectivè causat vitam.

¶ Tertio arguitur. Creature conservant esse aliarum creaturarum, simul cum Deo, ergo etiam id ipsum efficiunt. Antecedens est certum, de quo vide D. Thomam. 1. p. q. 104. ar. 1. ad secundum. Consequentia verò probatur. Nam non magis requiritur ad productionem, quam ad conservationem. Imò D. Thomas multoties eandem reputat actionem, qua res conservatur, & qua creatur, & eiusdem esse conservare, cuius est producere.

¶ Arguitur quartò. Causa particularis constituitur in ratione agentis per existentiam, ergo per eandem producit existentiam in effectu. Antecedens probatur. Nam causa efficiens operatur, secundum quod est in actu, ut ex Aristotele & philosophis patet: sed causa est in actu formaliter per existentiam. Nam essentia causæ comparatur ad existentiam, sicut potentia ad actum ultimum. Consequentia verò probatur. Nam quod est actus & forma causæ, est ei principium operandi. Et confirmatur. Nam agens producit sibi simile, ergo si est agens secundum quod est actu per existentiam, producit effectum secundum quod ipse effectus est existens, ac per consequens producit etiam esse.

¶ Quintò arguitur. Gradus essendi est prior alijs, qui reperiuntur in effectu producto, ergo quod primo causa particularis attingit est esse. Antecedens patet. Quia gradus essendi est prior, & communior, quod verò uniusversalius & communius est prius est. Consequentia verò probatur. Nam causa non potest attingere gradum infe-

inferiorem, aut posteriorem, nisi prius attingendo gradum superiorem, maxime cum ista sint subordinata essentialiter.

¶ Sextò specialiter arguitur de forma, quòd sit principium essendi. Nam ferè omnium Metaphysicorum est proloquium, quòd existentia sit effectus secundarius formæ. Quod Theologi admittunt dicentes, Deum posse supplere vicem formæ in causando existentiam. Idque ponunt factum fuisse in mysterio incarnationis: imò B asserunt, quòd si Christus relinqueret humanitatem, statim à forma naturali proprium esse efflueret, ergo esse est effectus formæ.

¶ Arguitur septimò. Existentia est actus substantialis suppositi, ergo causatur à forma eiusdem suppositi. Probatur consequentia. Quia quod est substantiale rei non debet provenire omnino ab extrinseco, sed vel est forma, vel causatur à principiis intrinsecis rei. Confirmatur. Nam sequeretur, quòd accidentia essent magis intrinseca & coniuncta supposito, quam existentia substantialis, quod est absurdum. Probatur sequela. Nam accidentia causantur à forma mediata vel immediate: esse autem, ut isti ponunt, de foris aduenit.

¶ Octauò. Hæc propositio, angelus est necessaria & per se & ex hypothesi demonstrabilis, ergo existentia comparatur ad formam subsistentem qualis est angelus ut proprietates intrinseca, & ab illo fluens. Probatur consequentia. Quia nihil potest intrinsecè connecti formæ, nisi sequatur ad ipsam. Confirmatur. Nam D. Thomas. 1. p. q. 54. ar. 2. ad secundum dicit quòd essentia angeli est ratio totius sui esse.

¶ Nonò arguitur. Nam sequeretur, quòd etiam existentia accidentium non causaretur ab essentia subiecti, sed immediate produceretur à Deo. Cōsequens est falsum, ergo. Sequela patet. Quia eadem ratione, qua tu ponis, Deum causare existentiam substantialem se solo, dicemus, existentiam accidentariam à solo Deo produci. Minor probatur. Nam tunc sequeretur, quòd esse accidentium non penderet per se à substantia, nec diceret intrinsecam dependentiam ab essentia suppositi. Probatur sequela. Nam per te illa existen-

A tia à solo Deo producitur sicut existentia substantialis, ergo ex natura sua à solo Deo pendet.

¶ Vltimò arguitur, & probatur, quòd non sit à solo Deo. Nam sequeretur existentiam creari. Consequens est falsum, ergo. Minor patet. Nam inconueniens videtur, quòd in omni productione, quæ modo est, & erit, Deus aliquid de nouo producat. Sequela verò patet. Nam illa creatur, quæ à solo Deo immediate produ-
B cuntur.

¶ In hac quæstione Scotus in. 4. d. 1. q. 1. tenet, agentia particularia simpliciter producere existentiam rerū. Redarguitq; Diuum Thomam, quia dicat, existentiam esse effectum solius Dei. Et Scotum frequenter sequuntur authores maxime recentiores.

¶ Inter Thomistas verò Ferrar. 2. cont. gent. cap. 21. hanc solum constituit differentiam inter Deum & causas secundas in productione esse, quòd Deus simpliciter & sine addito causat existentiam rerum, creaturæ verò non causant illud absolute, sed determinate. Et cap. 54. dicit, existentiam esse effectum formalem formæ. Quod expressius explicat cap. 55.

¶ Capreolus autem in. 1. d. 8. q. 1. ad tertium Henrici, & ad tertium Gerardi contra primam conclusionem dicit, existentiam solum esse à forma, quia forma est, quæ facit subiectum capax existendi. Et cum sequitur Gerardus.

¶ Sed pro decissione veritatis sit prima conclusio. Causæ particulares simpliciter dant esse suis effectibus suo vnaquæq; modo. Sicut ignis generans ignem facit esse ignem, & calefaciens facit esse calidū. Hæc conclusio probatur primò autoritate omnium tam Philosophorū quàm Theologorum, qui sæpissimè hanc conclusionem tanquam primum principium supponunt. Secundò probatur ratione. Nam causa particularis educit effectum de potentia ad actum simpliciter, ergo dat esse & actualitatem effectui. Antecedens patet. Nam hoc est causare simpliciter, illud videlicet, quod erat in potentia, reducere in actum essendi. Confirmatur. Nam causæ corruptentes, ut quando ignis corrumpit aerem, simpliciter dicuntur destruere singulare
L 5 esse

esse præexistentis suppositi quatenus erat actus suppositi. v. g. quando agens corrumpit Petrum, quamvis idem esse quod erat Petri, maneat in anima, tamen corrumpēs causat non esse Petrum, ergo causæ generantes simpliciter dicuntur dare esse genitis. Tertiò probatur. Causæ particulares in omni sententia faciunt, vt esse coniungatur essentiae suppositi, ergo simpliciter dat esse effectui. Probatur consequentia. Quia causa dicitur simpliciter facere tale, vel quando producit formam, per quæ res est, vt quando equus generat equum, vel quando formam coniungit subiecto, vt si quis albedinem præexistentem vniret parieti, faceret album simpliciter, ergo si causæ particulares coniungunt essentij suppositorum existentiam, quæ est forma essendi, simpliciter dicuntur dare esse rebus productis. Et confirmatur. Nam absurdum videtur negare, qd pater meus mihi nō cōtulerit esse. Et hanc conclusionē sufficiēter probat argumentū 2. à principio dubij factū.

¶ Secunda conclusio. Nihilominus creaturæ non causant existentiam simpliciter, & tanquā causæ principales in suis effectibus. Hæc conclusio probatur primò. Nam qualibet creatura in sua operatione supponit esse, ergo non causat illud simpliciter. Antecedēs patet primò. Quia nulla creatura potest operari ex non esse. Et præterea. Quia omnis creatura supponit subiectum, quod physicè attingat. De quo Aristoteles & authores. 1. lib. de generatione. tex. comment. 11. & D. Tho. 1. p. q. 45. ar. vltimo ad vltimum. & q. 44. ad primum. Quod si respondeas, hoc argumentum solum probare, quod creatura non producit illud esse, quod supponit, quod potius corrumpitur, producit tamē esse, quod sequitur in effectū genito; Cōtra. Nam productio simpliciter & absoluta causalitas est, quando aliquid ex non tali fit tale. Etenim non producit album ex albo, sed ex non albo, & quando homo generat hominem, producit ex nō homine, quia est productio simpliciter. De quo principio vide Aristot. vbi suprà, & .5. Physic. tex. com. 6. & 7. & ibi authores cū agunt de speciebus motus. Ergo similiter in præsentī, vt creaturæ dicerentur causæ existentiae simpliciter & absolutè, debe-

rent producere existentiam ex non existentia, quod est impossibile. Quæ conclusio patebit etiam ex ijs, quæ in vltima conclusione dicemus.

¶ Quod si arguas. Nā creaturæ iuxta primam conclusionē simpliciter dant esse, & producūt esse totius, ergo simpliciter causant existentiam. Negatur cōsequētia. Quia vt ex dictis patet, ad hoc vt dicantur dare esse, non requiritur, qd producant formam essendi. Nam in productione hominis generans dat esse homini genito, licet non producat animam illius.

¶ Tertia conclusio. Causæ particulares non producant existentiam propriè loquēdo vt instrumentum Dei. Hæc ponitur cōtra quosdam, qui nobiscum tenentes in secunda conclusione asserunt, à Deo imprimi creaturis quandam virtutem transeuntem, vt producant existentiam suorum effectuum per hoc, videlicet, quod à Deo cōmunicatur illis existentia. Nihilominus probatur conclusio. Quia hæc virtus voluntariè ponitur. Et præterea quia absurdū videtur, quod causa particularis in causando respectu eiusdē effectus totalis habeat & rationem causæ principalis, & causæ instrumentariæ, cum videlicet in effectū producto aliquid sit, quod simpliciter causatur à causa secunda, & aliquid, quod ab eadem causatur, vt assumitur à Deo.

¶ Quarta conclusio. Causæ particulares effectiue causant determinationem existentie. Sed vt intelligas hanc conclusionem aduerte, quod existentia habet duo. Primū quod sit actus entis absolute, secundum quam rationem nullā limitationem dicit. Secundum quod sit existentia huius suppositi recepta in illo secundum quod iam efficitur hæc, & limitatur, hæc autem limitatio competit existentiae, prout recipitur in essentia particulari. Et enim, vt D. Tho. sæpè docet, id quod recipitur habet limitari à subiecto recipiente. Dicimus ergo in conclusione, quod agens particulare concurrat tanquam causa particularis effectiua huius limitationis. Probatur primò. Quia hæc limitatio non est à solo Deo, ergo est ab aliqua causa particulari effectiua; hæc autem causa effectiua non est essentia, quæ recipit existentiam ut manifestum est, ergo erit ipsa causa producens suppositum.

Præterea

Præterea. Causa agens disponit suppositū vt fiat aptum susceptiuum existentiae, ergo effectiue determinat suppositum, vt existat. Antecedens patet. Quia quicquid particulare habet suppositum in ordine ad existentiam habet ex causa agente. Consequentia verò probatur. Quia id ipsum quo suppositum est susceptiuum existentiae, est determinatiuum illius, ergo si illius est causa efficiens eadem etiam effectiue determinat existentiam. Ex hac conclusione sic explicata intelliges multa loca. D. Th. Dicit enim sæpe, q. creaturæ nō causant ens, sed hoc ens. Et quāuis hoc sæpe asserat, exēpli tamen gratia vide illum in disputatis de potentia. q. 3. art. 1. in corpore vbi ait, quod quælibet res habet actum determinatum ad vnum genus, & ad vnam speciem: & inde est, quod nulla earum est actiua entis secundum quod est ens; sed huius entis secundum quod est hoc ens determinatum in hac vel illa specie. Et subdit rationem huius. Nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens præexistens, & determinatum ad hoc vel ad illud, vt puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Asserit insuper, quod Deus producit esse, creaturæ verò determinant illud. Et alibi inuenies dixisse, creaturas producere hoc esse in particulari. Omnia ergo ista explicantur, & intelliguntur de limitatione iam dicta in conclusione, per quam effectus est hoc ens, habetq; esse determinatum & limitatum. Hæc de agentibus.

¶ Deformis verò sit. 5. cōcl. Nulla forma creata est causa effectiua, aut formalis nec finalis existētia, bene tamē materialis. Hæc conclusio probatur sigillatim. Et primò quod non sit effectiua. Causa efficiens operatur secundum quod est in actu per existentiam, ergo si forma aliquid operatur, causat illud, prout actuatur per esse. Antecedens est certum, & in Aristotele suppositū principium. Et declaratur. Nam causa non actuata per existentiam est solum in potentia, ergo non potest tribuere actum effectui, nisi illa consideretur, vt est sub consimili actu. Et confirmatur. Nam aliās idem secundum se totum se reduceret de potentia in actum, quod est contra Aristo. 3. &

A 8. Physic. & 12. Metap. Probatur sequela. Nam forma per te, antequam sit sub existentia, suum causat actum effectiue. Præterea. Existētia primò competit toti composito, & deinde comunicatur partibus, ergo illa non fluit effectiue à forma. Antecedens est certū. De quo. 1. de generatione, Deo dante, dicemus. Consequentia vero probatur. Quia si effectiue, & immediate procedit à forma, prius vnietur, & comunicabitur illi, quam alicui alteri. De hac ratione vide Magistrum Soto. 1. Phys. q. 7. conclusione. 2. in fine. Et Soncinatem. 7. Met. q. 22. Præterea probatur conclusio. Nam sequeretur, quod forma se ipsam causaret, quod est absurdum. Probatur sequela. Nā si forma causat existētiā suā effectiue, ergo facit se existere, & se reducit de potentia in actum, ac per consequens se ipsam causat. Vide alias rationes apud D. Tho. in. 1. cont. Gen. cap. 2. 2. & de ente & essentia cap. 5. in fine. Quod verò non sit causa formalis probatur. Nam forma comparatur ad existentiam vt potentia ad actum, & vt recipiens ad receptum, ergo non in ratione formæ. Deinde. Omnis existentia est actualitas cuiuslibet formæ, ergo est forma omnis formæ & non è contra. Insuper probatur. Nam impossibile est explicare in quo, & sub qua ratione essentia informet, aut actuet existentiam. Tandem arguitur. Quia sequeretur, quod forma entis nō esset ipsum esse, aut ordo ad esse, quod falsum est. Probatur sequela. Nam illud est forma entis, quod vltimò terminat, & constituit rem, ergo si essentia comparatur ad existentiam vt forma eius, erit actuans, & vltimo terminans illam, ad subinde essentia esset vltimus actus entis.

¶ Quod si arguas. Nam forma specificat esse, ergo comparatur ad illud in genere causa formalis. Antecedens patet. Nam esse humanum distinguitur ab esse equi specie per formam hominis, quæ specie differt à forma equi. Respondetur quod esse formaliter & intrinsecè sumit specificationem ab ordine transcendentali, quem dicit in ratione actus ad talem formam. Extrinsicè vero tanquam à termino, & subiecto specificatur à forma. Ceterum secundum hanc rationem forma potius habet rationē materiæ: sicut forma cæli dicitur specifica-

ri à materia, quæ illa faciatur: & artificia-
lia dicuntur specificari à subiecto. Tertia
pars conclusionis, scilicet quòd forma nò
sit causa finalis existentiae probatur. Nam
existentia simpliciter est terminus formæ
& non è contra, ergo existentia potius
est finis formæ, quàm è contra. Secundò.
Quia existentia est vltima perfectio rei, er-
go forma nò comparatur ad illam vt finis.
Antecedens probatur. Quia vnumquodq;
dicitur bonũ & perfectũ in quantum existēs.
Vnde Arist. 10. Eth. c. 7. & 8. Eth. c. 11.
dicit, esse ipsum esse amabile & expetibile
in omnib⁹. Et huius rationis veritas patebit
infra in. q. 6. Quòd vero forma sit causa ma-
terialis existentiae ex dictis liquet, cum sit
receptiua, limitansq; ipsum esse existentiae.
Itaq; sicut materia respectu formæ habet
rationem causæ materialis, quia recipit, &
determinat formam: sicut materia quàm
forma quàm etiam suppositum comparan-
tur ad existentiam vt causa materialis. Sed
nihilominus.

¶ Sit sexta conclusio. Forma in genere
causæ formalis determinat materiam ad
suscipiendam existentiam. Probatur. Nam
forma præbet actum primum materiæ, er-
go in ratione formæ disponit ad suscipien-
dum actum existentiae. Secundò probatur.
Nam limitatio hæc & coaptatio subiecti,
quæ requiritur, vt recipiatur existentia, de-
bet habere aliquam formam intrinsecam, à
qua fit; nulla autem alia est nisi forma sup-
positi, ergo. Aduerte tamen, quòd dicitur
forma causa formalis disponens ad existen-
tiam, nò quidem immediata, licet principa-
lis. Nam præter formam ponimus nos sup-
posititalitatem, qua proximè & immediate
suppositum sit capax huius existentiae.

¶ Vltima cõclusio. Existētia est proprius
effectus solius Dei. Conclusio hæc est D.
Tho. in hac 1. p. q. 8. ar. 1. in corpore. & q.
45. art. 5. & 2. cont. Gent. c. 21. & lib. 3.
cap. 66. & alibi sæpe. Nec aliquis est Tho-
mistarum, qui ambigat, hanc esse conclu-
sionem D. Thomæ. Cæterum de mente
eius, & quis sit sensus illius dubitatur inter
doctores. Caietanus in. 1. p. locis vbi supra
dicit, hanc conclusionem solum poni à D.
Thoma in hoc sensu, quòd esse est effectus
per se primò pendens à solo Deo. Ex quo
non sequitur, quòd creaturæ non produ-

A cant illud tãquam causæ secundæ. Eundē
modum dicendi sequitur Ferrara. 2. cont.
gent. cap. 21. & lib. 3. vbi supra. Alij Tho-
mistarum dicunt sensum dictæ conclusio-
nis vt à D. Thoma ponitur esse, quòd exi-
stentia est obiectum formale & adæquatũ
solius Dei, cum solus Deus sit causa cuius-
cumq; participantis esse, & cuiuscumque
pertinentis ad esse rei, quòd nulli creatu-
ræ conuenit. Alij verò dicunt, sensum D.
B Thomæ esse, quòd solus Deus produ-
cit ens in quantum ens, & esse sine aliqua
limitatione. Nos verò malumus, conclu-
sionem D. Thomæ, vt iacet intelligere,
quàm placita explicantium sequi, aut noua
commentari. Etenim prædicti tres sensus
non explicant, quòd intendit D. Thomas,
quòd inter omnes authores hoc peculiare
tribuit Deo vbiq; & profundissimis ratio-
nibus id probat, neq; ijs indigeret, si aliqũe
C prædictorum sensuum intenderet. Omnes
enim illi ab omnibus sine controuersia cõ-
ceduntur, neq; aliquid mysterij retinent.
Dicimus ergo, quòd nulla causa producit
esse effectiue præter ipsum Deum.

¶ Et vtendo rationibus D. Thomæ pro-
batur primò hæc conclusio. Solus Deus
est per essentiam suam esse, alia vero crea-
turæ habent esse participatum, ergo solus
Deus est, qui producit esse.

D ¶ Vt intelligas vim huius rationis aduer-
te, quòd habere aliquid per participationē
contingit dupliciter. Primò quia commu-
cat ab alio. Secundum quem modum quic-
quid creaturæ conuenit est participatum à
Deo. Omne enim quòd sumus, domini
sumus. Et in hac acceptione bene stat,
quòd aliquid sit essentiale rei, & participa-
tum ab alio. Quare illatio D. Thomæ non
procedit in hoc sensu. Secundo modo di-
E citur aliquid participatum, quia non est
proprium subiecto, sed totaliter ab extrin-
seco prouenit producente, & conseruante
sicut lux in diaphano.

¶ Secundò nota, quòd virtus causandi
supponit naturam, & essentiam rei. Prius
enim aliquid est in se tale, quam sit produ-
ctiuum sui similis. Vnumquodq; verò dici-
tur esse talis naturæ à propria forma, & quæ
illi per se conuenit. Et consequenter dice-
tur causalituum sui similis, quia competit il-
li ex propria forma, & natura. v. g. aqua ex
essentia

essentia sua habet esse aqua. Et hoc, quod est sibi simile producere & infrigidare, cōpetit illi per se, quia ex propria forma illa habet. Verum tamen sicut per se non est calida, ita per se non habet calefacere, sed ut instrumentum calidi per se.

¶ His positis vis rationis D. Thomæ sic colligitur. Nulla creatura ex se & ex natura sua habet esse, sed illud communicatur, & conseruatur à Deo, ergo nulla creatura per se est causa existentia, nec in communem nec in particulari, sed illa à solo Deo est. Antecedens est certissimum, & secundum fidem tenendum, & secundum philosophiam. Consequentia verò probatur. Quia virtus causatiua existentia supponit ipsum esse in causa agente, ergo si esse ipsius causæ prouenit, & communicatur ab extrinseco, non habet per se virtutem operatiuam existentia, nisi velis dicere, quod habet illam tanquam instrumentum, quod iam supra refutauimus. Solus ergo Deus, cuius existentia est de essentia illius habet virtutem factiuam & conseruatiuam eiusdem existentia in creaturis. Secundò probatur conclusio. Omnis creatura in sua actione supponit aliquid à solo Deo productum, ergo supponit esse illius. Antecedens probatur. Nam omnis creatura producit ex aliquo, ergo supponit illud, ac subinde aliquid à solo Deo productum. Et confirmatur. Nam aliàs nulla causa efficax est, quare denegemus creaturis posse communicari virtutem creandi. Si enim ipse in suis operationibus nihil supponunt à solo Deo pēdens, ergo poterūt operari nihilo supposito. Tertiò id ipsum demonstratur, & ratio præcedens magis explicatur. Nam materia prima est incorruptibilis & ingenerabilis, quæ à solo Deo conseruatur, ergo solus Deus dat existentiam, quæ materiæ primæ communicatur. Antecedens est certum, & probatur consequentia. Quia non potest intelligi, quomodo materia non generetur, aut à solo Deo conseruetur, si ipse solus non dat existentiam. Etenim si causæ particulares dant existentiam materiæ effectiua, consequenter producerent ipsam, & eandem conseruarent. Quod si dicas, hoc argumentum probare, quod etiā respectu Dei materia prima corrumpatur, & de nouo producat, postquam esse quod

A dam destruitur, & aliud de nouo producit, quo materia existit; Respondetur negando sequelam. Nam terminus actionis diuinæ solum est esse, quod nunquam deest materiæ. Causæ verò particulares determinant hoc esse in quod commutatur. Unde ratio habet vim respectu causarum particularium, si producant hanc existentiam, & destruunt præteritam. Confirmatur. Non alia ratione possumus explicare, Deū esse causam totius entis, nisi quia ipse solus causat esse tamen formæ quàm materiæ & totius, vel si creaturæ hoc ipsum efficiunt, dicetur etiam esse causæ totius entis, quod Diuus Thomas nunquam asserit. Et omittimus alias rationes, quas passim ex doctrina D. Thomæ poteris colligere. In summa ergo dicimus, quod causæ particulares solum habet disponere, & determinare subiectum, quod fit aptum susceptiuum existentia per formam. Deus verò est, qui extrinsece illam causat. Esto exemplum accommodatum satis, quo utitur saepe D. Thom. cum de esse & essentia creaturarum sermonem facit. Comparat enim essentiam diaphano, & existentiam luci, quæ actuatur diaphanum, exempli causa, aerem, à cuius essentia, vel diaphaneitate non dimanat lux, sed diaphanum tantum est in potentia ratione diaphaneitatis ad recipiendam lucē.

D Nunc ergo quando agens naturale in conspectu solis illuminantis aerem, corrumpit aerem, & ex eo generat aquam, quæ in eodem instanti generationis illuminatur ab eodem sole, qui aerem illuminabat, nemo dicet, quod agens illud naturale actione sua lucem effecerit, aut per se causa lucidi extiterit, sed potius dicemus, quod illa lux in genere causæ efficientis, & quantum ad fieri, & conseruari dependet à sole: & nihilominus singularis lux, quæ antea erat in aere, desinit esse ad corruptionem subiecti singularis: & alia lux singularis incipit esse cum aqua genita singulari. Cuius singularitatis & indiuiduationis aquæ causa efficiens agens naturale extitit, ac per consequens etiam efficit, ut lux, quæ à sole produceretur esset hæc cum dependentia ab hoc numero subiecto. Ecce igitur quomodo se habet existentia, quæ incipit, vel desinit cum genito vel corrupto ab agenti naturali. Certum est enim, quod non manet eadem existen-

existentia in genito, quæ erat in corrupto. Et nihilominus generans non dicitur generare, aut efficere existentiam. Sicut in exemplo agens naturale non dicitur producere lucem in aqua. Sed nihilominus verificabitur, quod generans hanc substantiam singularem, consequenter causa efficiens est determinationis existentia, ut sit hæc, quia recipitur in hoc subiecto. Cæterum ratio ipsa existentia non aliunde tantquam ab efficiēti causa proficiscitur, quam à Deo, qui existit per essentiam suam. Fateor me nescire, quid sit in causa, quare hæc doctrina non intelligatur à plurimis viris etiam doctissimis, qui D. Thomæ doctrinam profitentur, cum apud D. Thom. sint tam manifesta testimonia huius veritatis, & ipsa ratio existentia hoc ipsum postulet. Quoniam ut in .1. p. q. 4. arti. 1. ad tertium, docet Divus Thomas ipsum esse est perfectissimum omnium. & idem expressius ait. q. 7. de potentia ar. 2. ad nonū comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est. Vnde ipsum esse est actualitas omnium rerum & etiam formarum. Vnde inquit non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Hæc ille. Vnde iudicio meo apertissime colligitur, quod solus ipse Deus potest esse causa efficiens, vel à qua dimanet ipsum esse existentia. Quoniam si ab aliqua forma rei ipsum esse intelligeretur dimanare tantquam à principio formali, sicut esse album dimanat ab albedine, aut esse risibile dimanat à rationali, tantquam à radice, non verificabitur, quod ipsum esse sit prima actualitas omnium rerum etiam formarum: siquidē illud, à quo dimanat ipsum esse vel in genere causæ formalis, aut radicalis, iam præintelligitur habere actualitatem non dependentem ab existentia in genere causæ formalis: siquidem ipsa existentia dimanat ab illo tantquam à principio formali, aut radicali. Quod autē dicunt ipsum esse existentia effectum esse secundarium formæ substantialis contradictionem implicat cum hoc, quod prima actualitas omnium rerum & formarum sit existentia. Si enim præintelligitur alius effectus primarius & formalis formæ substantialis, iam existentia, si secundarius formæ substantia-

A lis effectus est, non erit prima actualitas omnium rerum etiam formarum. Implicat ergo, quod forma substantialis intelligatur habere aliquem effectum formalem, quin prius ipsa præintelligatur actuata per primam actualitatem, quæ est existentia. Quod si hæc attentè animadverterent oppositū opinantes, fortassis redderent, quæ sunt Cæsaris, Cæsari, & quæ sunt Dei Deo: qui cum sit primū ens, cuius essentia est ipsum esse non receptum, nec limitatum, solus ipse est causa efficiens totius esse recepti & limitati ab eo, in quo recipitur in genere causæ materialis, etiam si quod recipit ipsum esse, sit aliās forma substantialis respectu materiæ, aut respectu compositi. Id quod maxime in anima rationali apparere potest, nisi quis velit oculos claudere. Cum enim generatur homo, omnes intelligim⁹ illic cōpletè inueniri omnia, quæ necessaria sunt ad generationem substantia singularis non minus, imò multò perfectius quā in generatione equi. Cōfitemur etiam, quod in generatione Petri forma non educitur de potentia materiæ. Hoc enim non requiritur nisi propter imperfectionē termini generationis. Vnde necesse est, quod in generatione Petri ipsa forma non sit ab alia causa efficiēti, quam à Deo creante animā ex nihilo. Cuius existentia à solo Deo dimanat, & recipitur in anima tantquam in subiecto, à quo non dimanat, sed est prima actualitas ipsius. Ex quibus planè colligitur, quod cum Ioannes generat Petrum, non potest dici causa efficiens existentia, quæ est in Petro etiam quantum ad singularitatem illius. Quoniam hæc existentia singularis huius animæ per creationem ex nihilo communicatur animæ. Non igitur est bona consequentia, quā solent aduersarij facere. Ignis generat ignem, ergo est causa existentia ignis. Neque ista consequentia valet. Generans est causa efficiens, ut Petrus existat, ergo est causa existentia illius. Quoniam antecedens verificatur per hoc solum, quod generans disponit efficienter materiā ad unionē animæ cū corpore, vnde cōsurgit, ut existat Petrus, per hoc quod existentia animæ cōmunicatur & materiæ, & supposito. Ad quod non requiritur, quod sit causa ipsius existentia. Et per hanc doctrinam facile erit respondere argumentis in oppositum.

¶ Ad primum argumentum, quod sumitur ex testimonijs D. Thomae respondetur, quod eisdem opponimus alia testimonia D. Thomae, in quibus multo apertius asserit quod ipsum esse est proprius effectus solius Dei, Sic ait expressis verbis de potentia. q. 7. art. 2. dicēs. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cuius virtute omnia causent esse, & eius, id est, illius primae causae esse sit proprius effectus. Et in hac. 1. p. q. 8. art. 1. ostendens quomodo Deus sit intime in omnibus rebus inquit, quod esse creatum sit proprius effectus eius, quem causat in rebus non solum quando primo esse incipiunt, sed etiā quādiu in esse conseruantur. Sicut lumen causatur in aere à sole quandui aer illuminatus manet. Et quoniam istud esse (inquit) est magis intimum cuilibet, & quod profundius inest cum sit formale respectu omnium, quae in resunt oportet, quod Deus sit in omnibus rebus & intime. Vide etiam in. q. 45. ar. 5. ubi id ipsum expresse affirmat. Et lib. 3. cont. Gent. cap. 66. id ipsum docet. Ceterum testimonia, quae in oppositum allata sunt, vnam omnia solutionem habent. Quotiescumq; enim D. Thomas dicit, quod commune est omnibus causis, scilicet efficientibus, quod causent esse, intelligendum est, quatenus ipsum esse determinant ad suppositum, vel ad naturam. Id quod profecto non aliter faciunt, quam effectiue disponentes subiectum, in quo recipitur esse. Et hoc est, quod dicit lib. 3. cont. Gen. cap. 66. ratione quinta, quod omnia alia à Deo agunt ipsum esse quasi particulantia & determinantia actionem primi agentis (hoc est) effectum primi agentis. Et dicit quod agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse. Ad illa verò testimonia in particulari, in quib⁹ dicitur, quod esse sequitur formā, & quod sicut se habet lux ad lucidum, ita se habet forma ad esse: respondetur, ex eodem D. Thom. 2. cont. Gent. cap. 54. citato. Vbi inquit, quod ad ipsam etiam formā comparatur ipsum esse vt actus. Ex quo plane colligitur, quomodo ipsum esse sequatur formam. Sequitur enim illam, sicut sequitur actus vltimā dispositionem subiecti. Quamuis enim ipsa forma respectu essentiae rei comparatur vt formale princi-

A pium; tamen respectu existentiae habet rationem potentiae, & receptiui, vt quo suppositum habeat esse vt ibidem eleganter differit D. Thomas, ubi ait. Per hoc enim in compositis ex materia, & forma, forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse. Et affert exemplum. Sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis. Ex hac doctrina facile intelligitur quod paulò antea dixerat. Intendebat enim D. Tho. in illo capite ostendere, quod sola substantia habet esse, vt quod est, & quod non est eadem compositio ex materia, & forma, & ex substantia, & esse. Vnde in tertia ratione ostendit, quod ipsa forma neq; est ipsum esse, neq; habet esse vt quod est, sed vt quo substantia est. Et quantū ad hoc dicit, quod se habet, sicut lux ad lucem, & albedo ad album esse; videlicet, quod sicut albedo non est album neque lux lucidum: ita forma substantialis non est ipsum esse, sed quo aliquid est. Verum tamen maxima est differentia, quam ipse statim explicat. Quoniam esse lucidum, vel esse album nō est actus ipsius lucis, hoc est, actuans lucē, vel ipsius albedinis: at verò ipsummet esse actuatur formam substantialem. Et hoc est quod dicit. Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse vt actus. Per hoc enim in compositis ex materia & forma forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse. Sicut diaphanum est aeri principium lucendi. Hæc ille. Cum ergo legeris in D. Thomae, quod forma est quo aliquid est, lege prædictum testimonium, & intelliges, quo pacto forma sit causa essendi. Certe sicut diaphaneitas est causa lucidi, quia est id, quo corpus lucidum recipit lucem.

¶ Ad secundum argumentum iam facilius erit solutio ex prædictis. Concedimus enim, quod quando equus generat equum effectiue producit equum in esse. Et ipsummet esse effectiue determinat ad esse equi. Nunquam tamen concedam, quod efficiētia causa particularis attingat ad existentiam absolutē, sed solum quātum ad determinationem illius ad hanc speciem, & ad hoc in diuiduum effectiue limitando, sicut ipsum subie

subiectum materialiter limitat. Caterum ipse Deus efficientia sua attingit omnia, quatenus proprius effectus illius est ipsum esse; quod omnia actuatur & perficit.

¶ Ad confirmationem negatur consequentia. Et ad probationem respondetur, quod quando gradus superior continetur essentialiter in inferiori forte verificabitur, quod qui effectiue causat gradum inferiorem, effectiue etiam causat gradum superiorem. Sed tamen ipsum esse, ut saepe diximus, non continetur quidditatiue in aliquo gradu creaturae. Caterum solutio ibidem assignata bona est. Et ad replicam respondetur, quod ens secundum quod essentialiter predicatur importat formaliter ordinem ad esse. Vnde non necesse est, quod qui producit hoc ens in singulari, producat eius existentiam, ut patet. Quoniam qui generat Petrum, quamuis efficiat hoc ens, non tamen existentiam eius.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod nulla creatura conseruat esse alterius creaturae absolute loquendo, sed solum quatenus conseruat determinationem & limitationem ipsius esse. Sic enim influentia calorum conseruant hominem in esse & viuere conseruantes necessariam dispositionem corporis & indiuidui. Ad testimonium verò D. Thomae ibidem allatum respondetur, quod nihil commodius possumus nos adducere pro nostra sententia, quam quod D. Thomas docet in illo articulo, qui si attentè legeretur à Thomistis nunquam oppositum nostrae sententiae opinarentur. Vbi inter multa alia docet, quod sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem, & quia lumen non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis, ita inquit, quod omnis creatura est ens participatiue, solus autem Deus est ens per essentiam. Et statim in solutione ad primum idem dicit, quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu solis. Aduertant haec, qui dicunt, ipsum esse dimanare à forma tanquam à radice, & videant quam aliena sit eorum doctrina à D. Thoma.

¶ Ad quartum argumentum quidam aiunt, quod existentia causae particularis tan-

A tum se habet ut conditio ad agendum necessaria ipsi causae particulari. Sed iudicio meo falluntur. Quoniam existentia causae particularis est prima actualitas omnis formae agentis, & quasi fundamentum omnis actiuitatis formae. Sed tamen est aduertendum, quod sicut ipsa existentia recipitur in formis, & limitatur ab illis, ita concurret ad effectum illarum quantum ad limitationem existentiae effectus, non quantum ad existentiam simpliciter. Et per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad quintum argumentum negatur consequentia. Imo verò oppositum sequitur: ex eo enim quod gradus essendi est primus, debet attribui primae causae, cuius supposito in fluxu particularis causa concurret ad determinationem & particularizationem effectus primae causae ad hoc suppositum huius speciei.

C ¶ Ad sextum argumentum iam patet ex dictis. Neque sunt existimandi boni Metaphysici, qui dicunt, existentiam rei effectum esse formalem, licet secundarium formae substantialis. Sed solum asserendum est quod esse sequitur formam, sicut lux sequitur diaphaneitatem, & causa illius est materialis tanquam immediata dispositio recipiendi lucem.

D ¶ Ad septimum argumentum patet ex dictis in primo dubio. Negamus enim existentiam esse actum substantialem suppositi tanquam aliquid de essentia vel de quidditate suppositi. Sed potest dici actus substantialis, id est, primò actuans substantiam in ratione formae. Sicut lux est actus diaphani in ratione diaphaneitatis. Ad confirmationem negatur sequela. Quoniam accidentia non causantur à forma, nisi praesupposita actualitate existentiae, quae immediatè recipitur in forma quamuis non habeat radicem in forma. Ipsa nihilominus existentia limitata à forma radix est talium accidentium dimanantium à forma existenti.

E ¶ Ad octauum argumentum negatur, hanc propositionem esse simpliciter necessariam, angelus est, sed solum est necessaria physicè ex suppositione facta, quod angelus semel sit creatus vel productus à Deo. Sed obseruandum est, quod necessitas harum rerum, caelum est, angelus est, non oritur ab intrinseca ratione ipsarum per se primò
sic ut

sicut oritur risibile ab intrinseca ratione hominis: alioquin angelus est, cælum est, essent æternæ veritatis, sicut hæc, homo est risibilis, sed dicuntur necessarie esse, quia postquam semel receperunt esse à Deo, ab illo solo conseruantur, neque est in tota rerum natura aliqua causa extrinseca vel intrinseca ipsius rebus, per quam definant esse. Sed solus Deus, qui est extra totum ordinem vniuersi potest huiusmodi res annihilare. Quia libere conseruantur, sicut libere creatæ sunt.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod infra super eundem locum D. Thomæ explicabitur, quomodo sit intelligendum, quod ipsa essentia angeli est ratio totius sui esse. Vide illic solutionem.

¶ Ad nonam argumentum negatur sequela. Quoniam existentia accidentium non est simpliciter existentia, sed in alio existentia. Vnde non est inconueniens quod dimanet à substantia iam existenti, eo vel maxime quod dimanet existentia accidentium determinata ad speciem & individuationem accidentis.

¶ Ad vltimum argumentum negatur sequela. Quoniam existentia non est quod habet esse, sed qua aliquid est. Vnde creatur non competit nisi existenti per se, & ei, quod ex nihilo recipit esse. Cæterum quod iam post creationem producit aliquid de nouo per corruptionem alterius: non potest dici res illa creari, quia non fit ex nihilo. Sed nihilominus in omni actione agentis naturalis præsupponit actio creatoris non quidem de nouo creantis, sed conseruantis per continuationem actionis, qua rebus dat esse. Et propterea proprius effectus Dei est ipsum esse absolute loquendo. De qua re vide D. Thomam infra in q. 104. ar. 1. & 2. & q. 45. ar. 5. & in q. 3. de potentia. ar. 7. ubi inquit ipsum esse est communissimus effectus, primus & intimior omnibus alijs effectibus, & ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Hactenus de ista difficili. q. dicta sufficiant. Sed pro complemento huius materie visum est aliam questionem curiosam breuiter disputare circa distinctionem existentie accidentium ab existentia substantie.

¶ Dubitatur ergo quinto & vltimo,

A vtrum accidentia habeant propriam existentiam distinctam realiter ab existentia substantie? De hac re sunt variae sententiae.

¶ Scotus in 4. d. 12. q. 1. tenet partem affirmatiuam. Eandem sententiam tenet Soncinas. 7. Met. q. 5. cōclusionem. 2. & probat eam tribus argumentis.

¶ Primum est. Quia nulla forma est in aliquo, quin ei communicet suum effectum formalem. Quoniam forma, & effectus formalis inseparabiles sunt: sed in Petro est v.g. albedo, cuius effectus formalis est esse album, ergo dat illi esse album: sed esse album non est esse hominem, quia hoc potest manere sine illo, ergo in Petro est hoc duplex esse. Et idem argumentum potest fieri de alijs formis accidentalibus.

¶ Confirmatur. Quia commune est omni formæ dare aliquod esse, ergo naturale est illis dare aliquod desse, non substantiale, ergo accidentale distinctum à substantiali.

¶ Secundum argumentum est. Quoniam nulla potentia potest esse sine proprio actu eius: sed esse est proprius actus essentiae, ergo nulla essentia potest esse sine proprio actu suo, at esse hominis non est proprium esse albedinis aut alterius accidentis, ergo quot sunt essentiae accidentales, tot sunt esse, quæ illis correspondent.

D ¶ Tertio arguitur. Nam in Eucharistia existunt accidentia panis, & non per existentiam panis, quoniam nihil panis manet facta consecratione, ergo per propriam existentiam, ac per consequens accidentia habent propriam existentiam distinctam ab existentia substantie. Eandem sententiam tenet Dominicus de Flandria. 7. Met. q. 1. ar. 5.

¶ Contrariam sententiam tenet Magister Dominicus de Soto lib. 1. Phys. q. 6. in definitione materie, non tamen probat eam. Sed probare potest. Primo quia eius est esse, cuius est fieri: sed fieri dum taxat conuenit substantiis per se subsistentibus. Vna enim actione producit Petrus, & simul comproducentur omnia accidentia requisita ad illius integritatem & perfectionem, ergo etiam esse conuenit illis dum taxat & ex consequenti non habent proprium esse, sed sunt per existentiam substantie. Et confirmatur. Quia materia non dicitur

habere propriam existentiam, quia non est per se creata à Deo, sed concreata, sed similiter omnia accidentia quæ incipiunt esse cum aliqua substantia comproduciuntur ad illius productionem, & non produciuntur per se: imò quædam ex sua natura postulant, ut isto modo producantur, ut patet in proprijs passionibus, ergo etiã est dicendum de accidentibus, quod non habent propriam existentiam. Secundò probatur. Arist. 7. Metaph. in principio inquit, quod accidens est ens, eo quod taliter est entis, scilicet substantiæ, ergo solum inquantum est aliquid substantiæ, & ex consequenti non habet proprium esse, quia ratione illius esset ens, & non in quantum est aliquid substantiæ. Et confirmatur. Quia hoc videtur etiam significari communi illo proloquio, accidentis esse est inesse, quod non habet esse proprium seu existentiam propriam, sed existentiam sui subiecti. Et ita non existunt nisi per participationem seu communicationem sui subiecti, cui insunt. Tertio, si accidentia haberet propriam existentiam illa esset inherentiã; at consequens est falsum, ergo. Patet sequela. Quia omnis modus essendi actu à parte rei aut est esse per se aut in alio: sed accidentia non habent esse per se, ergo si habent aliquod esse, illud erit esse in alio. Minor probatur. Quia aut existentia accidentis est inherentiã aptitudinalis aut actualis: non primum, quia inherentiã aptitudinalis est essentia accidentis, ut probat Caietanus de ente, & essentia cap. 7. q. 16. ergo non potest esse existentia illius. Quia existentia in omni re creata distinguitur ab essentia: neque etiam potest dici secundum. Quia accidentia in Eucharistia vere existunt, & non per inherentiã actualem, quia hæc sine subiecto in actu intelligi non potest. Non enim inheret actu, quod non habet actu subiectum, cui inheret: at accidentia illa omnino sunt actu separata à subiecto, ut docet D. Thomas. 3. p. q. 77. ar. 1. ergo nullo modo dici potest, quod inherentiã sit existentia accidentis, saltem si loquamur de accidentibus realiter distinctis à substantia.

¶ Ex his duabus sententijs aliquando mihi visa est probabilior sententia Magistri Soto. Quoniam non aduerteram, illa esse contrariam sententiæ D. Thomæ. Iam

A verò re bene inspecta multò probabilior mihi videtur sententia, quæ asserit, existentiam accidentium, quæ realiter distinguuntur à substantia distingui etiam realiter ab existentia substantiæ. Hanc sententiam videtur mihi expresse tenere D. Thomas in 3. p. q. 17. ar. 2. Vbi quærens, utrum in Christo sit tantum vñ esse, & definiens quod in Christo est tantum vñ esse, quod pertinet ad hypostasim sicut ad id, quod habet esse, definit consequenter, quod nihil prohibet multiplicari in Christo, vel in vna hypostasi esse, quod pertinet ad formam accidentalem. Aliud enim est esse, quod Sortes est albus, & quod Sortes est mulicus: Hæc ille. Idem asserit c. 7. de ente & essentia in principio & in. 1. d. 3. q. 2. ar. 3. & d. 20. q. 1. ar. 1. & 4. cont. gent. cap. 14. Itē Caietanus eandem sententiam tenet tanquam propriam D. Thomæ infra. q. 28. ar. 2. & in commentarijs de ente & essentia cap. 7. ubi ait, quod ex coniunctione albedinis cum niue fit esse, quo & albedo est, & nix est alba. Eandem sententiam sequuntur omnes, qui defendunt identitatem essentie cum existentia. Sicut enim accidens habet essentiam distinctam ab essentia substantiæ, ita habet existentiam distinctam ab existentia substantiæ. Et profecto consequenter loquuntur, licet fundentur in falsa opinione. Quia propter nos ex veris procedentes probamus existentiam propriam accidentis distingui ab existentia substantiæ. Supponimus enim id, quod dubio primo dictum est, quod existentia est actus quo formaliter vnaquæque res existit. Iste vero actus non est in omnibus equalis. Nā in quibusdam est ita imperfectus, ut dependeat ab existentia subiecti. In alijs vero est magis perfectus, & tribuit existentiam subiecto. Prior modus existendi convenit accidentibus, secundus substantijs. Et idcirco substantia dicitur habere esse per se, accidens vero in alio. Cuius ratio assignari potest ex ipsismet essentijs diuersis respectu quarum ipsum esse limitatur ad determinatum genus, & determinatam speciem. Cum ergo sit maxima diuersitas inter substantiam & accidens, quod substantia est per se intenta à natura, accidens vero propter complementum substantiæ rectè colligitur, quod substan-

tia habet esse per se, accidens verò in substantia. Hinc potest colligiratio pro hac sententia. Idem actus non potest esse dependens, & independens à subiecto, sed existètia accidentis ex natura sua est actus dependens à subiecto, existètia verò substantiæ est actus independens, ergo non sunt idem.

¶ Sed dices, quòd ad hoc sufficit distinctio formalis siue rationis. Sed cōtra. Quia dependentia ista conuenit actui secundum suam entitatem, & prouenit ex imperfectione ipsius, ergo necessarium est q̄ sit diuersitas in ipsa entitate, vbi affirmatur & negatur huiusmodi dependentia. Confirmatur. Quia aliàs pariratione posset dici, q̄ anima rationalis eadē realiter est dependens à materia secundum vnā rationem, & secundū aliam independens, & q̄ secundum vnā rationē est mortalis, & secundū aliam immortalis. Secundò sic arguentor. Accidens à sua existètia dicitur formaliter inhærens seu inexistens, ergo existètia accidentis est formaliter in existètia. Patet ista consequen. Quia nihil dicit formaliter tale nisi à forma, quæ inest formaliter. Ceterū existètia substantiæ nō est formaliter inexistètia, aliàs substantia ratione illius esset inexistens formaliter, ergo existètia accidentis distinguitur ab existètia substantiæ. Vltimò. Multa accidentia sunt, quæ secundū suā entitatē intrinsecā sunt ordinis sup̄naturalis ergo necesse est q̄ illa habeant esse ordinis sup̄naturalis nulla verò substantia præter diuinā est ordinis sup̄naturalis, ergo nulla existètia substantiæ est horū accidentiū existètia. Probat cōsequen. Quia existètia p̄portioat essetia, & est eiusdē ordinis cū illa. Hac ergo supposita sententiā ad argumēta secundę sententiæ respondendū est.

¶ Ad primum respondetur. Nego minorem. Ad probationem dico, quòd quāuis de facto producantur multa accidentia eadem actione, qua substantia producit (de quo in præsentia non est disputandum) tamen illa possunt produci alijs actionib⁹, quæ ad ipsam per se terminentur, vt qualitas producit per alterationem, & quantitas per augmentationem. Respondetur secundò, quòd ex eo quòd aliquid comproducat ad alterius productionē non sequitur, quòd non habeat existentiā distinctā ab illo, sed solum quòd sit

A aliquid illius, & ita accidentia sunt aliquid substantiæ, & producantur ad illius complementū & perfectionem. ¶ Ad confirmationem respondetur, quòd materia nō ex eo non habet propriam existentiā, quòd concreata est cum corporibus simplicibus, quæ primò sunt à Deo ex nihilo producta, sed ex eo quòd creata est, & ex modo creationis non sequitur quòd habeat propriam existentiā, quia non est per se creata. Vnde quamuis naturaliter loquendo, quod per se producitur habeat propriā existentiā; tamen ex eo quod non producat per se non sequitur quòd careat illa. Sicut si Deus crearet homines ex nihilo quoad animam & corpus, tunc anima diceretur concreari, quia produceretur vt pars hominis, & nihilominus haberet propriā existentiā, nō tamē haberet aliā totus homo, sed eandē comunicatā sibi. Quia esse animæ pertinet ad esse personale, & in eodē supposito non potest multiplicari esse, quod ad ipsum pertinet. Quia impossibile est, q̄ vnus rei non sit vnum esse, vt inquit D. Tho. 3. p. q. 17. art. 2.

¶ Ad secundū argumentū respōdetur cum Soto in. 4. d. 12. q. 1. nō benè colligi, q̄ accidens habeat esse ens formaliter ab esse substantiæ ex eo q̄ sit ens in eo q̄ taliter entis, id est, substantiæ. Quia illa particula, in eo quod nō solū significat causā siue rationē formālē, sed etiā genus cuiuscunque causæ etiam extrinsecę. Quoniā tot modis dicitur in eo quod, quot modis dicitur causa, vt patet ex Arist. 5. Met. c. 17. Quare cū Arist. dixit, q̄ accidens est ens in eo quòd est substantia, solū significauit entitatē accidentis causari à substantia. Quod quidē verum est, quia substantia est causa materialis extrinseca accidentiū. Ad confirmationē respondetur, q̄ sensus illius maximè est, q̄ accidens habet esse dependenter à substantia in genere causæ materialis extrinsecę, non verò q̄ sit actu formaliter per esse substantiæ.

¶ Ad tertium argumentū respōdetur, q̄ existètia accidentis est actualitas, qua accidens est actu à parte rei: hæc aut actualitas meritò dicitur inhærentia siue inexistètia, quia propter suā imperfectionē naturaliter pēdet in fieri & cōseruari ab existètia subiecti. Sicut enī se habet essetia accidentis ad essetia substantiæ, ita existètia accidentis

tis ad existentiam substantiæ. Hæc autem dependentia non est tanta, ut non possit suppleri virtute Dei, quoniam non est dependentia tanquam à causa formalis dependentia existentia accidentis ab existentia substantiæ. Manet nihilominus existentia accidentium cum intrinseco ordine quantum est ex parte sua ad existentiam substantiæ tanquam ad fundamentum, & radicem.

¶ Ceterum argumenta, quæ adducta sunt ex Paulo Sonc. in confirmationem huius sententiæ non sunt magni momenti, quamvis etiam conuincant Dominicum de Flandria ubi supra, omnia enim facile soluentur si quis teneat, quod existentia accidentium distinguitur quidem realiter formaliter ab existentia substantiæ, non tamen realiter tanquam res à re. Quo pacto etiam distinguitur figura à quantitate: & secundum opinionem aliorum existentia substantiæ non aliter distinguitur à substantia quàm realiter formaliter: sicut dub. 3. dictum est. Imò per hanc distinctionem possunt explicari omnia testimonia, quæ ex D. Tho. adducta sunt. Potest enim explicari D. Th. de distinctione reali formali. Atque ita secunda opinio, quam tenet M. Soto probabilis est.

¶ Et ad argumentum factum de accidentibus quæ manent in sacramento Eucharistiæ abunde satis responsum inuenies infra .q. 4. art. 1. ad tertium. Hactenus de explicatione art. 4. dictum sit.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum Deus sit in aliquo genere?

Supposita distinctione respondet D. Thomas duplici conclusione. *Distinctio est. Esse in aliquo genere stat dupliciter, scilicet, primò, & simpliciter, & propriè, alio modo reductiuè.*

¶ Prima conclusio, Deus non est in aliquo genere directè, & per se, sicut species est in genere. Prima ratio est. Nā species, quæ est in genere, necessariò constat ex actu, & potentia, nam genus eius se habet ut potentia, differentia verò ut actus, Deus autem non componitur ex actu, & potentia, ergo. Secunda ratio. Nam si Deus esset in genere, genus

A eius deberet esse ens, cum esse, quod significat ens, sit de essentia Dei, ens autem non potest esse genus, ut docet Philos. 3. Metaph. tex. 10. quia non habet differentias, quæ sint extra essentiam eius, ergo, & c. Tertia ratio. Nam omnia quæ sunt directè in aliquo genere, conueniunt in essentia generis, & differunt in esse, Deus autem non habet esse distinctum ab essentia, ut probatum est articulo præcedenti, ergo, & c. Hinc colligit D. Tho. quod Dei non est genus nec differentia, nec definitio, nec demonstratio, nisi per effectus.

¶ Secunda conclusio. Deus non est in aliquo genere etiam reductiuè. Probatur. Nam principium, quod reducitur ad aliquod genus, non se extendit ultra illud genus: ut punctus non se extendit, nisi ad quantitatem continuam, & unitas ad discretam, quod Deo non conuenit.

Debitur circa hunc articulum de veritate vtriusque conclusionis. Et arguitur primò, quod Deus simpliciter pertineat ad genus & prædicamentum.

¶ Christus simpliciter ponitur in prædicamento, ergo & Deus. Antecedens conceditur ab omnibus Theologis. Consequentia probatur primò. Quoniam Christus est substantia infinita sicut Deus. Item quia propter communicationem idiomatum quidquid dicitur de Christo, dicitur de Deo.

¶ Secundo arguitur ex D. Au. 5. de trin. c. 8. ubi dicit, quod sacra scriptura loquitur de Deo secundum categorias, quas Latini vocant prædicamenta, aliquando quidè improprie, ut cum dicitur Deum habere dispositionem aut habitum, aliquando verò proprie, ut cum dicitur Deum esse substantiam aut spiritum. Idè ferè dicit serm. 88. de tēpore. & Damasc. lib. 3. de fide orthodo. c. 8. ergo, & c. ¶ Cōfirmatur. Nam in Deo relationes, quæ inueniuntur paternitatis & filiationis, sunt propriissimæ relationes, ergo pertinent ad prædicamentum ad aliquid absolute. ¶ Confirmatur secundo. Nā quidā Theologi probabiliter dicunt, quod relatio secundum vltimū & propriū relationis vniocè dicitur de relatione reali & rationis, nā D. Th. infra. q. 28. art. 2. dicit, quod ea, quæ dicuntur ad aliquid propriissimè reperiuntur in relationibus

bus rationis, ergo etiam dicitur vniuocè de relationibus, quæ sunt in creaturis & in Deo, atq; adeò sicut istæ ponuntur in prædicamento, sic & relationes diuinæ.

¶ Tertiò, Deus propriè est substantia, ergo ponitur in genere substantiæ. Antecedens probatur ex Arist. 12. Metaph. in principio, qui distinguens substantiam incorruptibilem & incorruptibile, asserit vnam incorruptibilem substantiarum esse Deum. Consequentia probatur. Nam si aliquid excluderet hanc diuinam substantiam à prædicamento, esset, quia est infinita; hoc autem non obstat: nam si esset linea infinita pertineret ad genus quantitatis, & etiam albedo infinitè intensa ad prædicamentum qualitatis, ergo &c. Confirmatur. Nam si Deus non est in genere, est propter rationem adductam à D. Thoma, quia quæ ponuntur in genere, constant, seu componuntur ex genere & differentia, & ex potentia & actu &c. Sed hæc ratio non est efficax. Probatur, nam hæc compositio est in intellectu concipiente eandem rem diuersimodè: nam à parte rei idem est animal & rationale, sed noster intellectus potest de Deo concipere aliquid per modum potentia, & aliquid per modum actus; probatur, quia quamuis Deus sit omnino simplex, in intellectu tamen noster propter suam imperfectionem concipit simplicia composito modo, ergo &c. Confirmatur secundò. Nam angeli qui sunt formæ abstractæ, in quibus non est aliquid, à quo sumatur ratio generis & ratio differentia, nihilominus sunt in prædicamento, ergo idem erit de Deo. Confirmatur tertiò. Deus concipitur à nobis per modum vniuersalis, ergo per modum generis & speciei, & consequenter ponitur in prædicamento. Antecedens probatur, nam Deus concipitur à nobis sine conditionibus indiuiduantibus, ergo.

¶ Quartò arguitur. Nam à substantia diuina possumus abstrahere vnam rationem limitatam & contractam, ergo in eo potest esse genus & species. Antecedens probatur, nam in Deo concipimus misericordiam vt distinctam à iustitia.

¶ Quintò arguitur. Nam tertia ratio, quam hic adducit S. Thomas, & videtur potissima, manifestam habet æquiocationem, nam in antecedenti cum dicit, omnia,

A quæ sunt in vno genere, communicant in essentia generis, & differunt secundum esse, manifeste loqui videtur de esse essentia, at verò in consequenti cum dicit, oportet quæcumque sunt in genere, differant in eis esse & quod quid est, loquitur aperte de esse existentiæ, ergo hæc ratio habet æquiocationem. Confirmatur. Nam D. Thomas in 1. sen. d. 8. q. 4. a. 2. ad tertium dicit, quod Deus quamuis non ponatur in prædicamento substantia directè, quoniam est perfectissimè ens & mensura omnium substantiarum, ponitur tamen reductiue. Et q. 7. de potentia. 3. ad vltimum dicit: quod licet Deus non pertineat ad genus substantia quasi in genere contentum, sicut species & indiuiduum, potest tamen dici, quod est in genere substantia reductiue, sicut principium & punctum est in genere quantitatis continuæ, & vnitas in genere numeri, ergo &c. Et tandem, quia vnumquodque mensuratur per aliquid sui generis, Deus autem cum sit perfectissima substantia est mensura aliarum, ergo est in eodem genere.

¶ Ad hanc questionem quidam Theologi censent, Deum poni propriè in prædicamento: ita sentit Ochā, in 1. d. 8. 5. q. & Olcot. & Gre. in 1. dist. 8. q. 3. Gab. q. 5. & Mars. in 1. q. 12. a. 2. conclusionem 6.

D Pro resolutione notandum est primo cum D. Tho. c. 6. de ente, & essentia, quod esse adeò est de essentia ipsius Dei, quod est de eius conceptu quidditatiuo, ita quod nullam potentialitatem Deus includit, sed est ipsum purum esse sine admixtione potentialitatis. Vnde sicut animal si non esset determinatum ad aliquam speciem, esset purum animal: & albedo si non esset coarctata ad aliquod subiectum, esset pura albedo, ita esse quod in Deo est illimitatum, est ipsa essentia.

E ¶ Nota secundò ex eodem D. Tho. de potentia. q. 8. ar. 3. q. licet materia non sit genus neque forma sit differentia, ratio tamen generis sumitur à materia, sicut ratio differentia à forma. Sicut patet in homine, quod natura sensitiva, à qua sumitur ratio animalis, materialis est respectu rationis, à qua sumitur differentia rationalis: nam animal est quod habet naturam sensitivam, rationale verò quod habet rationem. Vnde Cair. de ente & essentia. c. 6. aduertit, quod in rebus compositis ex materia & forma. 4. intelligunt. Materia

quæ est pars compositi specifici, forma, quæ est altera pars, tota quidditas vt habet rationem perfectibilis vltiori perfectione formali, & ipsa met tota quidditas vt dat vltimam perfectionem formalem. Nam in hoc possumus considerare materiam, in qua sua forma recipitur, & formam in illa receptam, & ipsum hominem in quantum est substantia & vt substantia habet rationem perfectibilis per corporeum, & rationale. Radix autem potentialitatis in rebus sensibilibus est materia, & ideo genus sumitur à materia, differentia verò à forma.

¶ Nota tertio, quod in quocunque prædicamento genera superiora contrahuntur ad inferiores species per quasdam differentias contrahentes ipsa genera, quæ sunt extra rationem formalem ipsorum, & è conuerso, vt docet Arist. 3. Metaph. text. 10. & hac ratione ens excluditur à ratione generis, & accidens etiam secundum rationem communem accidentis. Ex quo sequitur, quod compositio generis, & differentie, licet non sit sicut ex duabus rebus tertiaris, vt docet D. Thomas in opusculo de ente & essentia. c. 3. non tamen est ex sola conceptione intellectus, sed habet fundamentum in re, & vocari potest compositio realis Metaphysica. Quod probatur. Nam genus comparatur ad differentiam sicut perfectibile ad suum proprium actum, quo perficitur, ergo re ipsa distinguuntur, & non solum per operationem intellectus. Item, nam Arist. 7. Metaphysicæ textu. 54. arguens contra Platonem dicit, quod si idea esset separata & simplex non posset definiri, quia definitio est oratio includens partes distinctas, ergo Aristoteles censet partes definitionis, quæ sunt genus & differentia, re ipsa esse distinctas & non ex sola operatione intellectus. Præterea nam aliàs sequeretur, quod si ratio generis & ratio differentie non esset diuersa secundum rem, quod posset vna de altera prædicari in abstracto, imò & in primo modo dicendi per se vt animalitas & rationalitas: quod tamen est contra omnes Metaphysicos.

¶ Notandum quartò cum domino Caietano in de ente & essentia. c. 6. quod in substantijs separatis à materia genus &

- A differentia non possunt sumi à materia & forma, cum non habeant has partes: sumitur ergo tam genus quàm differentia à tota essentia, diuersimodè tamen. Genus enim sumitur ab essentia angeli, quatenus in ea alijs angelis assimilatur, differentia vero ab eadem ratione eius in quo vnus angelus differt substantialiter ab alijs; nam essentie angelicæ differunt inter se ex maiori propinquitate ad actum purum.
- B Vnde insert Caietanus, quod omne indiuiduum distinctum realiter à suo esse habet plura prædicata quidditativa, quorum successu magis ac magis appropinquat ad suum esse. Secundò insert, quod inter prædicata quidditativa supra dicta talis est ordo: quod tantò vnunquodq; est actualius, quò appropinquat ad esse, & tanto est potentialius, quantò remotius est ab esse. v.g. Petrus distinctus realiter à suo esse existentie habet plura prædicata quidditativa, scilicet, substantiam, corpus viuens &c. & certum est, quod Petrus in quantum substantia valde elongatur à sua existentia, exigitur enim ad hoc quod Petrus sit, non solum quod sit substantia, sed etiam corpus &c. Cum autem consideratur Petrus vt substantia animata sensibilis &c. tunc iam actualem existentiam suscipere potest: nihil enim aliud formale intrinsecum exigitur, vt sit, licet requirantur causæ extrinsecæ & proprietates indiuiduales vt conditio existentis. Et hoc probatur ratione ipsius Caietani ibidem. Itaq; inter prædicata quidditativa talis est ordo, quod propinquius ipsi esse est actualius, remotius verò potentialius. Ex quo infertur tertio, quod genus sumitur ab eo, quod est potentiale. Vnde est regula generalissima, quod genus & differentia sumuntur à tota essentia rei secundum elongationem & propinquitatem ad ipsum esse existentie.
- E

¶ Respondetur ergo ad dubium, quod conclusiones D. Thomæ sunt certissimæ, scilicet, quod Deus nec directè nec indirectè ponitur in prædicamento. Probatur ex Augustino lib. 5. de trin. c. 1. & lib. 7. c. 5. quia docent. Conueniunt quamplurimi Theologi etiam scholastici cum Magistro in. 1. d. 8. Albertus Bonauentura, Ricardus, Scotus eadem. d. 7. 2. & Durandus

in 1. sentent. dist. 3. quæst. 1. Idē sentit Diuus Thomas vbique, hic, & 1. contra gentes. cap. 25. & de potentia. q. 7. artic. 3. & eius discipuli. Probatur ratione. Primò, nam quodlibet prædicamentum importat limitatē perfectionem entis, cum ens diuidatur in decem genera primò diuersa, quorum rationes sunt inter se distinctæ: sed Deus habet infinitam & illimitatam perfectionem entis, ergo non est in genere. Confirmatur, quoniam relatio, bonitas, &c. quæ sunt in Deo, sunt ipsa substantia Dei. Secundò probatur. Sicut ratio entis non dicitur vniuocè de Deo, & creaturis, substantia & accidente: ita ratio substantiæ non dicitur vniuocè de Deo, & de nobis, ergo si nos pertinemus ad prædicamentum, Deus pertinere non debet. Præterea nam ens non ponitur in prædicamento, quia clauditur intrinsecè in omnibus rebus omnium prædicamentorum: sed quidquid est in Deo includitur intrinsecè in omnibus, quæ pertinent ad Deum, ergo non ponitur in prædicamento. Probatur consequentia. Nam quæcunque differentia addatur alicui generi, vt contrahatur ad esse Dei, ipsa intrinsecè includit illud. Confirmatur. Nam Deus non pertinet ad prædicamentum substantiæ secundum quod substantia dicitur à substando: quoniam Deus non substat accidentibus, vt dicitur articulo sequenti. Et hoc modo Augustinus. 7. de Trinitate. c. 5. dicit, quod Deus improprie & abusiue dicitur substantia. Nec etiam ponitur in genere substantiæ, quatenus substantia dicitur ens per se subsistens prædicamentale: quoniam eiusmodi ens determinatur per differentias ad certam speciem, ergo in nullo prædicamento ponitur.

¶ Ad argumētum in contrariū respondet.

¶ Ad primum conceditur antecedens, & negatur consequentia. Ad cuius probationem respondetur, quod licet Christus sit substantia infinita, habet tamen aliquā naturam finitam, scilicet, humanitatē, ratione cuius potest pertinere ad prædicamentum. Ad alteram probationē de communicatione idiomatum latius dicitur in 3. parte. Sed pro nunc respondetur, quod in prædicatis realibus est communicatio idiomatum, non autem in intentionibus.

A Vnde Christus dicitur prima substantia, nō autem Deus. Regula igitur vniuersalis est quod quando prædicatum verificatur de Christo solum cum reduplicatione, scilicet in quantum homo est, ita quod ad veritatē propositionis est exprimenda talis conditio formaliter, vel virtualiter, non est communicatio idiomatum, nisi cum eadē reduplicatione, vt nō sequitur, Christus in quantum homo incipit esse, ergo **B** Deus incipit esse: Christus in quantum homo est creatura, ergo Deus est creatura, nisi apponatur illa particula in quantum homo: nam argumentamur à dicto secundum quid ad dictum simpliciter, vel à formali ad identicam, vel vt dicunt moderni variatur appellatio: nam in antecedenti fit appellatio supra humanitatem, in consequenti verò supra deitatem. Aliquando verò ponitur reduplicatio seu conditio implicitè & virtualiter, quando prædicatum significat actum animæ interiorē, vt cū dicimus, Christus est prædestinatus. Vnde non valet consequētia, ergo Deus est prædestinatus: quia ly prædestinatus, eo quod significat actum animæ interiorē, appellat supra humanitatem. Et idem dicendum est de hac consequētia, Christus est in prædicamento, ergo Deus est in prædicamento: nam esse in prædicamento est terminus secundæ intentionis conueniens rebus per ordinē ad intellectū, vnde appellat.

¶ Ad secundum respondetur, quod ex his, quæ conueniunt creaturis, quædam dicuntur proprie etiam de Deo, non tamen vniuocè, sed analogicè, vt substantia, spiritus. Vnde negatur consequētia, quod Deus pertineat ad prædicamentum. Augustinus autem & Damascenus nihil aliud docent, nisi quod hæc prædicata quæ in creaturis pertinent ad prædicamentū dicuntur proprie de Deo, nō tamen secundū eandē rationē prædicamentale, qua dicuntur de creaturis. Ad primam confirmationem respondetur, quod licet paternitas & filio in Deo sint simpliciter relationes, non tamen pertinet ad prædicamentū propter rationes iā dictas. Nā sunt infinita perfectio, & ita nō coarctantur ad vnā rationē prædicamentale. Ad secundā confirmationē expresso dicendū est infra in materia de Trin. Sed pro nunc respondetur, quod relatio etiam

in quantum dicit ad, non dicitur vniuocè de relatione diuina & ea, quæ est in creaturis, imò nec de relatione reali & rationis.

¶ Ad tertium respondetur, negando consequentiam. Nam substantia dicitur analogicè de Deo & creaturis. Fecit tamè Aristot. illam diuisionem, quia Deus naturaliter cognoscitur ex his, quæ sunt in creaturis. Ad probationem autem consequentiæ dicitur, optimam esse rationem illam, propter quam Deus excluditur à prædicamento, scilicet, quia est substantia infinita. Ad cuius improbationem dicitur, quòd infinitum duplex est: alterum secundum essentiam, alterum secundum quantitatem: infinitum secundum essentiam est illud, quod non habet terminos essentielles, qui sunt genus & differentia: infinitum secundum quantitatem est id, quod caret terminis quantitatis. Deus est infinitus primo modo, quare non ponitur in genere, quia non habet terminos essentielles, scilicet, genus & differentiam: linea verò est infinita secundum quantitatem, quia non habet terminos longitudinis, est autem finita secundum essentiam, quia clauditur intra terminos essentielles, scilicet, genus & differentiam, quod sufficit vt ponatur in genere. ¶ Ad primam confirmationem respondetur, quòd compositio ex genere & differentia, vt notauimus, non est ex sola operatione intellectus, sed habet fundamentum in re: in Deo autem, cum sit omnino simplex, non potest esse tale fundamentum ex parte ipsius Dei, vnde oritur compositio ex genere & differentia.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quòd in angelis est aliquid potentiale, à quo sumitur ratio generis, & aliquid actuale, à quo sumitur ratio differentie. ¶ Ad tertiam confirmationem respondetur, quòd licet Deus concipiatur à nobis per modum vniuersalis, & per modum speciei: quia tamen hæc conceptio non habet fundamentum in re, sed in imperfectione tantum nostri intellectus, qui non potest cognoscere Deum pro isto statu sicuti est, sed per ordinem ad res materiales, & ideò simpliciter Deus non est species aut genus, nec etiam est in genere: at verò quando an-

A gelus concipitur à nobis per modum speciei talis conceptio habet fundamentum in re (vt modo dicebamus ad secundam confirmationem) & ideò propriè est species.

¶ Ad quartum respondetur, quòd licet ex imperfectione nostri intellectus Deum qui est infinitus, possimus nos concipere secundum quandam rationem limitatam, vt dicit respectum ad extra: at verò in ratione entis Deus est in seipso infinitus, & quæcunq; ratio existens in Deo est infinita simpliciter & consequenter includens omnem actualitatem & perfectionem, ac subinde extra omne genus.

¶ Ad quintum respondetur ex Caietano hic & de ente & essentia c. 6. quòd in antecedenti illius tertiæ rationis accipit D. Thomas, esse & pro esse specifico & pro esse existentie, nam de utroq; verificatur; imò veritas vnius infert veritatem alterius. Vide Caietanum articulo præcedenti in fine. ¶ Ad confirmationem respondetur, nullam esse repugnantiam inter dicta D. Thomæ. Nam cum illis locis dicit, Deum reductiue poni in prædicamento tanquam principium, intelligit tanquam principium continens ipsum genus, non quòd contineatur in genere; & hoc modo Deus est quodammodo in omnibus generibus, & per quandam appropriationem in genere substantie, quod magis appropinquat Deo. Quando verò hic dicit, quòd Deus nec reductiue etiam est in genere, intelligit tanquam contentum ab ipso genere. Explicatio est Capreoli in. 1. distinct. 8. quæst. 2. Vide hic Caietanum.

¶ Quòd si quæras, vtrum absolutè dicendum sit, Deum esse reductiue in prædicamento propter hanc explicationem datam? Respondetur quòd potius absolutè negandum est, Deum esse reductiue in prædicamento. Nam quòd Deus contineat omnia genera, & sit prima causa illorum, non sufficit, vt dicamus, Deum reduci ad aliquod genus, quin potius inde colligitur, omnia genera reduci ad Deum. Vnde ille modus loquendi Diui Thomæ in primo sententiarum non est omnino proprius. Loquendum est igitur iuxta tenorem doctrinæ, quam tradit

tradit in hoc articulo. Ad illud verò, quod ibi adducitur, quod vnumquodque mensuratur per id, quod est perfectissimum in suo genere; Respondetur, quod quando mensura est eiusdem ordinis, ponitur in eodem genere cum re mensurata, vt animal rationale pertinet ad prædicamentum, in quo ponuntur cetera animalia. At verò quando mensura non est eiusdem rationis: sed superexcedens & eminentissima, vt Deus, non oportet, qd sit in eodem genere.

¶ Sed dubitatur, quomodo sit intelligenda ratio Diui Thomæ, quam assumit in argumento sed contra dicēs, nihil esse prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Videtur enim hoc esse falsum. Nam prædicata communia Deo & creaturis vt ens, substantia, &c. priora videtur esse ipso Deo secundum intellectum, & hoc patet, quia non conuertitur subistendi consequentia.

¶ Ad hoc respondet Caietanus dicens, qd ex parte rei, seu rationum formalium nulla ratio est prior Deo: at vero quo ad nos aliquid est prius secundum intellectum nostrum, sicut sapientia prior est, quam sapientia diuina, quo ad nos secundum intellectum. Secunda explicatio D. Thomæ est, quod ipse loquatur de ratione vniuersali, & sic eius propositio est vniuersalis, & secundum rem & quo ad nos. Et sensus est, nulla ratio vniuersali est prior Deo, nec secundum rem, nec quo ad nos etiam per intellectum abstracta. Quod autem aliquæ rationes analogice abstractæ per intellectum sint priores Deo, nullum est inconueniens. Tertio modo explicari potest propositio D. Thomæ, qd aliquid esse prius altero secundum intellectum dupliciter contingit. Primo secundum rationem ratiocinantem, & sic non est inconueniens aliquid esse prius Deo secundum intellectum. Secundo modo secundum rationem ratiocinatam, siue secundum conceptum formalem rei, & sic nihil potest intelligi prius Deo.

¶ Circa corollarium quod infert Diuus Thomas in tertia ratione, quod de Deo non potest esse demonstratio, intelligendum est de demonstratione à priori, quæ datur per veram & propriam causam secundum rem, de quo vide Ferr. 1. con. gen. cap. 25.

A Si autem loquamur de demonstratione à priori, quæ datur per rationem formalem, hæc locum habet in Deo: demonstramus siquidem à priori, qd Deus est æternus per hoc quod est immutabilis. Nam si æternitas Dei esset causabilis, immutabilitas esset causa eius.

ARTICVLVS VI.

B ¶ Vtrum in Deo sint aliqua accidentia?

C **Conclusio est.** In Deo non potest esse accidens.

¶ Prima ratio est, Quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum esse autem in potentia nullatenus conuenit Deo, ergo.

C ¶ Secunda ratio. Quia ipsum esse per essentiam nihil aliud adiunctum habere potest, sicut calor nihil habet præter calorem: Deus autem est ipsum esse per essentiam, ergo.

E ¶ Tertia ratio. Deus est simpliciter primum ens, ergo nihil est in eo per accidens: nec etiam poterit esse in eo accidens per se: quoniam tale debet esse causatum ex principiis subiecti: in Deo autem, cum sit prima causa, nihil est causatum.

C **Conclusio huius articuli est de fide, vt patet ex Concilio Lateranensi, vbi definitur, quod Deus est omnino simplex, ergo in eo nulla est compositio accidentis & subiecti. Hæc etiam est communis sententia sanctorum. Vide Diuum Augustinum locis citatis in articulo præcedenti. & 5. de trinitate. c. 4. & 5. & specialiter. ca. 16. vbi D. August. soluit argumenta, quæ fieri poterant contra veritatem conclusionis ex denominationibus, quæ adueniunt Deo ex tempore, scilicet, quod sit creator, qd sit dominus, gubernator &c. cum igitur creatura non sit ab æterno, ergo Deus non erat dominus ab æterno; Respondet August. quod istæ sunt quedam denominationes relatiuæ, & ab extrinseco non ponentes aliquid reale in ipso Deo, sed respectum quendam rationis in ordine ad creaturas, de quo amplius dicemus infra quæstione 13. ar. 7.**

videte ibi Caietan. articulo 7.

¶ Sed contra hoc arguitur Deus est creans & præter subiecti corruptionē potest esse non creans, ergo creare est accidens Dei. Consequentia probatur ex definitione accidentis. Respondetur, quod res quæ est substantia potest prædicari prædicatione quinti prædicabilis. Vnde creare non est accidens, vt distinguitur contra substantiam, est tamen quantum prædicabile.

¶ Circa secundam rationem, in qua dicit D. Thom. quod ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest sicut calor, nota ex doctrina Caietani hic, q. sicut inter abstractum & concretum factum ab intellectu hæc est differentia, q. abstractum nihil secum compatitur, vt albedo, vt sic omnia alia à se excludit: albedo siquidē est id, quo album est album, hoc autem nihil aliud est quam albedo: at verò concretum alia secū admittit, vt album intelligitur etiam esse dulce, & quandoque ita est: sic etiam loquendo de rebus ipsis inter abstractum secundum rem, & compositum secundum rem est distinctio, quod id quod est abstractum secundum rem, est ipsum tantum. Vnde si detur ipsum esse secundum rem abstractum ab omni eo, in quo est receptibile, id est, ab omni natura determinata secundum genus & differentiam, nihil aliud secum compatitur, & ex consequenti nullum accidens cum eo inuenitur: at verò compositum secundum rem ex esse & natura aliquid aliud præter se secum admittit. & hoc est quod D. Thom. elegantissimè in secunda ratione complexus est. Vide D. August. lib. 5. & 6. de trinitate, vbi definit veritatem conclusionis articuli dicens, quicquid de Deo dicitur non qualitas est: sed essentia. Vbi aduertē quā malè loquatur Gabriel in 1. d. 32. q. 1. dicens, quod sapientia diuina, ponitur in prædicamento qualitatis.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum Deus sit omnino simplex?

Conclusio est affirmatiua.

¶ Prima ratio D. Thomæ est. In Deo

A nulla est compositio, nec ex partibus quantitatis, nec ex forma & materia, nec ex supposito & natura, nec ex esse & essentia, nec est in eo compositio generis & differentie, nec subiecti & accidentis, ergo Deus est omnino simplex.

¶ Secunda ratio. Deus est primum ens: omne autem compositum est posterius suis componentibus, ergo Deus nullatenus est compositus, sed omnino simplex.

B Tertia ratio. Quia omne compositum habet causam adunantem in ipsum ea, ex quibus componitur: Deus autem nullam habet causam, ergo &c.

¶ Quarta ratio. Omne compositum debet habere potentiam & actum: Deus autem est purus actus, ergo.

C Quinta ratio est. Quia cum Deus sit ipsum esse, nihil dicitur de Deo, quod non conueniat omnibus, quæ sunt in Deo: de omni autem composito dicitur aliquid, quod non enunciat de his ex quibus componitur, ergo.

DE conclusione huius articuli, quæ definita est in capit. firmiter de summa trinitate, videndus est Aug. 6. de trinitate. c. 6. & 7.

¶ Circa 5. rationem D. Tho. in qua dicit, q. in totis æthereogeneis nulla pars est totū, vt nulla pars hominis est homo, posset esse dubium, vtrum hoc in vniuersum verum habeat? Nam contrarium asserunt nominales. Hæc tamen difficultas philosophica est. Videndus est Magister Soto. 1. Physi. q. 3. Veritas resolutoria est, q. licet non quælibet pars totius æthereogenei recipiat denominationem totius, vt illa in qua separata non conseruatur forma, vt manus hominis nō est homo: at verò quælibet pars hominis, quæ per se potest subsistere in natura humana, est homo, etiā quando est in ipso toto, vt v. g. totus homo decepta manu.

¶ Circa solutionem, ad primum argumentum in qua dicit D. Thom. esse de ratione causati, q. sit compositum, aduertendum est contra Scotum, in 1. d. 8. q. 1. hoc dictum D. Thomæ non esse intelligendū de causato largè loquendo, vt extenditur ad

ad partes alicuius totius, & ad accidentia: hæc enim non causantur: sed concausantur, & comproducentur: sed intelligendū est de causato per se subsistenti: & sic cessant obiectiones Scoti.

¶ Circa solutionem ad secundum, vbi dicit D. Thomas, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non inuenitur in vno simplici, sed in multis: at verò inuenitur in vna quadam re simplicissima; nota, q̄ simplicitas non est perfectio simpliciter. Nam vt docet D. Anselmus in Monologio. c. 15. perfectio simpliciter est illa, quæ in vno quoque melior est ipsa quàm nō ipsa, quæ descriptio duas exigit conditiones, vt aliquid sit simpliciter perfectio. Prima, q̄ illud, cui attribuitur, importet perfectionem, defectu cuius negatio non est perfectio simpliciter, & relatio vt sic. Secunda conditio est, quod illa perfectio sit melior, quàm quodlibet sibi impossibile non indiuiduo huius, vel illius naturæ: sed indiuiduo entis. Defectu cuius risibilitas, humilitas, & huiusmodi non sunt perfectiones simpliciter: quia licet sint meliores huic homini, & huic equo nō tamen huic enti in quantum est hoc ens. Simplicitas ergo defectu primæ conditionis non est simpliciter perfectio, quia non dicit perfectionem, sed negationem imperfectionis. Vnde & vocatur prædicatum negatiuum à Caetano, in de ente & essentia. c. 2. vbi de hac re longius disputat contra Scotum, in 1. dist. 8.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum Deus veniat in compositionem aliorum?

Relatis tribus erroribus de hac re, D. Thomas respondet. Impossibile est, Deum aliquomodo in compositionem alicuius venire. Probat tribus rationibus.

¶ Prima. Quia Deus est prima causa efficiens, ergo non potest esse forma, aut materia alicuius compositi: forma quidem, quia efficiens non coincidit in idem numero cum forma sui effectus: materia autem, quia effi-

ciens & materia, nec sunt idem numero, nec idem specie.

¶ Secunda ratio. Deus est per se primò agens, ergo non est pars alicuius rei compositæ, quia nullum componens est per se primò agens.

¶ Tertia ratio. Quia nulla pars compositi est primum ens simpliciter: Deus autem est primum ens simpliciter, ergo non venit in compositionem alicuius.

Conclusio huius articuli est de fide: Primus error eorum quos hic refert Diuus Thomas fuit antiquorum philosophorum, & poetarum, qui dixerunt, Deū esse animam mundi. De quo vide Aristot. 12. Metaphys. commento. 41. & Augustinum, lib. 4. de ciuitate Dei. capitulo 10. 11. & 12. Secundus autem error, quod Deus, scilicet, sit principium formale omnium rerum, fuit cuiusdam hæretici Alme-
Crici nomine, qui damnatus fuit in Concilio Lateranensi, vt patet ex fine capituli. firmiter, de summa trinitate, &c. Hunc etiam errorem tenuit quidam Iohannes de Oria in vniuersitate Salmanticensi, qui coactus est publicè recantare. Affirmabat siquidē, q̄ quemadmodum ignita participat ignē formaliter, ita omnes creaturæ deitate. Hæc tñ sententia est manifestus error, de quo vide elegantē sapientissimum virum Ioannem de Turrescremata in summa Ecclesiæ, lib. 4. c. 25.

¶ Nota ad finem huius articuli quatuor conditiones, quas bene notat hic dominus Caiet. requiri ad hoc, vt aliqua res veniat in compositionē alterius rei. Prima, quod vna distinguatur realiter ab alia. Secunda, q̄ coniunctio sit realis. Tertia, q̄ sit cōiunctio non solum, secundum situm, aut operationem, sed secundum proprium esse reale. Quarta, quod vnum se habeat vt potentia, & alterū vt actus, vel in ordine ad aliquod tertiū actuatū ab vtroq̄, vt in cōpositione per accidens: defectu cuius dicit Caiet. Christus nō dī cōpositus: hoc tñ quod attinet ad Christū, vt ū absolutē sit dicendus persona cōposita, pertinet ad 3. p. q. 2. ar. 4. vbi satis probabiliter sapientissimi discipuli D. Th. nostri temporis tuentur partem affirmatiuam. & hæc de hac qua sit.

QVÆSTIO IIII.

A eminentiorem modam.

De perfectione Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Deus sit perfectus?



Conclusio est. Deus est perfectissimus. Ratio est. Quia omnis effectus præexistit in virtute causæ agentis: sed Deus est prima causa effectiua rerum omnium, ergo in quantum huiusmodi oportet esse in actu perfectissimo.



RO explicatione conclusionis nota, q̄ cum perfectū dicatur id, quod habet perfectionem, perfectio ipsa dupliciter potest accipi. Vno modo pro qualibet forma, quomodo libet actuante rem ipsam: & sic dicitur perfectio sapientia, virtus, & albedo. Alio modo accipitur, vt significat optimum modū essendi, & optimum statum rei, aut formæ cuiuslibet, & sic sapientia dicitur perfecta, quando est in optimo statu & modo se habendi. Et ita intelligenda est conclusio, cū dicitur perfectus Deus, eo q̄ est maximè in actu essendi, quo nihil deest illi eorum, quæ possunt pertinere ad summam perfectionem essendi.

¶ Aduerte deinde, quàm imperfectè significemus perfectionem Dei. Nam vox hæc perfectum dicitur à per & factum, quæ si per omnia, siue vndiq; factum: secundū quam etymologiam Deo non conuenit esse perfectum. Sed quia quæ apud nos fiunt vndiq; secundum suas partes dicuntur perfecta, quibus nihil deest: hinc translatum est nomen, vt significet rem cui nihil deest, & sic dicitur Deus perfectus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum in Deo sint perfectiones omnium rerum?

Prima conclusio. Oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundū

¶ Prima ratio est. Quia quicquid perfectionis est in effectū oportet inueniri in causa effectiua: sed Deus est prima causa effectiua omnium rerum, ergo &c.

¶ Secunda ratio. Deus est ipsum esse per se subsistens, ergo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. Antecedens patet ex q. 3. art. 4. Consequentia probatur à simili. Nam si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris, ergo cum Deus sit ipsum esse subsistens, nō potest ei deesse aliquid de perfectione essendi, ergo neque aliqua perfectio rerum omnium. Paret ista consequentia. Quia rerum omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi.

C ¶ Secunda conclusio in solutione ad primum. Perfectiones, quæ sunt diuersæ & oppositæ in seipsis, in Deo præexistunt, vt vnum absque detrimento diuinæ simplicitatis.

¶ Nota maximè solutionem ad tertium, pro ijs quæ supra q. 3. ar. 4. dixi de esse & essentia, quod omnia fundantur in doctrina S. Th. in hac solutione ad tertium.

D ¶ Pro explicatione huius doctrine dubitatur primò, vtrum prima ratio D. Th. bona sit, in qua supponit, q̄ præexistere in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori.

¶ Arguitur primò. Semen est causa arboris, & sacramenta sunt causa gratiæ, sol est causa viuentium: & tamen isti effectus non præexistunt perfectiori modo in virtute causæ, ergo ratio D. Thomæ falsum supponit.

E ¶ Secundò arguitur. Homo est causa alterius hominis: & tamen iste effectus nō est perfectiori modo in sua causa, cū sit effectus eiusdem speciei, ergo &c.

¶ Tertio arguitur. Effectus, dum est in se ipso perfectiori modo est, & simpliciter est, dum autem est in sua causa solum, non simpliciter est: sed secundum quid, ergo.

¶ Ad hoc dubium breuiter respondet optimam esse rationem D. Th. Quod patet ex argumentorum solutione.

¶ Vnde ad primum argumentum respondetur,

detur, q ratio D. Thomæ intelligenda est de causa principali & non de instrumentali. Cæterum semen & sacramenta sunt causa instrumentalis: & ipse sol est causa instrumentalis respectu viuientium inferiorum: principalis autem est ipsa intelligentia mouens calumita virtuosæ, vt attingat ad generationem viuientium.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, q effectus dupliciter potest dici præexistere perfectiori modo in sua causa. Vno modo negatiue, hoc est, non imperfectiori modo. Et ita etiam in causis vniuocis verificatur, q perfectiori modo existit in sua causa. Altero modo potest intelligi effectus præexistere in sua causa perfectius positiue, secundum excessum positium. Et tunc si effectus consideretur prout est in fieri, existit perfectiori modo in sua causa etiam vniuoca. Ratio est. Quia prout est in fieri, est in potentia, vt sit in esse perfecto. At verò prout est in causa, est in actu. Quia omne agens agit in quantum est in actu.

¶ Ad tertium argumentum respondet, quod re vera ita est, q nulla res dicitur propterea esse, quia sit in sua causa perfectiori modo. Cuius ratio est. Quia tunc vnaqueque res dicitur esse simpliciter, quando habet proprium esse in se ipsa limitatū, secundum modum sue speciei & indiuiduationis. Quando verò consideratur res, vt solum continetur in sua causa, quantumlibet illa perfectio causæ sit eminens: tamen quia effectus nihil recipit in actu à sua causa, non dicitur esse simpliciter: sed secundum quid & in potentia.

¶ Vnde ad argumentum respondetur, q cum effectus dicitur perfectiori modo contineri in sua causa, intelligitur non materialiter secundum propriam specificam & indiuiduam rationem: sed secundum rationem perfectionis formalis, vel eminētis, quæ debet esse in causa, tanquam exemplar & virtus efficiendi.

D Vbitatur secundò, circa secundam rationem primæ conclusionis in qua dicitur, q esse per se subsistens necessariò debet habere omnes perfectiones, quæ possunt pertinere ad rationem essendi.

¶ Pro parte negatiua arguitur primò. Accidentia in sacramento altaris sunt per

A se subsistentia sine subiecto: & tamen non habent omnem perfectionem, quæ potest pertinere ad illorum speciem; neq; enim albedo ibi est intensissima, ergo.

¶ Arguitur secundò. Omnis substantia creata est per se subsistens: & tamen nulla habet omnem perfectionem; quæ potest pertinere ad rationem substantiæ, ergo ex eo quod Deus sit ipsum esse per se subsistens, non colligitur, q habeat omnem perfectionem essendi.

¶ Arguitur tertio. Esse in creaturis realiter distinguitur ab essentia, ergo Deus potest illud separare ab essentia. Tunc est argumentum. Illud esse separatum nõ haberet omnes perfectiones essendi, alioquin esset Deus, ergo illa consequentia D. Tho. non est bona.

¶ Ad hoc respondetur rationem Diui Thom. optimam esse, quæ fundatur in doctrina D. Dionysij, cap. 5. de diuinis nominibus asserentis, q Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter & incircumscriptè totumq; vniiformiter in se ipso esse præaccipit, hoc est, quod per se primò & essentialiter Deus est ipsum esse subsistens non receptum, neque limitatū ab aliquo. Vnde planè colligitur, q in se habet omnem perfectionem essendi.

¶ Ad argumenta ergo in oppositū respondendum est.

¶ Ad primum argumentum respondetur, q accidentia, quæ recipiunt magis & minus si omnino à subiecto separarentur, haberent omnem perfectionem, quæ posset pertinere ad suam speciem. At verò in Eucharistia huiusmodi accidentia, quauis non sint in subiecto substantiali: sunt tamē in quantitate, quæ supplet vicem substantiæ respectu aliorum accidentium. Et sic manent illa accidentia cum eadem intensione sicut erant in substantia. Quantitas verò ipsa & figura, siue in subiecto, siue extra non recipit magis & minus, & ideo habent semper omnem perfectionem pertinentem ad suam speciem.

¶ Secundò respondetur, q quamuis albedo remissa possit omnino separari à subiecto per Dei potentiam: tamen per aptitudinem intrinsecam ad tale subiectum poterit limitari.

¶ Ad secundum argumentum respondetur,

detur, quod quamuis omnis substantia dicatur per se subsistens, id est, non in subiecto: tamen nulla substantia præter diuinam habet per se primò existere, id est, per essentiam suam, sed recipit esse in sua essentia limitatum ab ipsamet essentia. D. autem Thom. loquitur de esse, quod per se subsistit, non solum quia non est in subiecto, sed quia non est ab alio receptum, sed per essentiam suam est. Quare nulla substantia præter diuinam, habet esse per se primò subsistens.

¶ Secundò respondetur melius & breuius, quod esse substantiæ, est esse receptum in essentia, nam nulla substantia habet esse per se subsistens, quamuis illa per se subsistat, sed est non in subiecto.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod dupliciter potest intelligi, quod esse separaretur per diuinam potentiam ab essentia. Vno modo quod essentia maneat in vniuerso tanquam pars vniuersi, & tamen non habeat esse siue existentiam. Altero modo ut ipsum esse existentiam, quod modo recipitur in substantia creata, conseruetur & maneat per diuinam potentiam, absque eo quod recipiatur in aliqua essentia substantiali. Si priore modo intelligatur, videtur mihi implicare contradictionem, quod essentia siue substantia rei conseruetur in rerum natura absque existentia, aliàs verificaretur, quod est, & quod non est. Non dico fieri non posse, ut aliqua essentia creata non possit existeret per diuinam potentiam, siue existentia finita & recepta in essentia. Hoc enim non esset verum, quoniam secundum probabiliorē opinionē Thomistarum, humanitas in Christo domino non solum caret propria personalitate, (quod est tenendum secundum fidem catholicā) sed etiam caret propria existentia: quamuis Scotistæ aliter sentiant. Dicunt enim, quod illa humanitas habet propriam existentiam: quod mihi semper visum est plus quam fallum, & minus tutum pro dignitate mysterij incarnationis. Sed de hoc aliàs. At verò si secundo modo intelligatur, bene fieri potest per diuinam potentiam, esse existentiam, quod modo est in substantia, separari & conseruari sine substantia; imo de facto posset aliquis probabiliter sustinere, quod accidentia in sacramento altaris existunt per modum substantiæ, cum existe-

tia, quæ antea fuerat in substantia, quæ totaliter desinit esse. Dixerim probabiliter sustineri, quia probabilis opinio est, quam tenet Magister Soto lib. 1. Phis. q. 6. ar. 1. prope principium, quod quando accidentia existunt in substantia, existunt secundariò per eandem existentiam, per quam existit substantia, ita sanè, quod eadem res, per quam per se primò substantia existit in rerum natura, sit eadem, per quam secundariò accidentia existunt in substantia, seu potius inexistunt. Atque hoc pacto per necessariam consequentiam sequitur, quod cum facta consecratione maneant & existant accidentia eadem numero, quæ antea erant in substantia panis cum eadem existentia, quam antea habebant, (nam certum est, nisi quis velit desipere oppositum asserens,) quod non creatur de nouo existentia aliqua, per quam accidentia existant. Sed ut inquit D. Thom. 3. p. q. 77. ar. 4. quod post consecrationem, quamuis subiectum accidentium non remaneat, remanet tamen esse, quod habebant huiusmodi accidentia in subiecto, quod quidem est proprium & conforme subiecto. Ecce igitur consequentiam euentem. Accidentia maneant cum existentia, quam acquisierunt in subiecto: sed illa existentia secundum probabilem opinionem non distinguitur tanquam res à re ab existentia, per quam antea existerat substantia, ergo iam de facto separat Deus illam existentiam, ut accidentia maneant, & existant per modum substantiæ, atque inde est, ut ita nutrant hominem & corrumpantur, sicut si eadem substantia panis maneret, ut docet D. Th. vbi supra. Imo Caiet. super illum locum, (cum tamen alibi teneat, scilicet in 1. p. q. 28. ar. 2. ad secundum, quod inesse accidentis distinguitur realiter ab essentia accidentis, & ab esse subiecti) tamen non veretur in commentario super 3. p. q. 77. arti. 4. asserere his verbis, quod quia esse illud (loquitur autem de esse existentiam, quod manet in sacramento) sequestratum à materia est corruptibile, ut prius, quia retinet naturam priorem, hinc prouenit, ut terminare corruptionem possit sine separatione formæ à materia, quæ non est. Et similiter quia huiusmodi esse sic separatur, & separatum conseruatur, ut proprium erat & conforme subiecto, putà, pani vel vino,

vino, ita potest terminatiuè corrûpi, quasi ad corruptionē subiecti, sicut prius. Hæc Caietanus.

¶ Sed non defuit, qui minus opportunā occasionem nactus obiecerit contra nostrum assertum, q̄ in Concilio Tridentino, sessione 13. can. 2. dicitur si quis negauerit mirabilem illam & singularem conuersionem totius substantiæ panis in corpus, & totius substantiæ vini in sanguinem manentibus duntaxat speciebus panis & vini anathema sit. Ecce argumentum. Ergo nulla ratione potest dici, q̄ manet existentia, quæ fuerat in substantia panis. Probat consequentia. Quia iam non manerent duntaxat accidentia panis.

¶ Respondetur ad hoc argumentum, q̄ qui ad pauca respiciunt, facile allucinātur. Si enim Sophisticus argumentator attenderet, q̄ eo ipso, q̄ concilium definit accidentia manere, definit etiam quod manent cum existentia, videret consequentiam sui argumenti nullam esse. Certum est enim apud doctos Theologos, quod existentia in hoc mysterio non creatur de nouo: sed eadem prorsus, per quam antea existerant accidentia, manet cum illis, vt existant per modum substantiæ. Ergo dictio exclusiua, duntaxat, cum dicitur duntaxat manētibus speciebus panis & vini non excludit existentiam, quam antea acquisierunt accidentia in ipsa substantia. Vtrum autem hæc existentia distingueretur, tanquā res à re, an vero eadem res cum respectu ad substantiam, diceretur existentia per se substantiæ, & rursus diceretur in existentia accidentium, siue existentia in alio, quæstio est satis impertinens ad sacrosancti sacramētis religionem ac fidem. Atque ita sentiūt omnes viri Theologi doctissimi, quos ego consului plurimos non solum mei ordinis, sed etiam alterius, & seculares magistros doctissimos, valdeq; catholicos.

D Vbitur tertio, circa principalē conclusionem. Vtrum aliqua perfectio, quæ est formaliter in creaturis sit formaliter in Deo, an solum eminenter.

¶ Et probatur primò, quod nulla sit formaliter in Deo. Si quæ formaliter esset in Deo & in creaturis, sequeretur quod vniuocè talis perfectio denominaret Deum, & creaturas, consequens est falsum, ergo.

A Sequela probatur. Nam talis perfectio formalis secundum eandem rationem formalem esset in Deo & in creaturis, quamuis differentia esset secundū magis & minus, quæ differentia non facit analogiam, sicut album vniuocè dicitur de magis albo, & minus albo.

¶ Secundò, si aliqua perfectio formaliter esset in Deo maxime sapientia: sed hæc non, ergo nulla reperitur. Minor probatur. Quia de ratione formalis sapientiæ, quæ est in creaturis est genus proprium, scilicet habitus & qualitas: sed ista non possunt esse formaliter in Deo, ergo neque sapientia.

¶ Tertiò probatur, quod nulla perfectio sit eminenter in Deo. Quia pariratione sequeretur, quod etiam in omnibus creaturis perfectioribus essent eminenter perfectiones aliarum creaturarum minus perfectarum. Sequela probatur. Quia propterea eminenter continentur in Deo perfectiones creaturarum, quia ipse habet esse perfectius: sed etiam homo habet esse perfectius bruto, ergo homo est eminenter brutum.

¶ Pro intelligentia huius difficultatis notandum est primo, dupliciter distingui perfectionem à Theologis ex Anselmo in suo Prosologio. cap. 1. s. Quædam est perfectio simpliciter, alia secundum quid respectu cuiusdam. Perfectio simpliciter dicitur, quæ in vnoquoque melior est ipsa, quàm non ipsa, hoc est, quod in quocunq; ente reperiatur illa perfectio constituit ipsum in excellentiori gradu entis, quàm esset sine illa. v.g. vita, sapientia sunt perfectiones simpliciter, quæ melior est viuens, quàm quodcunque non viuens. Similiter sapiens melior est, quàm non sapiens. At perfectio secundum quid potest definiri, quasi contradictorio modo, scilicet est perfectio, quæ non in vnoquoque ente melior est ipsa, quàm non ipsa. Non enim constituit ens in gradu perfectiori, quàm constitueretur per aliam perfectionem, quæ non esset illa. v.g. sensitiuum perfectio quædam est, quæ constituit in gradu quodam minus perfecto, quàm si res constitueretur per aliam perfectionem, quæ non esset ipsa. v.g. in angelis est intellectiuium sine sensitiuo, & sunt perfectiores, quàm omnia sensitiua.

Ratio

Ratio huius differentiae est, quia perfectio simpliciter non includit in suo formali conceptu imperfectionem aliquam. Ut sapientia dicit in suo formali conceptu cognitio nē per causas altissimas. At verò perfectio secundū quid in suo formali conceptu includit imperfectionem. v.g. humanitas includit in suo formali conceptu compositionē ex materia & forma, rationale includit in suo conceptu formali discursum per motum intellectualem, per quem intellectus procedit de potentia in actum.

¶ Nota secundò, quòd perfectio, siue simpliciter, siue secundū quid, potest dici tripliciter esse in aliquo. Vno modo formaliter præcise. Secundo modo eminenter tantū & non formaliter. Tertio modo formaliter, & eminenter simul. Exemplū primi, rationalitas est in Petro formaliter præcise, Exemplum secundi, natura leonis est in Deo eminenter tantū, tāquam in virtute causae superioris ordinis. Exemplum tertij. Sapientia est in Deo formaliter, & eminenter simul. Formaliter quidē, quatenus sapientia secundum propriam rationem importat cognitionem per causam altissimam. Eminenter verò: quia diuina sapientia non continetur in genere qualitatis & habitus, sed est ipsum esse diuinū, & causa æquiuoca totius creatae sapiētiae, & efficiens & exemplaris superioris ordinis.

¶ His suppositis fit prima conclusio. Secundum fidē necesse est cōfiteri, quòd Deus continet in se omnium rerum perfectiones. Probatur: quia necesse est cōfiteri Deum esse causam efficientem omnium rerum. Omnia enim per ipsum facta sunt. Ioan. 1. sed inde sequitur per demonstrationem naturalem, quòd Deus habet in se perfectiones omnium rerum saltem eminenter, vt D. Thom. demonstrat, quia omne agens agit in quantum est in actu, ergo. Præterea probatur ex Psalmo 93. Qui plantauit aurem non audiet, aut qui finxit oculum non considerat? Similiter Sapient. 1. Spiritus domini repleuit orbē terrarum, & hoc quòd continet omnia scientiam habet vocis, quamuis sensus literalis videatur esse quòd spiritus domini conseruando ipsa, contineat quæ facta sunt. Item adducitur illud Rom. 1. ex ipso & per ip-

sum & in ipso sunt omnia, vbi aduerte quòd magis probat nostram conclusionē in eo, quòd dicit per ipsum quasi per causam exemplarem, quā in eo quòd dicit in ipso: hoc enim significat quòd in Deo conseruantur omnia quæ facta sunt.

¶ Secunda conclusio. Perfectiones, quæ dicuntur esse simpliciter perfectiones, sunt in Deo propriē, & formaliter. v.g. sapiētia, vita, imò sunt ipsemet Deus. Hæc conclusio de fide est sicut præcedens. Probatur, quia huiusmodi nomina, quæ tales perfectiones significant, dicuntur propriē de Deo, ergo sunt in illo formaliter. Patet cōsequentia, quia si tantum dicerentur casualiter de Deo, esset impropria locutio dicere Deus est sapiens, sicut dicere medicina est sana. Antecedens verò probatur ex sententia sanctorum. v.g. Ambrosij in prologo, lib. 2. de fide ad Gratianum Imperatorem. D. Augu. lib. 7. de trinitate. c. 1. qui docent huiusmodi nomina propriē, & nō analogicē dici de Deo. Item probatur ex illo Ioā. 1. in ipso vita erat. & c. 5. Sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit & filio habere vitam in semetipso. & 1. Ioan. 1. annunciamus vobis vitam aternā, quæ erat apud Patrem & apparuit nobis, & denique communis consensus est omnium Theologorum in Deo esse aliquas perfectiones formaliter, & cum proprietate sermonis, ergo omnis perfectio, quæ est simpliciter perfectio, necessariò est in Deo formaliter. Probatur consequentia. Quia non est maior ratio de vna, quā de alia. Confirmatur: quia aliàs Deus non haberet intellectum, nec voluntatem formaliter, & propriē, ac per consequens, nec Filius procederet per intellectum propriē, nec spiritus sanctus per voluntatem.

¶ Tertia conclusio. Perfectiones quæ dicuntur secundū quid, nō sunt in Deo formaliter, sed eminenter, & virtualiter. Probatur, quia si formaliter essent in Deo sequeretur, quòd propriē, & formaliter prædicarentur de Deo, & ita Deus esset propriē corpus, equus, leo, &c. Confirmatur. Quia si istæ perfectiones essent in Deo formaliter, profectò excluderent alias perfectiones simpliciter. v.g. si Deus est corpus, non est spiritus, nec intellectus. Denique in Concilio Lateranen. definita est conclusio

conclusio nostra contra Almarichum. De qua re vide Turrecrematam in sua summa lib. 4. c. 35.

¶ Ad argumēta respondetur. Ad primū nego cōsequētiā, quia perfectiones, quæ dicuntur formaliter de Deo, vt sapientia, vita, nec sunt eiusdem speciei, nec generis cum perfectionibus, quæ formaliter sunt in creaturis, & nihilominus dicuntur esse formaliter in Deo: quia secundum propriā rationem, vt in communi significantur seclusa limitatione generis inueniuntur in Deo propriissimè, & formalissimè. v. g. sapientia in suo conceptu communi importat cognitionem per causam altissimā, & isto modo proprius & formalis est in Deo quā in creaturis. At verò si consideretur sapientia cum quadam limitatione, vt est in genere qualitatis in specie habitus & inherens subiecto, isto modo non est in Deo ipse enim per essentiam est quicquid est. Vnde sicut ipsum esse, quod formaliter est in Deo, & in creaturis dicitur analogicè de Deo, & creatura, quia Deus habet esse per essentiam, creatura verò per participationem: ita qualibet alia perfectio, quæ formaliter dicitur de Deo, & creatura prædicabitur analogicè.

¶ Et per hoc patet ad secundum argu. respondetur enim, quod procedit de sapientia creata, prout est habitus in genere qualitatis, quæ cōsideratio respectu sapientie in cōi nō est formalis, sed materialis: sapientia em̄ sic nō reperit in Deo, nisi eminēter.

¶ Ad 3. respondet, q̄ rō quare in Deo cōtinent oēs perfectiones creaturarum non est, quia ipse sit perfectior: sed quia quicquid est in Deo competit ei per essentiā, & quia ipse est principiū & causa rerum omnium existens extra omne genus ipsarum.

¶ Sed nota, q̄ etiā in creaturis quædā cōtinentur eminēter & nō formaliter. v. g. sol habet calorem eminēter nō formaliter, quædā verò cōtinent & formaliter & eminēter simul in aliqua creatura, vt anima rationalis est formaliter vegetatiua & sensitua, & etiā eminēter vegetatiua. Rō est, nā in homine nō est alia forma substantialis, quæ sit principiū vegetatiuū & sensitiuū, nisi ipsamet quæ est principiū ratiocinādi, quæ quidē propter suā immaterialitatem habet eminēter gradus inferiorum viuētū.

A Cæterū quædā perfectiones sunt in creaturis inferioribus, quæ nō inueniuntur in superioribus, neq; formaliter, neq; eminēter vt v. g. homo, neq; formaliter, neq; eminēter est hinnibilis, & hoc est cōtra Gab. in 1. d. 36. q. 1. vbi ait: vnā rē eminēter cōtineri in alia, nihil aliud esse, q̄ rē illam in qua dī cōtineri, esse perfectiorē. Ex quo sequeretur quod anima rationalis esset eminēter rudibilis, & cōtineret oēs differentias rerum inferiorū. Nos autem semper agnoscimus aliquā rōnem causalitatis in eare, quæ dicit aliam eminēter continere. Quomodo autē distinguantur perfectiones istæ in Deo in sequentibus patebit. q. 28. ar. 2.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum aliqua creatura possit esse similis Deo?

C **P**rima conclusio. Creatura dicuntur similes Deo quatenus ab illo participant esse non secundum eandem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam. Ratio est, quia ipsum esse est commune omnibus analogicè.

¶ Secunda conclusio ad primum. Eadem sunt similia & dissimilia Deo diuersis rationibus.

¶ Tertia conclusio ad quartum. Quamuis creatura sit Deo similis, tamen Deus nullo modo est similis creaturæ. Ratio est, quia in ijs quæ vnus ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa & causato.

E **I**n explicatione huius arti. duo sunt aduertenda ex Caieta. Primū quorsum D. Th. in hac q. quæ de perfectione diuina est, miscet quæstionē de creatura, Vtrū sit similis Deo? Et respōdet Caiet. optimè, q̄ quæstio huius arti. cōducit ad manifestandā diuinæ p̄fectionis immensitatē, q̄ oēs creaturæ aliquāliter imitant, sed multum deficiūt ab eius similitudine.

¶ Notat secundò in respon. ad 4. quomodo intelligatur dictum Dion. c. 9. de diuinis nominib. vbi ait. In his, quæ vnus ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa & causato.

¶ Arguitur primò contra hanc doctrinā, N
nam

nam diuifio illa inter res vnius ordinis ex vna parte, & causam & caufatum ex altera parte non continet mēbra opposita. Siquidē bene possunt esse vnius ordinis causa cum suo caufato, vt patet in causis vniuocis, quę sunt eiufdē ordinis cū effectib⁹. Cōfirmat, quia res vnius ordinis deberent distingui contra res diuersorum ordinum, potius quā contra causam & caufatum.

¶ Secundo arguitur. Quando ignis generat ignem ibi est causa & caufatum, & tamen est mutua similitudo inter ignem generantem & generatum, ergo falsum est dictum Dionysij.

¶ Ad hanc difficultatem poterat quis respondere, qd Dionysij. loquitur de causis æquiuocis, sed hæc solutio est falsa: nam Dionysij. vniuersaliter loquitur de causa & caufato.

¶ Respondet ergo egregie Caietanus, qd vniuersaliter & formaliter loquēdo causa & caufatum, nunquam sunt eiufdem ordinis. Pro cuius intelligētia nota, quod nomine causę & caufati non intelliguntur relationes, siue causalitates: sed oportet intelligere rem, quę est ratio causandi, & rem siue formam quam à causa accipit caufatū: istę enim res sunt fundamenta similitudinis inter causam & caufatum.

¶ Nota secundo, quod fundamenta similitudinis inter aliqua dupliciter possunt se habere, vt ex doctrina articuli colligit: vno modo quod sint eiufdē ordinis. v.g. hæc albedo & illa albedo: & sic similitudo est relatio equiparantię & mutue. Alio modo quod alterū secundū propriā rōnē sit caufatum ab altero. v.g. imago Petri & Petrus: est enim intrinseca dependentia imaginis à Petro: vnde similitudo imaginis ad Petrum nō est æquiparantię, vel mutua, sed reduci tur ad tertium genus relatiuorū numeratū ab Aris. 5. Met. tex. 20. sicut est in scientia & scibili. s. relatio mensurati ad mensurā.

¶ His positis, est conclusio Caie. vniuersalis. Quęcūq; formaliter sumpta sunt causa & caufatum, sunt etiā diuersorum ordinum fundamenta similitudinis. Probatur, quia impossibile est, res eiufdem ordinis ita se habere, quod de ratione formali vnius sit dependentia ab altera: sed quęcūq; se habēt formaliter sumptavt causa & caufatū, est in illis dependentia alterius ab alte

ro, ergo vera est cōclusio. Probatur maior, quia cum res, quę sunt eiufdē ordinis sunt fundamenta similitudinis, quid quid est de rōne vnius, est de rōne alterius, ergo non potest esse depēdētia vnius ab altero, aliās à seipso etiā dependeret. Minor probatur, Quia effectus omnis vt sic, depēdet intrinsecē à sua causa, & non vice versa.

¶ Ad primum argumentū respondetur qd diuifio illa est optima, & mēbra sunt opposita formaliter, licet materialiter causa & caufatū possint esse eiufdē ordinis, vt contingit in causis vniuocis, in quibus si formaliter consideremus vniuocationē, inuenimus formas vtriusq; extremi nō habere dependentiam intrinsecā inter se. v.g. Ioānes generat Petrum & est causa Petri, nihilo minus si consideremus rationem vniuocationis esse humanitatem cōmunē & æqualem in vtroq; , inuenimus Ioannem non esse causam humanitatis vt sic, sed huius humanitatis vt est hæc, & distincta ab humanitate generantis: vnde sequitur quod humanitas, quę est fundamentum similitudinis inter Patrem, & Filium non est de genere causę & caufati, nisi materialiter & per accidens in quantum est hæc humanitas. Et per hoc patet ad confirmationē, & ad secundum argumentum: dictum enim Dionysij. formaliter intellectum est vniuersaliter verum.

QVÆSTIO V.

De bono in communi.

ARTICVLVS I.

E ¶ Vtrum bonum differat secundum rē ab ente?

Prima conclusio. Bonum & ens secundū rem sunt idem, sed differunt secundū rationē tantum. Ratio primę partis cōclusionis ita colligitur à Caie. quia bonum habet rationē appetibilis, ergo perfecti, ergo entis in actū ergo entis, ergo bonū & ens sunt idem. Secunda pars probatur, quia bonum dicit rationē appetibilis, quam non dicit ens expresse, ergo.

¶ Secunda

¶ *Secunda conclusio in solutione ad primum. Vnumquodque dicitur ens simpliciter per suum esse substantiale: per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid. Ratio est, quia secundum hoc aliquid dicitur simpliciter ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia, hoc autem est esse substantiale rei vniuscuiusque, ergo &c. Ratio alterius partis est, quia actus superadditi substantiæ non auferunt esse in potentia simpliciter, cum adueniant iam existenti in actu, v.g. esse album, ergo.*

¶ *Tertia conclusio ibidem. Bonum est contrarium se habet: dicitur enim bonum secundum quid, secundum esse quod est substantiale, secundum verò ultimum actum dicitur bonum simpliciter. Per hanc explicat dictum Boetij in lib. cui titulus est, an omne quod est sit bonum. Vbi ait, intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, & aliud esse quod sunt. Ratio conclusionis est, quia bonum dicitur ratione perfecti, quod est appetibile, & per consequens dicitur rationem ultimi.*

PRO intelligentia huius doctri. nota ex D. Th. de veritate q. 1. arti. 1. quod enti non potest addi aliquid, quod sit velut extranea natura, sicut differentia additur generi, & accidens subiecto. Rō huius est, quia quod primo intellectus cōcipit quasi notissimum, est ens: vt dicit Auic. li. 2. sue Met. sed quælibet natura essentialiter est ens; ex hoc em̄ probat Arist. 3. Met. tex. 10. quod ens nō potest esse genus: quia. s. est intrinsecum essentialiter omni differentia, ergo nulla natura, nulla differentia potest addi enti tanquam extranea.

¶ *Nota secundò, q. nihilominus aliqua dicunt addere supra ens inquantū exprimūt ipsius modū intrinsecum qui nō exprimit nomine entis, & hoc contingit dupliciter. Vno modo ita vt modus ille expressus sit specialis modus entis nō cōis omni enti: & ita accipiunt decem rerum genera, vt v.g. substantia exprimit specialē modū essendi. s. ens per se, id est nō in subiecto. Alio modo ita vt expressus ille modus sit generaliter consequens ad omne ens, & sic distinguuntur sex transcendentia. s. ens quod sumit ab actu essendi, res exprimit quidditatē, siue*

essentiam entis; vnum, exprimit negationem diuisionis in se; aliquid verò exprimit diuisionē ab alio; bonū exprimit cōuenientiā entis ad appetitū; verum, exprimit conuenientiam entis ad intellectum.

¶ *Nota 3. q. distinctio rōnis, altera est rōnis ratiocinantis, siue vt alij dicūt, rōnis significātis, vel cōcipiētis. Altera est, rōnis ratiocinata, siue rōnis significata, & cōcepta. Prior distinctio est inter extrema, quæ non sunt seclusa operatione intellectus: vt est distinctio rōnis inter genus & speciem, si sumant formaliter. vt importāt secundas intentiones. Altera distinctio est inter ea quæ sunt à parte rei idē, & sunt in rebus seclusa operatione intellectus: hac dist. distinguunt sex prædicta transcendentia. Nō em̄ sunt entia rōnis, sed reales passionēs entis, quātus nō distinguunt realiter, sed in ordine ad rōnē nostrā. Alii doctores solēt aliter explicare distinctiones istas rōnis ratiocinantis & ratiocinata. Ita sanē vt distinctio rōnis ratiocinantis cōueniat etiā extremis realibus, sed nō habentibus in se aliquā cōpositionē. Et sic dicūt quod attributa diuina sola ratione ratiocinante distinguuntur; quia ex parte rei nō inueniūt fundamentum distinctionis, cū Deus sit vnica simplicissima perfectio. At distinctionē rōnis ratiocinata, dicunt esse inter illa, quæ habent aliquā cōpositionē saltem metaphysicā: vt homo & animal distinguunt rōne ratiocinata: quia aliunde sumit rō animalis aliunde vero rō differentia, quæ est rōnale. Etenim differentia nō essentialiter includit genus, alias nō cōtraheret illud ad speciem. Dicūt ergo isti doctores, q. bonū in creaturis distinguit rōne ratiocinata ab ente, sed in diuinis primò modo distinguit, nēpe rōne ratiocinante. Nobis tñ magis placet prior illa explicatio: puto enim attributa diuina distinguī rōne ratiocinata: sufficit nāq; ad hāc distinctionē fundamentū esse in re, quæ propter sui infinitam perfectionē potest verē, & realiter fundare distinctos conceptus in nostro intellectu.*

¶ *His positis dubitat. Vtrum bonū distinguat ab ente per hoc quod formaliter exprimit relationem appetibilis ad appetitū.*

¶ *Arguitur 1. pro par. affir. ex eo quod D. Th. ait in art. rōnē boni in hoc cōsistere, q. aliqd sit appetibile: sed appetibile formaliter*

dicat relationem ad appetitum, ergo bonum formaliter dicit relationem ad appetitum.

¶ Secundo. Malum importat formaliter disconuenientiam, vel priuationem conuenientiæ ad appetitum, ergo bonum formaliter dicit conuenientiam ad appetitum & per consequens relationem. Consequētia probat. Quia bonū & malum sunt opposita, ergo si vnū est relatiuum formaliter, vel dicit priuationem relationis, necesse est, quod alterum sit relatiuum.

¶ Arguitur tertio. Eadē res dī bona & mala respectu diuersorum, ergo bonū & malū relatiuē dicuntur. Antecedens patet in motu calefactionis aquę: nā calor est malus respectu formę aquę, & bonus respectu formę generandę. Consequentia probatur, quia hoc est propriū relatiuē oppositorum, vt respectu diuersorum possint de eadem re verificari.

¶ De hac difficultate vide Durā. in 2. d. 34. q. 1. vbi tenet specialē sententiā cōtra Thomist. Ait em̄, q̄ bonitas est formaliter ipsa cōuenientia ad appetitū, ita vt bonitas cōtrahat entitatē ad partē subiectiuā, quę est relatio: imo ad talē relationē, quę est cōuenientia. Vnde infert primō, quod non omnis entitas est bonitas: quāuis omnis bonitas sit quēdā entitas, quę est respectiua. Secundō infert, quod bonū in cōcreto cōuertitur cū ente nō essentialiter, sed denominatiuē, quia omne ens est subiectum seu fundamentum talis relationis.

¶ Sed opposita sententia est cōis & vera quę consistit in duabus conclusionibus.

¶ Prima conclusio. Bonum nō significat formaliter relationem ad appetitum.

¶ Probatur primo. Bonū formaliter importat perfectionē, sed relatio quatenus relatio est, non est perfectio, ergo.

¶ Secundō probatur. Deus est maximē bonus: sed non est bonus formaliter per relationē, ergo. Minor probat, quia nō est bonus per relationē realem, neq; rōnis, ergo p̄ nullā. Probatur antecedens, quia in Deo nulla relatio realis ponit nisi cōstituēs, vel distinguens personas: sed bonitas Dei non est huiusmodi, ergo nō est in Deo relatio realis bonitatis. Quod autē non sit relatio rōnis patet: quia aliās bonitas Dei non esset realis: cum tamen sit ipse Deus.

¶ Tertiō probat. Quia omnis motus & propensio rerū omniū est per se ad bonū: sed ad relationē nō est per se motus, ergo bonum non est relatio formaliter.

¶ Quartō probat. Bonū transcendētaliter est cōe omnibus prędicamētis, sed relatio formaliter nō est cōis omnibus p̄dicamētis, ergo bonū nō dicit formaliter relationē.

¶ Deniq; probat. Oīs relatio obiecti ad potentiā, cuius actus mensurat ab obiecto, est relatio rōnis, ergo si bonū formaliter dicit relationē ad appetitū, sequit quod rō boni sit relatio rōnis vniuersaliter loquēdo. Antecedens probatur inductiue in omnibus obiectis sensuū, & est eadē rō, sicut de scientia & scibili: nā quia scibile est mensura scientiæ nō refert relatione reali ad ipsam, sed ē cōtra scientia realiter refert ad scibile, ergo si bonū, quod est obiectū appetitus est mensura ipsius, non dicit relationem realem ad appetitum.

¶ Secunda conclusio. Bonum formaliter importat perfectionē absolutā ad quā tñ sequitur rō appetibilis & ordo ad appetitū, sicut risibile sequit ex rationali. Prima pars probatur ex pręcedēti cōclusionē: nā si bonū nō importat formaliter relationē, ergo aliquid absolutū. Secūda pars probat ex modo loquendi sapientū, quia p̄pterea dī aliquid appetibile esse, quia bonū est: & nō ideo bonū, quia appetibile. Secundō probat. Bonū est formale obiectū per se appetitus mouens & terminans ipsum, sed appetibile importat extrinsecā denominationē quę sequitur ex ordine appetitus ad ipsum bonū, ergo rō boni absoluta est, & prior q̄ rō appetibilis. Confirmat, quia ita se habet coloratū & visibile respectu visus, sicut bonū & appetibile respectu appetitus: sed coloratū est obiectū per se & absolutū respectu visus, visibile autē est denominatio extrinseca colorati, quę sequitur ex ordine visus ad coloratū, ergo appetibile proportione nabiliter se habet cū bono, sicut visibile cū colorato. Tertiō probat: Omnia verba potentiarū sunt, prius q̄ potentię, ergo denominatio obiectōrū, quę sumitur a potentijs, posterior est, q̄ rō obiectōrū. Antecedens patet inductiue in sensuū obiectis: itē quia obiecta sunt mēsurę potentiarum, & finis, mēsurā autē prior est mēsurato, & finis prior est q̄ id, quod est ad finem, ergo.

¶ Ad

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum dicimus cum Caietano, quod appetibile dupliciter potest accipi. Vno modo, vt formaliter dicit rationē appetibilis. Alio modo, vt fundamentaliter, & radicaliter importat illam, quasi proximum fundamentum appetibilitatis (dixi proximum, quoniam etiam ens importat fundamentum & radicem appetibilitatis, sed quasi remotè, & non expressè bonum autem proximè & expressè importat tale fundamentum appetibilitatis) hoc ergo secundo modo verificatur, quod ratio boni intrinseca est ratio appetibilis. Cū enim differentie rerum nos lateāt, sæpè vtimur nominibus propriarum passionum ad significandas differentias, vt fundamenta talium passionum: sicut dicimus, equus est animal hinnibile.

¶ Ad secundum respondetur, quod malum in communi importat priuationē fundamenti appetibilitatis, & non dicit formaliter relationem, neque priuationē relationis.

¶ Ad tertium respondetur, concedo antecedens, & nego consequentiā. Ad probationem, nego proprium esse oppositorum relatiuè, vt ea sola dicantur de eodem respectu diuersorū: sed etiā conuenit contrarijs suo modo. v. g. aliquod corpus est calidum respectu vnius, & frigidum respectu alterius. Similiter aliquid est magnum respectu vnius, & paruum respectu alterius. Verum est tamen, quod quotienscumque inuenitur huiusmodi proprietas in oppositis, aut sunt relatiua opposita, aut certè adiungitur eis aliqua relatio, saltem respectus ille ad diuersa.

¶ Circa secundam & tertiam conclusionem in solutione ad primum obseruandum est valde, quantæ differentie causa sit sola distinctio rationis inter aliqua extrema, quando interuenit aliqua compositio alterius extremi adiuncti cum illis, quæ sola ratione differunt. v. g. in diuinis Pater & essentia sola ratione differunt, & tamen de Patre verificatur, quod generat, de essentia verò hoc asserere, est hæreticum. Imo etiam contingit, quod quæ sola ratione differunt de se inuicem non prædicentur. v. g. in exemplo posito, essentia generat, falsa

A est, & tamen prædicatum & subiectum sola ratione differunt. Item hæc est falsa, generatio est spiratio, seu generare est spirare, & tamen extrema sola ratione differunt: & tamen hæc est vera, generator est spirator. Ratio hæc est, nō sola distinctio rationis inter extrema, quæ nunquam sola sufficit falsificare propositionē affirmatiuam, alioquin illa esset falsa, generator est spirator, & hæc, homo est animal rationale: sed ratio est, quia contingit compositionem esse talem, vnde confurgit noua significatio totius enunciationis propter aliquā proprietatem logicalem, aut etiam grammaticalem, quæ variū sensum facit in compositione quorundam terminorū, vt v. g. illa est falsa, generatio est spiratio: quia efficit sensus formalis propter modū significandi extremorum (significant enim actionem in abstracto) & fit talis sensus æquiualemter, quod generatio terminatur ad eundem terminum ad quē spiratio, & p consequens, generatū esset spiratum, quod est hæreticum. Similiter etiam, quia essentia nō significat suppositum, hæc est falsa, essentia generat, eo quod adiectiuū applicat significationē formalem ad significatū formale, & immediatū substantiuū, quod reddit suppositū verbo, & fit sensus, quod essentia generat aliquid à se distinctum in natura: sed de hoc in materia de trinitate latius dicemus. Interim tamen in proposita, & præsentī materia nota, quod quamuis bonum & ens differant sola ratione: tamen cum huiusmodi addito, scilicet secundum quid vel simpliciter, non eodem modo se habent bonum & ens propter rationem D. Thom. in solutione ad primum.

¶ Nota deniq; pro intelligentia doctrinæ D. Th. in solutione ad primū, vbi ait, quod ens dicit aliquid propriè esse in actu, nota in quā, quod ens accipitur dupliciter. Vno modo, vt est participium verbi sum, es, fui, & tunc tantum valet, sicut existens. Alio modo accipitur nominaliter, vt significat essentias rerum cum ordine intrinseco ad ipsum esse, siue actu sint, siue in potentia existant, & hoc modo ens diuiditur in decem prædicamenta, & est essentialissimum prædicatum transcendente conueniens unicuique rei intimè. Nihilominus, quia ens participialiter sumptum importat

actum essendi: propterea Diuus Thomas ex significatione entis participialiter accepti, explicat quomodo ens nominaliter sumptum dicatur simpliciter ens, id quod habet immediatum ordinem ad esse per quod res educitur de potentia in actum primum qui dicitur esse substantiale, quia recipitur in substantia, quæ non est in subiecto, sed per se subsistens.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum bonum secundum rationem sit prius quam ens?

Prima conclusio. *Ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio est, quia in conceptione intellectus prius cadit ens, cum vnumquodque sit cognoscibile in quantum est actu, ut dicitur 9. Metaph. tex. 20. Unde ens est proprium obiectum intellectus & primum intelligibile.*

¶ Secunda conclusio ad tertium. *Bonum est priusquam ens in causando. Ratio est, quia bonum habet rationem finis, quæ est prima causa, & ita intelligitur Diony. c. 3. de diuinis nominibus. Vbi inter nomina Dei, primum ponit bonum: quia loquebatur de nominibus significantibus causalitatem.*

D Vbitat Caietanus circa rationem primæ conclusionis, & arguit contra illam, quia vel D. Th. intendit inferre, quod ens sit prius secundum ordinem rationis secundum se, vel quoad nos, si primum, hoc repugnat dictis q. 3. ar. 5. vbi asseritur, quod Deo nihil est prius, neque secundum se, neque secundum intellectum, sed si ens est primum intelligibile secundum se, sequitur quod Deus non sit primum intelligibile. Si autem D. Th. vult inferre, quod sit prius secundum ordinem rationis quoad nos, non videtur satisfacere titulo articuli. Est enim questio an ratio entis secundum se sit prior quam ratio boni.

¶ Ad hanc difficultatem Caiet. duplicem solutionem assignat, prior est, quod ens dupliciter potest comparari ad alias rationes formales, vno modo prout distinguatur à rebus subsistentibus. v. g. potest comparari ad

A vitam, ad sapientiam, &c. altero modo ad res ipsas subsistentes. Si comparatio fiat primo modo: sic ens est primum intelligibile secundum se, & ceteræ rationes sunt posterius intelligibiles secundum se: sed tamen inter ceteras rationes non includitur quod quid est Dei: quia non potest esse ratio Dei quin sit res subsistens intrinsece. Et ratio est, quia quidditas Dei non abstrahit ab existentia, cum sit ipsum esse essentialiter. Ceterum si ratio entis comparetur ad rationes, & ad res subsistentes simul: tunc ens non est simpliciter primum intelligibile, quin potius deitas est primum intelligibile simpliciter: ita ut intelligibilitas prius conueniat Deo quam enti in communi: imo conuenit enti in communi, quia prius competit Deo. Et ratio est, quia Deus non est intelligibile participatiue, sed ex propria essentia singularissima, quæ est ipsum esse primum & principium totius entis. Hoc ergo modo verum est, quod dicit D. Th. q. 3. arti. 5. quia ibi loquitur de Deo, secundum quod absolute, & simpliciter dicitur primum secundum intellectum: hic verò dicitur ens primum intelligibile inter rationes formales eiusdem ordinis distinctas à rebus subsistentibus.

¶ Altera solutio Caiet. est quod accidit amphibologia in huiusmodi locutionibus quia illa particula, quoad nos, potest determinare, vel ordinem cognoscendi, vel ipsa intelligibilia. Si determinet primum, tunc distinguitur contra ordinem secundum se, & dicendum est, quod D. Thom. loquitur de ordine secundum se. Non enim hic questio est de ordine cognitionis quoad nos, scilicet quid nam prius à nobis cognoscatur: sed potius de ordine rationis secundum se, videlicet, cuius nam ratio formalis prior sit, entis, an boni in ordine ad intellectum secundum se. Si autem particula, quoad nos, determinet intelligibilia: tunc distinguit intelligibilia nostra à non intelligibilibus à nobis, & hoc modo ens est primum intelligibile secundum se à nobis. Deus autem est primum intelligibile simpliciter, & iste sensus videtur consonus D. Thomæ, dum inquit, quod ratio significata per nomen est id quod intellectus concipit de re, & significatur illud per vocem: vbi insinuat se loqui de prioritate intelligibilis

bilis quoad nos, nostrum enim est significare conceptus per voces. Tertia solutio assignatur à nobis, quòd D. Thom. loquitur de ente & bono, vt includit ens increatum & bonum increatum: sed comparatio est inter rationem boni, & entis eiusdem ordinis; ita sanè, quòd in vnaquaq; re prior est ratio entis quam boni, neque fit comparatio inter esse Dei & ens in communi: sic ergo verificatur, quòd in vnoquoq; ente prior est ratio entis quam boni. Loquimur autem de prioritate ordinis quem habet ens de natura sua ad intellectum prius quam bonum: vnde ipsa deitas intelligitur à nobis esse obiectum intellectus diuini, quatenus est ipsum esse, prius quam intelligatur, vt est bonitas, & obiectum diuinæ voluntatis. Et iste ordo oritur in nobis ex natura rei quæ propter sui infinitatem potest fundare ordinem istorum conceptuum non minus, quam si in ipsa re esset aliquis ordo causalitatis, secundum prius & posterius.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum omne ens sit bonum?

Conclusio est affirmatiua. Ratio quia omne ens inquantum est ens est in actu, & quodammodo perfectum: perfectum vero habet rationem appetibilis & boni.

¶ Secunda conclusio in solutione ad secundum. Nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse.

¶ Tertia conclusio ad tertium. Materia prima sicut non est ens, nisi in potentia: ita neq; bona, nisi in potentia.

Nota solutionem ad quartum. Vbi D. Th. docet quomodo intelligatur quod dicit Arist. 2. Metaph. tex. 4. quod in Mathematicis non est bonum. Est enim sensus quòd consideratio in Mathematicis abstrahit à ratione boni, eo quod abstrahit ab omni motu & materia sensibili, & per consequens abstrahit à ratione finis, qui habet rationem mouentis causam efficientem. & hoc modo non est inconueniens (dicit D. Tho.) quod in aliquo ente secundum

A rationem non sit bonum. Ac si dicat secundum considerationem sit abstractio negatiua simplex à ratione boni. Cum hoc tamen stat, quod in Mathematicis, secundum quod sunt in re, inueniatur ratio boni, sicut ratio entis. Et ex hoc patent quæ Caie. ait ad quartum.

¶ Vnum autem est obseruandum, quomodo sit hæc bona consequentia. Mathematicæ abstrahunt à motu, & materia, ergo à ratione finis: etenim Metaphysicæ abstrahunt etiam ab omni motu & materia magis quam Mathem. & tamen non abstrahunt à ratione finis, vt patet 12. Metaph. tex. 37. vbi ponitur finis in immobilibilibus.

¶ Respondetur, quòd illa consequentia bona est iuxta subiectam materiam, & est materialis consequentia, & verificatur hoc pacto. Valet enim hæc consequentia mathematicæ abstrahunt à materia & motu, ergo & à fine. Ratio est, nā mathematica non sunt nata habere finem nisi materiæ & motus, quoniam secundum rem sunt entia naturalia, si ergo abstrahunt à materia & motu, necesse est, vt abstrahant à fine materiæ & motus, ac per consequens totaliter à fine, quoniam non sunt apta habere alio modo finem. Cæterum cum dicitur finis habere rationem mouentis, sensus est, quòd finis causat motum finalizando non efficiendo. Etenim efficiendo proprium est causæ efficientis, finis em mouet metaphoricè, vt ait Arist. de Generatione li. 1. tex. 55.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum bonum habeat rationem causæ finalis?

E**P**rima conclusio. Bonum rationem finis importat. Ratio est, quia bonum est, quod omnia appetunt.

¶ Secunda conclusio. Ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, & rationem causæ formalis. Ratio, quia quod est primum in causando est vltimum in causato: sed in causando, primum est bonum & finis, secundo est actio efficientis, tertio forma qua res constituitur, ergo in causato primo est forma, deinde virtus effectiua, tandem ratio boni & finis.

D Vbitatur circa primam conclusionē A
an sit vera?

¶ Pro parte negatiua arguit primò.
Deus ab æterno erat maximè bonus etiā
si nihil fuisset creaturus, & tamen non ha-
bebat rationem finis, ergo bonum non im-
portat formaliter rationem finis. Minor
probat, quia nihil erat, vel mouebatur
propter finem, ergo non erat ratio forma-
lis finis. Patet consequentia, quia finis est
cuius gratia aliquid fit, vt dicitur 2. Phy.
tex. 75. & sequentibus.

¶ Secundum argumentum. Ratio finis
est ratio appetibilis formaliter: sed ratio bo-
ni non est formaliter, sed fundamentaliter
ratio appetibilis, ergo non est eadem ratio
boni & finis.

¶ Tertiò. Finis nō præsupponit rationē
causæ efficientis, aut formalis: sed bonum
præsupponit rationem vtriusque causæ, vt
dicit secunda conclusio, ergo non est ea-
dem ratio boni & finis, formaliter loquen-
do. Maior probatur, quia finis formaliter
dicit primam omnium causarum, ergo nul-
lam causam præsupponit.

¶ Propter hæc argumenta aliqui intel-
ligunt D. Tho. quòd loquatur identicè,
& non formaliter de ratione boni & finis.
Argumenta autem probant, quòd differūt
secundum rationem: sed hæc intelligentia
non consonat cum solutione ad primum. D
Vbi D. Thom. concedit quòd bonum &
pulchrum sunt idem secundum rem: diffe-
runt autem secundum rationem, & prop-
ter hanc causam, negat bonum dicere ra-
tionem causæ formalis, quam tamen dicit
pulchrum, ergo satis insinuat D. Thomas,
quòd bonum formaliter dicit rationē cau-
sæ finalis: aliàs nulla esset differentia assigna-
ta inter bonum & pulchrum ex vna parte,
& bonum & finem ex altera.

¶ Vnde aliter dicendum est, & no-
ta quòd ratio cuiuslibet causæ, siue forma-
lis, siue efficientis, siue finalis, dupliciter
potest considerari & dici: vno modo pro-
ut explicatur illa ratio per definitionē ip-
sius causæ, vt causans est. v.g. finis est id cu-
ius gratia aliquid fit, & causa efficiens est
vnde incipit motus realiter. Altero modo
consideratur & sumitur ratio causæ pro
principio per quod ipsa causa habet pote-
statem causandi, vt v.g. ratio causæ efficiē-

tis dicitur esse forma per quam est in actu,
vt sit potens efficere: sic etiam bonitas rei
est ratio causæ finalis: quia per eam consti-
tuitur res in esse finalizatiuo, etiā si nihil
fiat actu propter finem.

¶ Hæc distinctio ponitur hic à Caieta-
no satis obscurè. videtur enim appellare ra-
tionem finis priori modo acceptam à no-
bis, rationem in actu exercito, cuius ratio
nominis est, quia per talem rationem cau-
sa finalis exercet actum finalizandi.

¶ Secundam verò rationem videtur ap-
pellare rationem finis in actu signato, quia
certè ita significatur ratio finis, quòd non
est necesse, vt actu finalizet cum intelli-
gitur habere illam rationem. At verò postea
Caietanus videt è contrario sentire. Nobis
tamen magis placet prior modus loquen-
di de fine in actu signato, & actu exer-
cito.

C ¶ Hoc supposito ad argumenta respon-
detur, quòd D. Thom. loquitur in priori
cōclusionē de ratione finis secundo modo,
qua potest dici ratio finis in actu signato.

¶ Vnde ad primum argumentum respō-
detur, quòd Deus ab æterno habuit ratio-
nem finis per suam bonitatem, quamuis
priori modo non haberet rationem finis
actualiter finalizando motum, vel inclina-
tionem naturæ.

D ¶ Ad secundum, quòd si appetibile su-
matur pro fundamento proximo appetibi-
litis, eadem est ratio formalis appetibilis,
& boni & finis.

¶ Ad tertium respondetur per distin-
ctionem: si enim intelligatur maior de fine
in causando in actu exercito, vera est: quia
prima omnium causarum est finis, si autē
intelligatur quòd habere rationem finis in
ipsomet causato non præsupponit rationē
formæ & causæ effectiue, falsa est. Imove-
rò in vnoquoque causato prius est ipsa for-
ma per quam est ens, deinde consideratur
E vt virtus effectiua, secundum quod est per
fectum in suo esse: quia potest generare si-
bi simile. Tertiò consequitur ratio boni &
finis propter quem alia moueri possunt &
appetere assimilationem ad ipsum, quin po-
tius etiam in ipso Deo, iste ordo verificatur
nostro modo intelligendi qui funda-
tur in ipso: primo enim intelligimus de
Deo ipsum esse, deinde perfectionem, &
tandem

tandem bonitatem & rationem finis.

¶ Alterum dubium solet hic disputari, an finis habeat causare & mouere secundum quod est in intentione, an secundum quod est in re? Hanc tamen quæstionem late disputat Caietanus in. 1. 2. q. 1. ar. 1. & ibidem scholastici. Vide Soto de hoc in. 2. Phys. q. 3. At verò in hoc articulo breuissimè dissoluit quæstionem Caietanus. Ait enim, quod sicut forma est ratio cauſandi effectiua: existere autem est conditio forme efficientis: ita esse realiter est ratio cauſandi finaliter, esse autem in intentione est conditio cauſæ finalis, esse autem in executione non est ratio finis, sed terminus & effectus tam efficientis quam etiam ipsius finis. Aliqui verò tenent quod finis habet rationem cauſæ, prout est in intentione, ita ut esse in intentione sit ratio formalis finalizandi.

Sed profectò cum ex doctrina D. Tho. in hoc articulo habeantur, quod bonum habet rationem finis formaliter, necesse est, ut eadem sit ratio qua res fit bona, & qua fit finis, virtutem habens finalizandi: sed non est bona, prout est in intentione formaliter, ergo neque habet rationem finis formaliter, prout est in intentione.

¶ Circa solutionem ad primum, nota ex Platone in Phædro & in Symposio, & in Hypia maiori, quod pulchritudo est quædam gratia & splendor rei, quæ percepta per mentem, vel auditum, vel visum allicit animam. Est autem triplex pulchritudo quædam, quæ reperitur in rebus corporalibus, quam definit August. lib. 2. 2. de ciui. cap. 19. quod sit membrorum debita congruentia cum quadam coloris suauitate. Eodem modo definit Cicero in. 3. Tuscul. Et Aristot. 4. Ethic. cap. 3: ait, insuper necessariam esse quandam magnitudinem & proceritatem corporis & membrorum, ut aliquis sit pulcher simpliciter, qui enim sunt pusilli corpore, quamuis sint benè proportionati, non appellatur pulchri, sed dicuntur formosi. Altera pulchritudo est in vocibus, quæ consistit in quadam harmonia vocum, quæ confurgit ex proportionem numerorum & quibusdam intervallis. Tertia pulchritudo est in spiritualibus, quæ confurgit ex debita proportionem potentiarum spiritualis creaturæ in ordine ad perfectionem suæ speciei, &

A ad finem proprium. v. g. in homine studio sunt potentia intellectus & voluntatis bene proportionata, & consonantes cum ipsa natura rationali, & cum fine ipsius: quæ pulchritudo amittitur per peccatum mortale, per quod auertitur homo ab ultimo fine. Caterum in ipso Deo qui simplicissimus est, dicitur esse pulchritudo propter infinitam perfectionem deitatis, in qua est diuinus intellectus & diuina voluntas, quæ nostro modo intelligendi maximè proportionantur. Sed insuper videtur singularis pulchritudo Deo esse attribuenda, quatenus in eo sunt tres personæ realiter distinctæ cum maxima vnitæte essentia, ubi est maxima proportio æqualitatis distinctarum personarum conuenientium in vna essentia, quin potius in omnibus creaturis est quoddam vestigium huiusmodi pulchritudinis diuinæ, quatenus in omnibus inuenitur differentia cum vnitæte. Et hoc est quod in ipsis rebus nobis maximè placet & delectat, ut ratio boni consistat in modo, specie, & ordine.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum ratio boni consistat in modo, specie, & ordine?

D *Conclusio est affirmatiua. Ratio, quia ut aliquid perfectum sit & bonum, necesse est ut habeat formam, & ea, quæ præsupponuntur ad formam, & quæ consequuntur ad illam. Et sic modus pertinet ad comprehensuram rationem principiorum materialium siue efficientium. Species autem pertinet ad ipsam formam. Ordo verò pertinet ad inclinationem in finem, quæ consequitur formam ipsam. Et nota, quod ad idem pertinet, quod dicitur Sapient. II. Omnia in mensurâ & numero, & pondere fecisti.*

D *De hoc articulo vide Aug. lib. 4. supra Genes. ad liter. c. 3. & lib. de natura boni. c. 3. Vide Caietanum hic. Ex quo aduerte, conclusionem intelligendam de bono creato. Etenim bonum diuinum non habet modum neque mensuram. Item intelligitur de bono, ut quod, quod est bonum*

num, nō de bono, vt quo aliquid est bonū, aliās esset processus in infinitū: quia singula illorū trium, nempe, modus, species, & ordo cōsisterent in modo, specie, & ordine. De hoc docet D.Tho. ad secundum. Nota deniq; bonum in his tribus consistere tanquā in partibus integralibus.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrū conuenienter diuidatur bonum per honestum, vtile & delectabile?

Prima conclusio. Ista diuisio propriē videtur esse boni humani, potest tamen competere bono secundum quod bonum est. Ratio sufficientia diuisionis nō potest breuius colligi quā a D.Thoma ponitur in articulo.

¶ Secunda conclusio ad secundum. Hæc diuisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes.

¶ Tertia conclusio ad tertium. Bonum non diuiditur in ista tria sicut vniucum, sed sicut analogum, quod per prius competit bono honesto, deinde bono delectabili. Tertio bono utili.

Circa articulū nota, quod multis alijs modis potest fieri diuisio boni, vt v. g. bonorum quædam sunt maxima, vt sunt virtutes, quibus rectē viuunt, quædam sunt media, vt sunt potentie anime, sine quibus non potest aliquis rectē viuere: infima verō bona sunt bona corporis, & temporalia. Hæc diuisio est D. August. lib. 2. de libero arbitrio. c. 19. & in libro de cognitio. verē vitę cap. 7. vbi diuidit bonum secundum quadruplicem gradum rerum, scilicet, existentium, viuentium, sensibilem, & intelligentium. Præterea super Psalm. 134. diuidit bonum in bonū, quod per se ipsum bonū est, & in bonum, quod ab alio est bonum, hoc est, in bonum per essentiam & bonū per participationē: in lib. autē de bono coniugali ponit diuisionem, quā D. Tho. ponit in hoc articulo. Alias verō diuisiones omisit D. Thom. quia non sunt boni, secundum quod est bonum formaliter, sed secundum alias rationes materiales, vel quatenus bonū est idē cum ente.

QVÆSTIO VI.

De bonitate Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrū esse bonum Deo cōueniat?

Conclusio est affirmatiua. Ratio metaphysica est. Quia Deus est prima causa effectiua omnium rerum, ergo est maximē appetibilis & bonus. Consequentia probatur. Quia in omnibus effectibus est quædam similitudo agentis: sed hoc est maximē appetibile, vt effectus participet similitudinem agentis, ergo.

Contra hanc rationem est argumentum. Nam sequitur ex illa, Deum esse bonum tantū respectu creaturarum. Patet sequela. Quia solum respectu illarum est prima causa effectiua.

¶ Respondetur, rego sequelam. Quia sicut colligitur sufficienter, quod Deus sit, ex eo quod est causa totius esse creaturarum ita colligitur, quod sit bonus absolute in se ex eo, quod omnis effectus appetit tanquā finem assimilari Deo. Sunt enim istæ demonstrationes a posteriori, & ideo non necesse est, vt procedant per causam formalem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrū Deus sit summum bonum?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia bonum est in Deo tanquā in prima causa omnium non vniuoca, sed extra omne genus rerum, ergo in Deo sunt omnes rationes boni excellentissimo modo.

¶ Secunda conclusio. Summū bonū addit supra bonum solam relationē rationis in Deo.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrū esse bonum per essentiam sit proprium Dei?

Conclusio. Solus Deus est bonus per essentiam. Hanc probat D. Tho. eleganti discursu, qui fundatur in hoc, quod unumquodq; dicitur bonum, secundum quod est perfectum: perfectio autem cum sit triplex, nulla competit creaturæ per essentiam, sicut competit Deo qui est per essentiam ipsum esse.

Dubium est, an essentia rei creatæ sit perfectio & bonitas ipsius rei.

¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua. Vna res est perfectior essentialiter quam alia. v. g. homo essentialiter est perfectior equo, ergo homo perficitur per essentiam suam ac per consequens essentia hominis est bonitas illius. Confirmatur. Quia rationale est actus essentialis ipsius hominis, siquidem est vltima differentia, ergo est perfectio essentialis hominis. Patet consequentia. Quia ois actus est perfectio rei.

¶ Arguitur secundò. Essentia rei creatæ est participatio quadam diuinæ perfectionis, ergo ipsa est perfectio & bonitas creaturæ.

¶ Arguitur tertio. Quia in. q. 5. art. 3. definitum est, quod omne ens inquantum est ens, est bonum; sed res creata est ens per essentiam, ergo est bona per essentiam. Minor probatur. Quia omnis substantia essentialiter est ens per se: diuiditur enim ens per modos intrinsecos in decem prædicamenta.

¶ Propter hæc argumenta quidam ex Thomistis aiunt, quod D. Tho. negat triplicem perfectionem rei conuenire creaturæ per essentiam, intelligit tres illas perfectiones collectiuè non conuenire creaturæ per essentiam. Sed contra istam doctrinam est, quod D. Tho. figillatim in articulo ostendit nullam ex tribus perfectionibus conuenire creaturæ per essentiam. Et in solutione ad tertium ait, quod bonitas rei creatæ non est ipsa essentia, sed aliquid superadditum.

¶ Respondetur ergo & sit nobis conclusio, quod simpliciter & absolute loquendo nulla essentia creaturæ seclusa actualitate essendi, est bonitas absolute. Probatur. Quia omnis essentia creaturæ prout distinguitur ab esse habet rationem potentia, & non actus, ergo non est bona nec bonitas absolute, sed tantum in potentia. Con-

A sequē. patet. Antecedens est D. Tho. supra q. 4. ar. 1. ad tertium. Et confirmatur, quia nulla essentia rei est appetibilis nisi propter existentiam, ergo inde habet rationem bonitatis.

¶ Ad argumenta respondendum est.

¶ Ad primum dicitur, quod quando vna res dicitur essentialiter perfectior quam alia, potest fieri comparatio vel in perfectione in potentia, vel in actu. Priori modo concedo rem esse bonam in potentia per essentiam, sed hoc non est esse bonam simpliciter per essentiam, sed secundum quid, scilicet in potentia, sicut & materia prima est bona in potentia per essentiam. Si autem comparatio fiat secundo modo tunc homo dicitur essentialiter perfectior equo, quatenus essentia hominis perfectius contrahit & recipit ipsum esse, quod est primus actus essentie. Ad confirmationem dicitur quod seclusa existentia rationale importat in potentia actum & perfectionem non tamen absolute.

¶ Ad secundum respondetur, quod essentie rerum seclusa existentia non sunt participationes diuinæ perfectionis absolute.

¶ Ad tertium respondetur, quod si ens accipiat, ut importat ordinem ad esse, omnis res est ens per essentiam, & similiter bona, hoc tamen est esse bonum in potentia.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum omnia sint bona bonitate diuina?

E **P**rima conclusio. Vnumquodq; dicitur bonum bonitate diuina sicut primo principio exemplari, effectiuo, & finali.

¶ Secunda conclusio. Vnumquodq; dicitur bonum similitudine diuinæ bonitatis sibi inherente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum.

Doctrina huius articuli obseruanda est contra Lutheranos, qui volunt homines esse bonos non bonitate in hærente, sed solum bonitate, & iustitia Christi extrinseca.

QVÆSTIO VII.

de infinitate Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Deus sit infinitus?

Conclusio Deus est infinitus, & perfectus. Ratio est, quia omnium maxime formale est ipsum esse, sed Deus est ipsummet esse subsistens non receptum in aliquo, ergo.

A E C ratio D. Tho. fundatur in hoc, quod quamuis materia & forma ad inuicem finiatur: tamē materia perficitur, dum finitur per formam: forma autem dum finitur per materiam, non perficitur, quin potius eius amplitudo coarctatur. Vnde sequitur, quod infinitum ex parte formæ habet rationem perfecti, infinitum autem ex parte materiæ habet rationem imperfecti. Hinc ergo manifestatur vis rationis D. Thomæ subsumendo sub prædicto fundamento sic. Infinitum ex parte ipsius esse est infinitum ex parte potissimæ formæ & actualitatis, ergo si Deus est ipsum esse non receptum nec limitatum, erit infinitus & perfectus.

¶ Caietanus in explicatione huius articuli aliqua subtiliter & obscure dicit, sed in definiendo dubio sequenti explicabuntur omnia.

¶ Est igitur dubium, an conclusio D. Thomæ vera sit? Pro parte negatiua arguitur primò. ¶ Infinitū accipit priuatiuè vel negatiuè: sed neutro modo competit Deo, ergo falsa est conclusio. Minor probatur. Quia infinitum priuatiuè dicit imperfectionem, scilicet, quod aliquid sit aptum finiri, & non finiatur. Negatiuè vero nullam dicit perfectionem, ergo non est diuinum attributum.

¶ Secundò arguitur, si Deus est infinitus in perfectione essentialiter, sequitur, quod omnes creaturæ sint æquales in perfectione: hoc autem est falsum, ergo. Sequela probatur. Quia maior vel minor

A perfectio creaturarum attenditur per maiorem vel minorem distantiam à Deo: sed si Deus est infinite perfectus, omnis creatura distat infinite ab ipso Deo, ergo nulla distat magis quā alia. Probat cōsequentia. Quia distantia infinita non est maior vna quam alia, ac per consequens omnes creaturæ æqualiter distant, & æqualiter sunt perfecte.

¶ Tertio arguitur. Si qua ratione ostenderetur Deus infinitus, maximè ratione D. Thomæ, sed ea est insufficiens, ergo. Probat minor. Quia illa ratio præsupponit quod forma finitur per materiam, sed hoc est falsum, ergo. Minor probat. Quia omnis forma finita est finita in se ipsa, vt præintelligitur ante comparisonem ad materiam, ergo non finitur per materiam. est argumentū Scoti in 1. d. 2. q. 1. ¶ Confirmatur, quia ex illo fundamento sequetur, quod formæ immateriales, quales sunt angelicæ, essent infinitæ. Probat sequela. Quia nō recipiuntur in materia nec Physica nec Metaphysica, eò, quod essentia angelipotius se habet vt recipiens ipsum esse quā vt recepta.

¶ Quarto arguitur, contra id quod in fundamento rationis dicitur quod forma non perficitur per hoc, quod recipitur in materia, hoc videt falsum, quia omnis forma receptibilis in materia appetit se conferuare in materia, ergo perfectio eius est esse in materia, & hæc ratio etiam procedit de anima rationali, quæ cum sit extra corpus desiderat reuniri corpori. Confirmatur. Quia tales formæ indigent materia ad exercendas proprias operationes suæ speciei, & etiam anima rationalis, quæ habet intelligere per abstractionē specierum à materia.

E ¶ Pro intelligentia est prima conclusio certa secundum fidem. Deus est infinitus secundum suam substantiam, & essentiam perfectissimam. Probat ex illo Baruc. 3. cap. Magnus dominus & non habet finē excelsus & immensus. Et Psal. 144. Magnus dominus & laudabilis minus, &c.

¶ Secunda conclusio. Hæc veritas ita pertinet ad fidem, quod demonstrari potest per rationem naturalem. Hæc est contra Augustinum Nymphum in questione de infinitate primi motoris, vbi ait, quod rationibus

rationibus probabilibus potest suaderi, Deum esse infinitum: negat tamē posse efficaciter ratione probari. Cuius sententia falsissima est, & contra omnes Theologos in 1. dist. 43. ac proinde nobis temeraria videtur. Quia temerariū est in re graui absq; conueniente ratione discedere a communis sententia scholasticorum. Et arguitur contra istam sententiam. Quia secundum fidem certum est posse demonstrari Deum esse, iuxta illud Ro. 1. Inuisibilia enim ipsius, &c. ergo potest etiam demonstrari, Deum esse infinitum. Consequentia patet. Quia asserere Deum esse, & esse finitum, est repugnantia. Nam si finitus est ab aliquo alio finitur, neque erit purus actus. Consequentia patet. Quia quāto aliqua res plus habet potētiā, tantō imperfectior est, & quāto minus habet potētiā, tantō est perfectior, ut patet inductiue ab infima creatura, vsque ad supremum angelum discurrendo, ergo quod caret omni potētiā, cum sit purus actus, ut sit infinite perfectum necesse est. Secundo, Deus est extra omne genus, ergo est infinitus. Antecedens probatur, supra. q. 3. Consequentia probatur. Quia id, quod non clauditur terminis substantialibus alicuius generis, necesse est esse infinitum secundum substantiam. Tertiō. Deus produxit res ex nihilo, ergo est infinitus. Antecedens est de fide, ut patet ex cap. firmiter. Consequentia ostenditur infra a Diuo Thoma. q. 45. art. 5. quia quāto minor potētiā est in passo ad recipiendam formā agentis, tantō maior virtus requiritur in agente, sed in creatione nulla prorsus potētiā præsupponitur esse in passo, ergo creatio requirit infinitam virtutē in creatore. Patet consequentia. Quia nulla proportio est inter nullam potētiā & aliquam potētiā, quam præsupponit finita virtus agentis in passo, ergo nulla proportio erit inter agentem ex nulla potētiā, & agentem ex aliqua potētiā passi. Quartō. Quicumq; speciererū pducta potest Deus adhuc perfectiorem producere, ergo ipse est infinitus in perfectione essentialiter. Probatur cōsequentia. Quia non est intelligibile quod agens finitæ perfectionis in se ipso possit in infinitum producere perfectionem & perfectiorem effectum. Quinta ra-

tio & potissima est, quam D. Tho. facit in hoc articulo, quæ procedit ex illo fundamento, quod Deus est per essentiam suam esse non receptum in aliquo.

¶ Sed quia hæc ratio non ab omnibus penetratur, oportet respondere ad argumenta in oppositum.

¶ Ad primum dicitur, quod infinitum secundum quod attribuitur Deo sumitur negatiue, & quamuis negatio formaliter & absolute loquendo non sit perfectio: tamen quædam negationes dicuntur de Deo, quæ præsupponunt fundamentaliter maximam perfectionem in ipso, ut quod sit immutabilis, incomprehensibilis ab intellectu creato, &c. Et isto modo Deum esse infinitum est maxima perfectio.

¶ Ad secundum nego sequelā. Ad probationem respondet Gregorius in 1. sent. d. 43. q. 2. quod perfectio rerum creaturarum, non attenditur penes accessum ad summum, quando illud est infinite perfectum, sed attenditur penes maiorem & minorem participationem ab illo summo deriuatam. Respondetur secundo ex Caietano in tractatu de infinitate Dei, quod si aliquid est infinitum ex omni parte, tunc non datur vnum infinitum maius alio. Si autem datur infinitum ex vna parte, & ex alia sit finitum, bene poterit ex ea parte, quæ est finitum, esse maius vel minus. Distātia enim inter Deum & creaturam est infinita ex vna parte, scilicet, ex parte Dei, ex parte vero creature finita distātia est: unde poterit esse maior, vel minor. Quapropter vna creatura est propinquior Deo quam alia. Quemadmodum si tempus fuisset ab æterno, dies hodiernus magis distaret ab æternitate quam est huius. Tertiō respondetur & melius, quod perfectio creaturarū attenditur penes aliquod intrinsecum, per quod assimilantur Deo, non autem attenditur formaliter per elongationem & dissimilitudinem ab ipso Deo. Hæc enim infinita distātia est, sed assimilatio non est infinita. Unde potest esse maior vel minor. Ratio huius esse potest, quia quamuis eadem creatura sit similis & dissimilis Deo, tamen similitudo attenditur penes actum essendi receptum & limitatum in tali forma: at dissimilitudo & distātia consideratur penes hoc quod creatura est ex nihilo, in quo

quo non est magis & minus.

¶ Ad tertium respondetur nego minorem. Ad probationem dicitur, quod forma receptibilis in materia non potest intelligi secundum propriam rationem finita sine intrinseco ordine ad materiam, quamvis possit intelligi finita, antequam intelligatur unita materiae. Ad confirmationem respondetur, quod forma angelica eodem quod nullum ordinem dicat ad materiam, consequenter nullam habet limitationem, quae coarctet aliquo modo amplitudinem speciei angelicae: & ita quilibet angelus habet absque limite omnem perfectionem possibilem suae speciei. Et hinc est, quod intra unam speciem non possit intelligi nec esse nisi unum suppositum. Ad argumentum, ergo in forma negatur sequela, si intelligatur de infinito simpliciter, si autem de infinito secundum quid, transeat, ut patet articulo sequenti. Etenim forma angelica intra propriam speciem, eodem quod habet omnem perfectionem possibilem etiam individualement, quae per se ipsam est indivisibilis, dicitur infinita. Ceterum D. Thom. in suo fundamento non intendit, quod omnis forma sit finita simpliciter per hoc solum, quod recipitur in materia, sed ex eo quod forma receptibilis in materia finitur, quia recipitur in materia, intendit colligere quod id quod est maxime formale, scilicet, ipsum esse, sit simpliciter infinitum, siquidem non fuerit receptibile in aliquo, quale est esse divinum.

¶ Ad quartum respondetur, quod aliud est loqui de forma & actu, quatenus est forma & actus, & aliud est loqui de tali forma, quatenus talis est. Primo modo, nullus actus perficitur per hoc quod recipitur in aliquo: at vero secundo modo non est inconueniens, quod forma perficiatur, dum unitur materiae, non quia unitur, sed quia ex tali unionem resultat quoddam totum perfectum in specie, quodque potest operari proprias naturalesque operationes, & hoc pacto anima rationalis perfectius est in corpore, quam extra illud. Priori vero modo, anima rationalis perfectioni modo est extra corpus quam intra, quia operatur iuxta modum operandi substantiarum separatarum a materia. De hoc vide D. Tho. 1. 2. q. 4. 2. 5. ad. 1. & 2. & ad. 5. & in additioni-

A bus ad. 3. p. q. 74. art. 1. ad. 5. Et per hoc patet ad confirmationem. Cōcedimus enim quod secundo illo modo perficitur talis forma, dum unitur materiae quia coaptatur ad propriam operationem suae speciei.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam?

C Onclusio est. Aliquid prater Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Hanc probat Divus Thomas inductiue, tam de infinito quod competit materiae, quam de infinito quod competit formae receptibili in materia, vel non receptibili.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum possit esse infinitum aliquid secundum magnitudinem?

C Onclusio. Nullum corpus naturale potest esse infinitum in actu. Ratio prima est. Quia omne corpus naturale habet formam determinatam, ad quam necesse est consequi determinata accidentia, quorum unum est quantitas. Secunda ratio est. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem: sed corpus infinitum non posset moueri motu recto vel circulari, ergo. Minor probatur. Quia cum occupet omnem locum, non posset moueri motu recto, & quia linea deducta a centro versus circumferentiam in infinitum distarent, non posset moueri circulariter, quia nulla pars alteri succederet.

E ¶ Secunda conclusio. Corpus mathematicum non potest esse actu infinitum. Ratio est, quia si tale corpus existeret actu, oportet ipsum esse sub aliqua forma, sed forma quanti est figura, quae termino vel terminis clauditur, ergo &c.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem?

Con-

Conclusio prima. Impossibile est esse infinitum in actu secundum multitudinem neq; per se nec per accidens. Ratio prima, quia illa multitudo deberet esse in aliqua specie multitudinis, species autem multitudinis est determinata per unum. Secunda ratio, quia illa multitudo deberet esse creata, ergo sub aliqua certa intentione creantis, ac per consequens finita.

¶ Secunda conclusio. Infinitum in potentia secundum multitudinem datur in rebus. Ratio est. Quia augmentum multitudinis sequitur ad diuisionem continui, quæ procedit in infinitum.

Circa hos tres articulos dubitatur, an in naturalibus, vel secundum potentiam supernaturalem Dei possit dari infinitum in actu aut infinitum simpliciter siue secundum substantiam rei siue secundum quantitatem continuam, vel discretam, siue etiã secundum multitudinem spirituum. Et quidem communis sententia negatiua est. Quam tenet D. Tho. in articulis, & in quodl. 9. ar. 1. Duran. & D. Bonauentura in. 1. sent. d. 43. q. 2. Scotus. d. 2. q. 3. Marf. q. 42. Sed oppositam sententiam quãtum ad multitudinem & magnitudinem tenet Ochan. in. 2. q. 8. in responsione ad secundam rationem. & Greg. in. 1. dist. 43. Gabriel autem in. 2. dist. 1. q. 3. reputat utrãq; opinionem esse probabilem.

¶ Sed vt doctrina D. Tho. magis explicetur arguitur multipliciter contra illam propositionem affirmatiuã.

¶ Primò, Deus vnico actu cognoscit distinctè infinitas species angelorum possibilem, ergo potest velle illas esse. Antecedens ab omnibus conceditur. Consequentia probatur, quia diuina voluntas potest velle simul omnia quæ diuinus intellectus simul cognoscit factibilia esse per suam potentiam: sed ex diuina voluntate procedit existentia rerum, ergo poterunt simul esse infinitæ rerum species, quin potius aliquid infinitum secundum essentiam; scilicet, supremus angelus creatus, qui excederet in infinitum reliquos.

¶ Arguitur secundò. Gratia vnionis verbi ad humanitatem est facta à Deo: sed illa

A est simpliciter infinita in actu, ergo datur infinitum in actu. Maior probatur, quia gratia vnionis non est ab æterno. Minor probatur, quia humanitas eleuatur per gratiam vnionis ad esse verbi Dei personale, quod est infinitum in actu. Confirmatur. Meritum Christi ab omnibus Theologis asseritur infinitum: sed non est infinitum in potentia tantum, ergo est in actu. Minor probatur. Quia de facto meruit de condigno ad æqualitatem iustitiæ remissionem omnium peccatorum, ergo.

B ¶ Arguitur tertio. Deus cognoscit infinitas partes æquales distinctas existentes in continuo neq; participantes adinuicem, ergo poterit illas realiter separare, & tunc dabitur infinitum in actu secundum multitudinem. Antecedens probatur. Quia nō sunt finitæ omnes partes æquales, si enim finitæ sunt, designentur quot sunt. v. g. mille: tunc quælibet pars poterit diuidi in duas partes æquales, & tunc erunt bis mille, & ita consequenter nunquam signabuntur tot partes æquales, quin plures sint in continuo existentes.

¶ Arguitur quarto. Quantitas continua sequitur materiã, sed materia de se est infinita, ergo potest dari quantitas infinita secundum magnitudinem saltem in potentia, quod est contra D. Thomã in ar. 3. ad tertium.

D ¶ Arguitur quinto. Inter substantiam prout est genus generalissimum, & hominem prout est species atomia sunt infiniti gradus perfectionis: sed homo est perfectior illis omnibus, ergo est infinite perfectus. Antecedens probatur. Nam Deus potest producere infinitas species inter hominem & substantiam corpoream.

E ¶ Arguitur sexto. Deus potuit creare mundum ab æterno, & singulis diebus, vel singulis annis creare vnum angelum, vel vnam animam, ergo modo essent infiniti angeli, & consequenter posset esse infinitum secundum multitudinem. Consequentia patet. Quia angeli & anime sunt immortales.

¶ Arguitur septimò. Si infinita combustibilia applicarentur eidem igni, ille produceret infinitos calores, imò augetur in infinitum, ergo nec est determinatus quantum ad magnitudinem nec quantum

ad virtutem, sed habet eam infinitā. Consequentia probatur. Quia per applicationem nihil virtutis accedit ipsi igni.

¶ Arguitur octauo. Si Deus ageret ex necessitate naturæ, produceret infinitum effectum, eo quod ageret secundum vltimū suæ potētiae, quæ est infinita, ergo etiā si liberē agat poterit producere infinitum effectum. Consequentia probatur. Quia non est minoris virtutis Deus ex eo quod sit agens liberum quā si esset agens ex necessitate naturæ. Cōfirmatur. Quod nō implicat, Deus potest facere: sed non implicat esse infinitam multitudinem rerum aut magnitudinē infinitam, ergo. Minor probatur. Quia rationes D. Tho. sunt omnium optimæ, & non sunt demonstratoriae.

¶ Pro decisione huius quæstionis nota, quod Deus potest dupliciter considerari respectu eorum, quæ dicuntur posse, vel nō posse facere. Vno modo quatenus potest operari per infinitam potentiam abstrahēdo ab ordine sapiētiae diuinæ, & bonitatis, qui ordo desumitur ex fine intento. Altero modo potest considerari quatenus operari potest potenter non solum, sed sapienter & perfectē. Si primo modo consideretur, multa potest De⁹ facere, quæ nō decēt ordinem sapiētiae & bonitatis Dei. v.g. poterat producere mundum sine aliqua creatura intellectuali, quæ tamen operatio nō videretur decere diuinā sapiētiam: siquidē non manifestaret alicui diuinā potestatem, & bonitatem. Item poterat condere animas hominum absq; potentijs. Secundo verō modo omnia, quæ Deus facit necesse est, vt fiant secundum ordinem diuinæ sapiētiae & bonitatis respectu manifestationis gloriæ suæ.

¶ Ex hoc sequitur, quod impossibile potest etiam dupliciter accipi. Vno modo vt opponitur possibili per absolutam Dei potentiam priori modo. Et ita illud solum dicitur impossibile, quod implicat, & ex cōsequenti est extra naturam entis, & extra naturam verbi, hoc est, conceptionis spiritalis: eo quod intellectus non potest cōcipere duas contradictorias simul veras, vt inquit Arist. 4. Methaphysicę. Et sic intelligendum est illud Luc. 1. Non erit impossibile apud Deum omne verbū, id est, omne

A illud quod cadit sub conceptu mentis. Altero modo dicitur impossibile, quod quāuis non implicat si secundum se consideretur, tamen non decet ordinem diuinæ sapiētiae & bonitatis, secundum quem ordinem omnia necesse est fieri in mensura & pondere. ¶ His suppositis sit prima conclusio. Manifeste implicat, quod aliquid sit factum, vel creatum, & sit infinitum secundum essentiam. Hanc demonstrat D. Tho. hic art. 2. ad primum.

¶ Secunda conclusio. Impossibile est saltem secundum ordinem diuinæ sapiētiae fieri infinitum secundum magnitudinem, vel multitudinem. Probatur. Quia ordo diuinæ sapiētiae postulat, vt res creatæ habeant inter se aliquem ordinem & proportionem: sed tale infinitū nullum haberet in se ordinem, esset enim veluti Chaos & confusio quædam rerum infinitarum & magnitudinis infinite. Confirmatur. Quia omnis ordo rerū reducit ad unitatē & proportionē, sed in infinito nulla esset proportio nec unitas, ad quam reduceretur infinitum. Nec enim esset duplum ad suam medietatem, neq; aliquam aliā proportionem haberet.

¶ Tertia conclusio. Rationes D. Tho. in articulo. 3. & 4. absolute probant, esse impossibile dari infinitum secundum magnitudinem aut multitudinem in actu. Et præterea probatur. Quia oppositū est simpliciter intelligibile. De quare vide Soto. q. vi. 3. Physic. Vbi plurima inconuenientia refert, quæ sequerentur ex positione infiniti. Tota ergo difficultas est in solutione argumentorum in oppositum.

¶ Ad argumenta, ergo respondetur.

¶ Ad primum nego consequentiā, & ad probationem dicitur quod actus diuinæ voluntatis non potest ferri in totam collectionem rerum possibilem ita vt velit illā esse. Cuius ratio est. Quia quamuis intellectus illa intelligat intelligendo naturaliter diuinam essentiam, ea tamen intellectio nihil communicat rebus possibilebus intellectis & existentibus tantū in virtute causæ infinite. At vero actus diuinæ voluntatis causa est libera existentie rerum ad extra. Vnde nunquā dirigitur ad totam collectionē rerū intellectarū in diuinā essentia, aliās exhauriretur omnipotentia Dei, neq;

neq; ultra posset vnum angelum creare.

¶ Ad secundū respondetur ex D. Tho. in 3. p. q. 7. a. 1. quod gratia vnionis est infinita, secundū quod persona verbi est infinita. Et nota, quod ipsum verbum diuinum fuit maximum bonū concessum humanæ naturæ, vt esset illi persona terminans dependentiam humanitatis quantū ad hoc, quod est suppositari. Cæterū quod gratia vnionis dicatur facta, non ponit aliquā mutationem in ipso dono quod est verbum diuinū sed in humanitate, quæ assumpta est, vt vniatur, hoc enim modo loquendi dicimus, Deus refugium factus est nobis, & columna firmi huius extra sine mutatione sui per meā mutationē. Vnde ad argumentū in forma dicitur, quod illa consequentia nihil valet, Deus fecit in tempore gratiā vnionis, ergo fecit infinitum: sed solū sequitur, quod id quod antea erat infinitum, fecit gratiā vnionis, id est, donum cui vniretur humana natura. At verò de gratia habituali Christi quomodo sit infinita, non est hic locus disputandi sed vbi suprā. Nunc autē nobis placeat sententia, quæ asserit esse infinitam gratiam Christi habitualement in actu, sed secundum quid, scilicet in esse gratiæ habitualis non in ratione entis. Sicut species angelica dicitur infinita in actu, sed secundum quid quia habet omnē perfectionem possibilem suę speciei; ita gratia habitualis Christi habet omnē perfectionē, quæ potest pertinere ad rationem gratiæ habitualis secundum ordinem diuinæ sapientiæ iuxta illud Ioa. 3. non enim ad mensuram dat Deus spiritum, id est, dona spiritus sancti, vbi ait Augustinus homini Christo, eò quod Christo domino datę sunt omnes gratiæ habituales tanquam capiti, vnde deriuarentur ad mēbra. Altero modo potest dici infinita, eò quod est principium concurrens ad meritum infinitum quale fuit meritum Christi. Et hoc modo etiam habitus charitatis in Christo potest dici infinita charitas, quatenus est principium meriti infiniti. Meritum autem Christi dicitur infinitum, non solum quatenus est actus, qui proficiscitur ab habitu charitatis & a gratia habituali, sed quatenus tam charitas quam gratia habitualis fundantur & radicanter in gratia vnionis, eo quod isti habitus perficiuntur in tali esse gratiæ & meritorie charitatis ab ip

A so subiecto, scilicet ab anima quæ existit per existentiam verbi Dei, alioquin non esset principium proportionatum habitus gratiæ & charitatis cum effectu quantum ad infinitatem, quāuis esset proportio quantum ad substantiam actus meritorij. Ex quo sequitur, quod respectu infinitatis meriti Christi gratia habitualis & charitas concurrunt instrumentaliter, & non vt principium formale, per quod agēs est in actu ad tantum meritum infinitum. Et per hoc patet ad confirmationem. Nō enim meritum Christi est aliquid simpliciter infinitum in actu, sed in ratione meriti quatenus acceptatur ad satisfactionem de condigno pro peccatis.

¶ Ad tertiū concedo antecedens, & nego consequentiam. Ratio est. Quia cognitio, diuina non facit illas partes esse entia in actu, diuisione verò fiunt entia in actu, & ideo simul diuidi non possunt. Cæterū quamuis concedatur hæc proposito, infinitæ partes æquales sunt in continuo, tamen nulli parti signata dantur infinitæ æquales alias magnitudo esset infinita in actu.

¶ Ad quartum responderetur ex Caieta. hoc in loco, quod quantitas continua dupliciter potest considerari. Vno modo secundū illud quod est in ea de actu, & sic sequitur formam. Altero modo secundū id quod est in ea de potentia, & sic sequitur materiam. Et quoniam plurimum est in ea de potentia per quod ad materiam spectat (definitur enim quantum ab Arist. 5. Metaph. est diuisibile in ea, quæ insunt &c.) ideo simpliciter loquendo quantitas est accidens, quod sequitur compositum ratione materie: nam materiā immediate nullū accidens consequitur: oportet enim prius informari forma substantiali. At verò quia D. Tho. loquebatur in ar. 3. de infinito in actu negasse possibile in corpore naturali, ideo quantitate accepit secundū illud, quod est in actu & ita sequitur limitationē formæ.

¶ Ad 2. respon. dupliciter. Primò nego maiore: imò inter substantiā corporeā & hominem nō possunt dari infinitæ species substantiæ cognoscibiles, quia homo est perfectiss. species possibilis illius generis, substantiæ corporeæ. Itē terra est infima species substantiæ corporeæ. Cū igitur deus perfectissimū & infinitū, seu primū & vlt. sub illo genere possibili nō erunt infinitæ species inter mediæ.

O Secundò

Secundò respòdetur, nego consequentiã: Quia tales gradus perfectionis possibiles fieri à Deo non sunt còmensurabiles inter se secundũ proportionẽ determinatã, ita vt. v.g. equus sit in duplo perfectior quàm asinus, sed erunt inter se còmensurabiles secundũ proportionẽ Geometricã, in qua nõ datur minimus gradus, & ita concedimus, quòd citra hominẽ poterunt virtute Dei, infiniti gradus etiam animalium multiplicari in infinitũ, sicut diuiditur quantitas continua in infinitũ. Esto exemplũ in Mathematicis. Figura circularis est oĩum possibilibũ perfectissima, & nihilominus figurarũ species citra illam, possunt in infinitum multiplicari etiã à nobis. Similiter etiã angulus contingentia, qui resultat ex contactu circuli super lineã rectã, potest crescere in infinitũ, & fieri maior, & maior, quanto circulus fuerit minor & minor, nunquã tamen perueniet ad quantitatem minimi anguli rectilinei.

¶ Ad sextũ vide D. Tho. infra. q. 46. a. 1. & 2. ad octauũ. Nunc autẽ respondetur primò, quòd tẽpus nõ potuit esse ab æterno, eo q̃ sequitur motũ localem alicuius substantia, substantia autẽ habet totũ suũ esse simul, motus vero successiue; necesse est igitur vt substantia dimanet à Deo, tota simul, motus autẽ sit posterior quàm substantia: vbi verò est prius & posterius, necesse est esse initium essendi. Et cõfirmatur. Quia substantia solis creari nõ potuit nisi in vno loco. v.g. sit in Ariete creatus sol ab æterno, tunc necesse est, q̃ antea non fuerit in alio signo: consequẽter etiã necesse est, vt ab Ariete trãsierit vsq; ad Librã & rursus à Librã vsq; ad Arietẽ, & sic dabitur prima circulatio, & datur vltima, ergo non potuit tẽpus esse ab æterno, siquidẽ nõ transierũt infinita circulationes. Secũdò respòdetur quòd quãuis tẽpus fuisset ab æterno, & singulis diebus potuisset Deus vnum angelũ creare, nõ tamẽ in omnib; collectiue, quia implicat, quòd detur infinita multitudo in actu. Tertiò respòdetur ex Soto. 3. Phisic. q. 4. ad. 5. quòd potuisset quidẽ Deus collectiue creasse vnũ angelũ, ita vt nullus fuisset dies, in quo nõ creasset; nõ tamẽ potuisset omnes cõseruare, sed oporteret annihilare infinitos angelos successiue. Sed cõtra hoc videtur esse; Primò q̃ annihilatio an-

geli est miraculũ, & præter naturã angeli. Deinde videtur absurdũ, q̃ Deus non potuerit cõseruare substantiã quã semel creauit si aliã esset creaturus. Et tandẽ probatur q̃ nullũ annihilasset, ne daretur infinitũ, quia quando annihilaret istũ angelũ singularem in hoc die determinato, aut sunt infiniti angeli, vel non. si primũ, ergo tunc non desinit esse infinitũ in actu per annihilationem istius angeli; si autẽ nondũ erãt infiniti, quare iste angelus annihilaretur à Deo? Vnde 1. & 2. solutio magis satisfacit argumẽto.

¶ Ad septimũ respòdetur, quòd nõ ostẽditur infinita virtus alicuius agentis ex eo, q̃ infinitos effectus eiusdẽ speciei produceret, si applicarentur infinita passibilia eo, q̃ illa multitudo effectuum proficiscitur non ex virtute agẽtis, sed ex infinita applicatione materiae. Ceterũ q̃ ignis naturaliter nõ possit crescere in infinitum syncategorematicẽ prouenit ex ordine vniuersi, eò q̃ orbis lunæ finitus est. Ad quẽ ordinẽ vniuersi etiam singulae partes vniuersi inclinationẽ habent naturalem. Sicut aqua naturaliter ascẽdit sursum ne detur vacuũ, quãuis huiusmodi motus non cõpetat aquẽ secundũ particularem inclinationẽ suã speciei, sed inquantũ est pars vniuersi. Caiet. autẽ super ar. 3. ait, quòd ignis per se vnus non potest crescere in infinitũ, ignis autẽ per accidens vnus non habet terminũ augmẽti ab intrinseco, sed ex ordine vniuersi, q̃ est ab extrinseco. Appellat autẽ ignẽ per se vnũ, qui nõ potest diuidi in duos ignes, quia requiritur quantitas determinata quantũ ad paruitatẽ vt cõseruetur ignis. Vnde potest esse tan paruus ignis, q̃ nõ possit diuidi in duos ignes. Quãdo verò ignis habet tantã quantitatem, vt possit diuidi in plures ignes, dicitur à Caiet. per accidens vnus ignis.

E ¶ Ad octauũ respondetur, q̃ solũ probat esse impossibile quòd Deus agat ad extra ex necessitate naturæ. Vnde non mirũ est, si admissio vno impossibili, sequatur aliud. Nihilominus negari potest cõsequẽtia. Et ratio discriminis est, quia agens ex libero arbitrio necesse est, vt determinet intentionẽ suam ad certũ & determinatum effectũ. Ad confirmationẽ dicitur, quòd rationes D. Tho. quæ procedũt de multitudine & magnitudine nobis videntur de mōstrationes: implicat enim, quòd aliquid sit

fit in genere, & non in aliqua specie, ergo si aliquid totum quantum existit, debet esse in aliqua specie quantitatis, ergo in aliqua specie mensuræ. Similiter si aliqua multitudo rerum est, oportet esse in specie multitudinis mensurabili unitate.

QVÆSTIO VIII. De existentia Dei in rebus.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus sit in omnibus rebus?

Rima cōclusio. Oportet quod Deus sit in omnibus rebus & intime. Ratio est. Omne agēs cōiungitur ei in quod immediate agit: sed proprius effectus Dei agentis & conseruantis omnia est ipsum esse rerū, quod illis est maxime intimū, ergo Deus intime cōiungitur, & est in omnib. reb.

¶ Secunda conclusio in solutione ad tertium. Res dicuntur distare à Deo per dissimilitudinē naturæ vel gratiæ: & isto modo humanitas distat à Christi diuinitate in infinitum.

¶ Tertia conclusio ad quartum. Non est absolute concedendum, quod Deus est in demonibus, sed cum addito vsunt quedam res. Ratio est. Quia hoc nomen, demon, importat secundum vsum culpæ deformitatem.



Conclusio principalis huius ar. catholica est, & ab omnib⁹ scholasticis asseritur in. 1. dis. 37. & ab omnibus Doctoribus sacris, quorū testimonia vide illic apud Magistrum, præsertim vide Augustinū lib. 1. confes. c. 2. & 3. Et probatur cōclusio ex scriptura Ierem. 23. Cælum & terram ego impleo. Sap. 1. Spiritus domini repleuit orbem terrarum, & hoc quod continet omnia scientiam habet vocis. Et potissime in Psal. 138. Quo ibo à spiritu tuo, & quo à facie tua fugiam? Si ascendero in cælum, tu illic es: si descendero in infernum, ades &c. Et actorum. 17. inquit Paulus de ipso Deo, non longe est ab vno quoque nostrum, in ipso enim viuimus, mouemur, & sumus. Et ratione probatur conclusio. Quia Deus secundum fidem & rationem naturalem est immutabilis, ergo est in omnibus rebus creatis. Cōsequētia

A probatur. Nam Deus potest esse in aliqua creatura, quā iam est, ergo si modo nō est in illa erit mutabilis. Cōfirmat. Deus secundū rationē naturālē est infinitus per essentiā, vt probauimus, ergo est in omnibus rebus secundū suā essentiā. Cōsequētia probatur. Quia si diuina essentia nō est vbique & est alicubi, nō erit infinita, ergo aut negandū est, Deū posse esse in aliqua creatura, aut concedendū, qd est in omnibus. Vide plures rationes apud D. Thom. lib. 3. contra gent. c. 68. Sed potissima ratio est, quia D. Thom. vtitur in hoc articulo.

¶ Sed pro explicatione cōclusionis D. Th. dubitat, an huiusmodi ratio sit sufficiens? ¶ Arguitur pro parte negatiua. Primò Deus potest operari vbi nō est, ergo nō est bona cōsequētia, in qua colligitur Deum esse in omnibus rebus, quia in omnibus operatur. Antecedens probatur. Quia posset Deus modo producere angelum extra totum vniuersum, vbi prorsus nihil est, ergo Deus operabitur, vbi non est.

¶ Secūdo. Volūtas Dei æqualiter se habet ad propinquū & remotū, sed Deū operari nihil aliud est, quā Deum velle esse aliquid, ergo Deum operari ita se habet ad remotum, sicut ad propinquum.

¶ Arguit tertio. Pri⁹ est creaturā produci à Deo, quā qd Deus sit illi præsens, ergo poterit Deus illā producere, & nō esse illi præsens. Cōsequētia probatur. Quia id quod est prius, non dependet à posteriori, ergo poterit esse sine illo.

¶ Arguitur quarto. Agētia naturalia nō oportet, vt sint præsentia in suis effectibus: sed sufficit esse præsentia secundū virtutē, aut contingāt, secundū quātitatis coniunctionē. v. g. Sol secundū virtutē propriam producit effectū in visceribus terræ, vbi nō est secundū substantiā. Similiter ignis agit in lignū, in quo nō est secundū substantiā, sed est illi ppinqu⁹, ergo ex eo qd Deus operetur intime in omnibus rebus, nō colligit sufficiēter, qd sit in illis per suā substantiā.

¶ Arguitur quinto. Nō in omnib⁹ rebus operatur Deus immediate suppositi, ergo nō est in oībus secundū substantiā. Añs multi ex Thomistis cōcedūt. Et probatur. Quia Deus producit hoīem mediāte hoīe, qd est agēs particulare, cui assimilāt effect⁹ vniuoce, ergo in productione hominis im-

mediatū suppositū operās est alius homo, ac per cōsequens Deus nō operatur immediate in effectū per essentiā suā, siquidē in Deo non distinguitur suppositum & natura.

¶ Sexto arguitur. Esse rerū non est proprius effectus Dei, ita ut vniuersaliter line media causa Deus sit causa essendi omnis rei, ergo inde nō sequitur, Deū esse intīmē in omni re immediate. Ans probatur primō, quia forma rei est quæ dat esse rei. Secundō, quia agens particulare est causa efficiens particularis effectus ut sit v.g. Ignis facit esse hunc ignē, siquidem generat hūc ignem, ergo non solus Deus est causa essendi per se ipsum omnis rei.

¶ In hac difficultate Scotus in. 1. dist. 37. q. vnica, quāuis cōueniat in cōclusionē, negat tamē sufficientiā rationis D. Tho. propter quædā ex prædictis argumētis. Et Ioānes de Basolis ibidē affirmat, nō posse probari ratione naturali Deū esse in omnibus rebus, sed tantū autoritatibus confirmari.

¶ Sed p huius decis. sit cōclusio certa. Sufficiēter ratione naturali demonstratur Deū esse in omnibus rebus. Probat ex illo Psal. vbi supra. Etenim illuc manus tua deducet me: & tenebit me dextera tua. vbi ppheta rationē reddit, quare non possit fugere & distare à Deo, ex diuina operatione circa se ipsam. Item Actor. 17. eadem ratione concludit Apostolus Deum non longe esse ab vnoquoq; nostrum, quia in ipso viuimus, mouemur, & sumus. Imō etiā Doctores sacri in distinctione citata apud magistrū eadē ratione vtūtur, ut asserāt Deū esse vbique. Vide specialiter Ambro. lib. 1. de Spiritu sancto. c. 7. & Hylar. li. 8. de trin.

¶ Pro solutione argumentorū notandū est primō, q quāuis in agētibus naturalibus nō semper sit necesse, q agēs sit præsens secundū substantiā in omni re, in qua operatur, sed sufficit secundū virtutē sit præsens, v.g. Sol sufficit, q sit præsens virtualiter in mineralibus productis in visceribus terræ, tamē in ea re, in qua immediate producit effectū, oportet q agēs sit præsens illi secundum substantiam suā, sicut sol secundum suā substantiam est præsens immediate orbi, quem immediate illuminat.

¶ Nota secundō, q sicut in rebus corporalibus agens corporeū sit præsens ipsi pas-

so & effectui per contactū propriæ quantitatis, ita agens spirituale sit præsens passo per contactū virtualē, vel per applicationē propriæ virtutis. Est tamē differentia inter agentia spiritualia & corporalia, q hæc per coniunctionē quātitatis sunt præsens ei, in quod agūt, nō tamen dicuntur esse in illo, quia quātitas vnius corporis nō est intra aliud corpus. At spiritualia agētia per virtualē contactū sunt præsens subiecto, in quod immediate agunt, ita ut sint in illo. Sicut angelus dicitur esse in orbe cælesti, quē mouet. Ratio huius est, quia cōtactus virtutis spiritualis intus est, vbi est effectus. Virtus autē ipsa, vel est in substantia spirituali, velut in subiecto, vel est ipsa essentia & substantia Dei agentis, ergo vbi fuerit talis virtus erit & substantia agentis.

¶ Ad argumenta respondetur.

¶ Ad primū nego antecedēs. Ad probationē cōcedo antecedēs, & nego cōsequentiam, si cōsequens intelligatur in sensu cōposito. s. q Deus operetur aliquid, & non sit in illo quod operat. Eo em ipso, q operatū incipit esse, statim Deus est in illo, bene tamē poterit De' operari vbi modo nō est.

¶ Ad secundū respondetur, q respectu Dei nihil est remotū, quantū ad hoc, quod est Deū esse in illo, ut explicat D. Tho. ad tertiu. Nō enim pertinet ad perfectionem agētis naturalis ut operetur, quod agat in aliquid distās nō agēdo in mediū. Est autē maior virtus, ut agat agēs intīmē in omnibus, & existat in illis iuxta illud Sap. 7. Attingit autē vbiq; propter suā mundiciē, id est, simplicitatē. Et c. 8. Attingit à fine vsq; ad finē fortiter, & disponit oīa suauiter.

¶ Ad tertiu, quod est Scoti vbi supra, respondetur primō, nego antecedēs: imō ratio quare Deus est præsens suæ creaturæ, est, quia dat esse, & conseruat illud. Secundō respondetur, nego cōsequentiam. Ad probationē dicitur, q aliqua sunt posteriora, quæ necessario sequūtur ex prioribus, quāuis priora nō dependeāt à posteriorib'. v.g. prius est auxiliū Dei quā motio liberi arbitrij, neq; depēdet à libero arbitrio, & tamē necessario sequitur motio liberi arbitrij ex tali auxilio, necessitate cōseq. nō cōsequētis.

¶ Ad quartū concedo antecedens, & nego consequentiā, quia naturalia agentia propter suā materialitatem & imperfectionem

tionem egent aliquando operari quibusdam medijs, neq; possunt illabi intra passum, quamuis quantitate contingant, sed mediante vna parte passim aliam mouent. v. g. ignis calefacit partes ignis remotiores mediantibus propinquiorib; sed quia Deus intime producit, & cōseruat esse rei se solo, bene colligitur, qd sit intime in omnib;.

¶ Ad quintum nego antecedens, simpliciter loquendo. Ad probationē dicitur nego consequentiam. Quamuis enim homo sit immediatum suppositum respectu aliorum naturalium agentium & vniuersalium, tamen respectu Dei non est immediatum, sed ipse Deus est intimus, immediatusq; secundum suam substantiam in omni effectu, quia Deus est causa totius entis & ipsius esse respectu cuius solus Deus est causa efficiens & cōseruans.

¶ Sed pro maiori difficultatis intelligentia, & pro solutione ad sextum argumentum, operapretium est referre varias sententias Thomistarū in explicatione huius puncti.

¶ Ferrara. lib. 3. cont. gen. cap. 70. arbitratur colligi ex doctrina D. Tho. illic ad primum argumentum nō esse inconueniens vt idē effectus sit immediatē ab utroq; scilicet à Deo, & ab agente inferiore, licet alio & alio modo. A Deo quidē immediatione virtutis, ab inferiore autē agente immediatione suppositi. Et hæc sententia videtur esse D. Th. illic. Ait enī qm in quolibet agente est duo cōsiderare. s. re ipsam quæ agit, & virtutē quæ agit sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet à virtute superioris agentis inquantū superius agens dat virtutē ipsam inferiori agenti, per quā agit, vel cōseruat eā, vel applicat. Oportet igitur, qd actio inferioris agentis sit ab eo per virtutē propriā & per virtutē omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium, & sicut agens infimū inuenitur immediatū actiuū, ita virtus primi agentis inuenitur immediata ad producendum effectum, quia de se est productiua effectus. Hactenus D. Thomas.

¶ Caietanus verò media via videtur procedere. Ait enim in hoc 22. q. cōclusio D. Tho. nō intelligitur solū de immediatione virtutis, sed de ipso Deo secundū se ipsum, ita, vt sit in omnibus agens immediatē suppositaliter, id est, p̄ximū & propinquū-

A simū suppositaliter, ita qd inter Deū & quālibet re nullū mediet suppositū agens illā.

¶ Dicit secūdo qd illud dictū D. Tho. qd esse creatū est proprius effectus Dei, dupliciter potest intelligi. Vno modo vt propriū distinguatur contra cōmune: & sic sensus est, qd esse, est effectus à solo Deo pueniens excludēdo omnē mediā causam effectiua. Alio modo vt propriū accipiatur vt distinguitur cōtra alienū, alienū autē in pposito dicit esse omne, qd per aliud inest, etiam si per se in sit: & sic propriū idē significat, qd per se primò. Et in hoc secūdo sensu intelligit D. Tho. non autem in primo.

¶ Dicit tertio quod esse est proprius seu per se primò effectus Dei, quia solus Deus potest omnia facere, quæ exiguntur, vt aliquid sit. Vnde colligit, quod cū omnis res sit materialis, vel immaterialis, si materialis est, requiritur ad esse eius materia, quæ à solo Deo creatur & cōseruatur, si verò immaterialis fuerit, à solo Deo totaliter est vnde patet, qd in omni re est aliquid productum & cōseruantū à solo Deo p̄xime & immediate immediatione suppositi; & propterea Deus dicitur agens immediatione etiā suppositi. Nā in rebus materialibus saltem ipsam naturā solus Deus producit & cōseruat. Nō enim opus est, qd sit Deus immediatum agens omnium quo ad omnia, sed sufficit quo ad aliquid.

¶ Dicit tandē circa solutionem ad tertium qd educere formā de potētia materiæ non facit Deus immediatē immediatione suppositi, sed solum virtutis.

¶ Nobis tamen neutra sententia omni no placet. Et quidē cōtra sententiā Ferrara. arguit hic Caiet. Primò, quia si Deus nō esset proximū agens, & mouens omnia, non rectē subsumeret D. Tho. sub illa maiori, omne agens coniungitur ei in qd immediatē agit, ergo intelligit D. Th. se loqui de Deo vt est agens secundum se ipsum existens in rebus & non secundū virtutē. Itē arguit Caietanus, quia ex sola immediatione virtutis non infertur cōclusio D. Tho. scilicet, quod Deus secundum se ipsum sit in omnibus rebus. Nam etiam sol operatur immediatius immediatione virtutis quā ignis, & tamen secundum se ipsum non est immediatius in effectu. Nihilominus dicimus nos illam consequentiam esse material-

materialiter bonam, scilicet loquendo de ipso Deo. Et ratio est. Quia virtus Dei ad agendum est sua ipsius substantia, ergo si immediate agit immediate virtutis, operabitur etiam immediate propria substantia. Præterea, non obstant verba D. Tho. citata pro sententia Ferrariensis, scilicet, quod idem effectus est immediate ab utroque; licet alio & alio modo. Nam modus, quo Deus concurret immediate virtutis, non excludit quod concurrat immediate suppositi: imò, quia virtus immediate concurrens est ipse Deus, colligitur quod Deus immediate concurrat secundum se ipsum. Confirmatur. Quia si immediatus cōcursus excluderet alterius rei concursum mediatum, non concurreret Deus immediate virtutis ad efficiendū calidū, quando mediate igne cōcurrit, ergo sicut virtus ignis media non excludit immediate virtutis Dei: ita neque suppositum ignis medium excludit immediate virtutis Dei. Vt in resolutione questionis explicabimus.

¶ Iam verò contra Caietanum probatur quod solus Deus sit causa essendi omnibus rebus non solum materialibus, sed etiam immaterialibus non solum quatenus competit ipsum esse materiæ: sed etiā quatenus competit formæ, & toti composito subsistenti. Et quidem de immaterialibus Caietanus ipse fatetur, quod solus Deus est causa essendi quantum ad omnia. De materialibus verò probatur, quia esse rerum materialium non immediate competit materiæ; neque enim per se creatur, vel conseruatur à Deo, vt docet D. Tho. 1. p. q. 45. ar. 4. Sed prius competit formæ, vel toti composito, ergo cum generatur ignis non potest dici, quod Deus solus est causa esse materiæ efficiens, & non ipsius esse formæ aut compositi: siquidem est vnicum esse quod per prius recipitur in composito, vel in forma quàm in materia. Propriè enim creata sunt subsistētia, vt ait D. Tho. supra. Itē ex sentētia Caiet. sequitur, quod Deus intimè non sit in leone sicut est in angelo. Probatur sequela. Quoniā secundū Caiet. non tã intimè & immediate operat in leone, dū generatur, & cōseruatur, sicut in angelo dū creatur & conseruatur; quoniā in leone immediate est causa

efficiens solius materiæ immediate suppositi, in angelo verò totaliter est causa efficiens, utroque modo immediate virtutis & suppositi, ergo non tã intimè existit in leone sicut in angelo. Cōsequentia probatur. Quia ratio existendi in rebus Deo, est ipsa operatio. Inde enim probat D. Tho. quod intimè est in rebus, quia operatur intimè ipsum esse rerum.

¶ Dicendū est igitur, quod differentia quam D. Tho. assignat inter Deū agentē immediate, & inter inferius agēs immediate respectu eiusdem effectus, consistit in hoc, quod inferius agens solū cōcurrit immediate immediate suppositi, Deus autē concurret isto modo, & etiam immediate virtutis propriæ: imò omni immediate suppositi, quia immediate virtutis propriæ quia sua virtus est sua substantia.

¶ Et si quis obijciat quomodo duo agentia possunt esse immediata immediate suppositi. Respondetur, quia utrumque se ipso vnitur suo modo ad effectum immediatū. v.g. corpus corpori vnitur sua quantitate, spiritus verò sua virtute operatiua, imò etiā duo species possunt agere immediate immediate suppositi maxime si sint subordinati. v.g. angelus mouens orbem & Deus sunt in orbe moto immediate immediate suppositi, angelus autē respectu Dei nō agit quid quā immediate immediate virtutis, quia ipse mouet in Dei virtute. Ex quo sequitur, quod simpliciter loquendo solus Deus agit immediate virtutis, alia vero agentia dicuntur immediate agere immediate virtutis respectu huius, vel alterius agentis & non respectu omnium agentium. His suppositis.

¶ Ad sextum respondetur nego antecedēs, si loquamur de esse absolute inquantū est esse, non inquantum est tale, vel taliter limitatum ad speciem, vel indiuiduū. Ad primam probationē illius antecedētis nego formā per se ipsam esse formale causam essendi, id est, existendi, aliās substantia per suam essentiam esset, scilicet per partem essentia, quæ est forma. Item nego quod ab ipsa forma substantiali dimanet secundario ipsum esse tanquam effectus secundarius formalis, hoc enim implicat. Probatur. Quia vt forma substantialis esset radix essendi oportebat ipsam esse aliquid perfectius

perfectius ipso esse dimanate, quod est impossibile, quia esse est prima actualitas omnis formæ, & omnis forma & essentia creata se habet respectu esse sicut potentia respectu actus, ergo non potest esse perfectius ipso esse, sed tantum erit capax ipsius esse, sicut est materia respectu formæ. Verum est tamen, quod postquam forma intelligitur actuari ipso esse, communicat illud materiæ, cuius est forma, ipsi vero formæ præter animam rationalem, quæ fit per creationem, communicatur esse à supposito, quod est recipiens esse, ut primo subsistens. Ad secundam probationem respondetur, quod nullum agens præter Deum est causa ipsius esse, in quantum esse est actualitas entis, in quantum ens. Probatur. Quia fieri ens in quantum ens non potest nisi ex non ente simpliciter, quod solus Deus potest facere. Dicendum ergo, quod solus Deus est causa efficiens entis, in quantum ens, quia solus ex nihilo facit, & conseruat ens in quantum ens. Cæterum agens particulare efficit tale ens, imò efficit hoc ens ex non hoc ente. Et nota, quod eo modo, quo agentia creata concurrunt ad esse receptum in forma, vel composito. scilicet determinando ipsum ad hoc esse in hac specie, ita ad esse, quod recipitur in materia hic & nunc limitatum ab hac forma concurrunt. Et ratio est. Quia in substantia indiuiduali est tantum unum esse existentie, quod actuatur formam & materiam, & compositum totum.

¶ Si quis autem obijciat, quod saltem quantum ad illam determinationem & limitationem ipsius esse, sequitur, quod non concurrat Deus tam immediate sicut ad esse simpliciter. Probatur consequentia, quia concurrat immediate causa se cunda efficiens. Respondet, nego consequentiam, quia ratio concursus Dei ad esse causandum est immaterialior & simplicior, quam omnis alia ratio agentis inferioris. Unde attingit usque ad omnem determinationem effectus magis intimè quam quælibet alia causa efficiens. Quæadmodum in ratione cognoscendi Deus distinctissimè cognoscit diuersas res etiam materiales, & singulares, & hoc ex eo quod cognoscit suam propriam essentiam, & suum esse: ita etiam quia per essentiam suam est ipsum esse habet quod sit causa efficiens, non solum ipsius esse participati, sed etiam limitationis & singularitatis ipsius tam immediate, atque si solus concurreret. Hoc autem quod diximus, non excludit concursum

A creaturæ, quoniam immediate non accipitur exclusiue, sed idem est atque intimè & independenter. De hac re vide D. Tho. 2. contra gentes. c. 21. ubi inquit, quod esse est proprius effectus Dei eo quod est vniuersalissimus effectus, & ita debet respondere vniuersalissimæ causæ tanquam proprius effectus ipsius de hoc infra erit sermo in q. 45. & q. 104.

ARTICVLVS V.

B ¶ Vtrum Deus sit vbique.

Prima conclusio. Deus est in loco sicut in omnibus alijs rebus dans illi esse & virtutem locatiuam.

¶ Secunda conclusio. Deus est in loco in quantum replet locum, non tamen ut corpus.

C ¶ Tertia conclusio ad tertium. Sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita totus Deus est in omnibus & singulis totalitate essentia.

Nota, quod prima conclusio si intelligatur de veris locis & realibus certa est secundum fidem, ut patet ex testimonijs adductis. ar. 1. Secunda vero conclusio non ita est intelligenda, quod Deus repleat locum circumscriptione aut definitione, sed dicitur replere locum casualiter non solum, quia dat esse loco & virtutem locatiuam, sed etiam, quia dat esse omnibus contentis in loco existentibus in illis & faciens, ut contineantur loco.

D ¶ Dubium autem est. Vtrum Deus dicendus sit esse extra vniuersum in locis imaginarijs. Et videtur quod sic. Substantia spiritualis dicitur esse in loco quando ita habet applicatam suam virtutem operatiuam, ut absque sui mutatione possit operari quamuis actu non operetur, sed Deus ita habet suam virtutem extra totum orbem ut sine mutatione sui possit operari illic, ergo est ibi.

E ¶ Secundò arguitur. Si Deus non est extra totum modum, sequitur quod sit in toto mundo diffinitiuè sicut anima in toto corpore: consequentia probatur. Quia existentia Dei non extenditur ultra mundum, si non est extra mundum.

¶ Tertio arguitur. Si Deus non est extra totum vniuersum, sequitur quod si Deus moueret totum vniuersum ad alium locum imaginarium sursum, vel deorsum, quod ipsemet Deus moueret per

accidens ad motum vniuersi. Probatur sequentia. Quia Deus per motum illum vniuersi esset in alio loco & discessisset à loco, in quo ante erat consequens est falsum, ergo.

¶ Quartò. Deus dicitur fuisse ante omne tempus & extra omne tempus, ergo extra omnem locum dicendus est esse.

¶ Arguitur quintò. Ex sacra scriptura sequitur Deum non comprehendere à tota creaturarum machina, iuxta illud. 3. Reg. 8. Si enim cælum & cæli cælorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificauit tibi? Et ita videtur sentire D. Augustinus. 1. conf. 2. & 3. cap. & lib. 7. c. 5. ubi contemplatur ipsum Deum ut mare infinitum, intra quod est spongia, quam penetrat aqua maris, cui spongiæ comparatur totus mundus, ergo Deus est extra totum mundum, sicut illud mare esset extra spongiam. Et lib. 11. de ciuitate. cap. 5. idem videtur sentire. Eandem sententiam sequitur Caieta. super illud Ioan. 12. Ego lux veni in mundum.

¶ Sed in oppositum est, quod nulla creatura est extra cælum: sed Deus non est in nihilo, ergo non est extra cælum. ¶ Cõfirmatur. Antequàm Deus faceret mundum nullibi erat, quia nihil erat ubi esset, ergo pari ratione modo non est extra mundum, quia nihil est extra mundum, ubi sit. Secundò. Deus non est in creaturis possibilibus, ergo multo minus dicet esse in imaginarijs.

¶ Ad hoc dubium Alexan. Alenf. 1. p. q. 9. membro. 5. Scotus. q. unica. D. Bonauentura, Capreol. in. 1. dist. 37. dicunt quod actu non est Deus nisi in veris locis, in imaginarijs verò est in potentia non in actu. Nobis tamẽ duo videntur dicenda.

¶ Vnde fit prima conclusio. Deus non est actu in loco extra cælum. Probatur. Quia non est locus extra cælum. Item probatur. Quia extra cælum non est per essentiam, præsentiam, & potetiam, ergo nullo modo est. Ans probatur ex D. Th. art. 3. huius quæstionis ex differentia horum trium modorum, quorum nullus verificatur de Deo extra vniuersum.

¶ Secunda conclusio. Deus est extra cælum, sed non in aliquo alio, quàm in se ipso, sicut erat ab æterno, & sicut dicitur esse ante mundum, ita est extra mundum. Hæc conclusio potius indiget explica-

A tione quàm probatione. Nam particula, extra, potest dupliciter accipi. Vno modo ut designet aliquid reale extra mundum, ubi sit Deus: & hoc modo Deus non est extra mundum. Alio modo potest accipi extra, pro hoc, quod est non intra limitatè: & sic Deus est extra vniuersum, quia excedit ipsum: non enim virtus operatiua Dei limitatur in hoc vniuerso. Et hoc concedimus argumentis factis pro parte affirmatiua. Nam primum argumentum non probat, quod Deus habeat extra mundum applicatam virtutem operandi. Secundum verò argumentum facillè soluitur. Non enim desertur Deus in mundo, quia potest esse extra mundum.

¶ Circa tertium argumentum nota, quod vniuersum non potest moueri localiter motu aliquo recto, nisi Deus crearet spatium reale, vel terminum realem, ad quem moueretur, & oppositum huius est imaginarium. Quia motus localis verus & realis necesse est, ut sit ad terminum realem & verum: sed extra totum vniuersum nullus est terminus realis verus, ad quem moueatur vniuersum, ergo nullus erit motus localis rectus. Cætera autem argumenta ex dictis patent.

ARTICVLVS III.

D ¶ Vtrum Deus sit vbique per essentiam, præsentiam, & potentiam?

Prima conclusio. Deus speciali modo est in creatura rationali per gratiam.

¶ Secunda conclusio. In alijs rebus creatis est Deus per essentiam, præsentiam, & potentiam. Per essentiam quidem quatenus omnibus est causa essendi: per præsentiam verò quatenus omnia sunt præsentia oculis eius: per potentiam autem quatenus omnia subduntur diuinæ potestati.

E ¶ Tertia conclusio ad quartum. Est alius modus singularis essendi Deum in homine, per vnionem, scilicet hypostaticam, de quo agitur in. 3. p. q. 2.

¶ Circa primam conclusionem nota est certa secundum fidem, iuxta illud Ioan. 15. Manete in me, & ego in vobis. Et illud: Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Et Luc. 2. Simeon iustus & timora-

moratus, & Spiritus sanctus erat in eo. Ex his testimonijs & alijs plurimis sancti patres, vt Augustinus Epistola: 28. Bernard. super Euangelium: Missus est in illa verba, Dñs tecum, & Scholast. in 1. d. 37. modum istum specialem, quo Deus est in iustis, explicant per hoc, q̄ Deus operatur in illis gratiam, & virtutes eleuans illos ad consortium diuinę naturę. Sed D. Thom. hic videtur explicare istum modum existēdi, quasi per hoc, q̄ homines iustitendunt in ipsum Deum per cognitionem & desiderium ipsius Dei, qui est effectus gratiæ.

¶ Nota præterea, q̄ habetur certa secundum fidem ex testimonijs citatis, articu. 1. & ex communi sententia sanctorum, & scholasticorum in 1. sentent. distinct. 27. quam conclusionem optimè explicat hic Caietanus.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum esse, ubiq; sit proprium Dei?

Conclusio est. Esse vbiq; primò & per se competit Deo, & est proprium eius. Ratio est. Quia quocunque loca ponantur, oportet, quòd in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Nota circa conclusionem, quod esse vbiq; non ita competit Deo per se primò, vt necessario ei competat absolute loquendo. Nam antequam mundum faceret, non erat vbiq; sed competit Deo ex suppositione, supposito quod sit mundus: vel aliter, quod habere potestatem existendi, vbiq; quantumcunque loca multiplicentur, per se primò & absolute competit Deo.

QVÆSTIO IX.

De immutabilitate Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtru Deus sit omnino immutabilis.



Conclusio est affirmatiua. Quam probat D. Tho. triplici demonstratione. Prima procedit ex eo, quod est purus actus. Secunda ex eo, quod non est

A compositus. Tertia ex eo, quod est infinite perfectus.



Nota conclusionem esse certā in fide. Malach. 3. Ego Deus & non mutor. Iaco. 1. Apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio, & diffinitur in cap. firmiter, de summa trinitate. Et rationes D. Thomę sunt demonstrationes naturales.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum esse immutabile sit propriū Dei?

Conclusio prima. Solus Deus est omnino immutabilis.

Conclusio secunda. Omnes creature possunt mutari quantum ad esse non per potentiam, quæ in ipsis sit, sed per solam potentiam diuinam, per quam productę sunt.

¶ Tertia conclusio. Omnes res generabiles & corruptibiles sunt mutabiles per potentiam passiuam, quæ in illis est: tam secundum esse substantiale, quàm accidentale. Ratio est. Quia materia harum rerum potest esse cum priuatione formę substantialis ipsarum, & etiam formę accidentalis.

¶ Quarta conclusio. Corpora cœlestia nō sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale. Ratio est. Quia materia illorum non potest esse cum priuatione formę: quia illa perficit & implet totam potentialitatem materię.

¶ Quinta conclusio. Substantiæ incorporeæ non habent potentiam intrinsecam ad nō esse. Ratio est. Quia ipse sunt formę subsistentes, quæ quamuis se habeant ad esse ipsarum, sicut potentia ad actum, non tamen cōpatiuntur secum priuationem huiusmodi actus essendi, ergo non habēt potentiam intrinsecam ad non esse. Minor probatur. Quia esse consequitur formam, & nihil corrumpitur, nisi per hoc, quod amittit formam, ergo cum angeli sint ipsę formę subsistentes non possunt amittere suam formam. Et confirmatur conclusio.

clusio. Quia antequam angeli essent, non habebant aliquam potentiam creatam ad esse, ergo postquam sunt, non habent potentiam creatam ad non esse. Consequentia patet. Quia per eandem actionem Deus conseruat eos in esse, per quam produxit in esse.

¶ Ultima conclusio. In substantijs incorporeis duplex mutabilitas inuenitur, una secundum quod sunt in potentia ad finem, scilicet beatitudinis supernaturalis, altera secundum locum.

NOta primò in hoc articulo, quod secunda conclusio intelligitur de esse absolute loquendo, non de tali, vel taliter limitato. Sic enim non repugnat, quod multe creature habeant potentiam intrinsecam ad non esse, ut dicit tertia conclusio.

¶ Nota secundò, quod cum D. Thom. dicit in tertia conclusione, in inferioribus corporibus mutabilitatem esse secundum esse substantiale dupliciter potest intelligi. Vno modo, ut ipsum esse sit substantia rei, vel pars substantiæ. Alio modo, ut esse substantiale dicatur esse existentia, quod recipitur in substantia. Priori modo non potest accipi pro ipso esse existentia, quia illud non potest esse substantia, neque pars substantiæ, cum nulla creatura existat per essentiam suam: sed potest verificari tertia conclusio secundum esse specificum, quod formaliter est à forma substantiali, & cum hoc sensu consonat ratio D. Thom. quia inquit materia eorum potest esse cum priuatione formæ substantialis ipsorum. Nihilominus si esse accipitur pro esse existentia, quod recipitur in substantia cum limitatione speciei, & indiuidui, poterit etiam verificari eadem tertia conclusio. Nam etiam per generationem & corruptionem fit mutatio secundum illud esse, in quantum taliter limitatur per formam substantialem & indiuiduam.

¶ Nota tertio, quod cum D. Thom. dicit in quarta conclusione, quod esse consequitur formam, similiter potest dupliciter intelligi. Vno modo de esse specifico, & sic verum est, quod esse consequitur formam: sicut esse album est effectus formalis albedinis. Alio modo de esse existentia, & sic nullam

A formam creatam consequitur absolute loquendo, nisi quantum ad limitationem: & sic potest verificari doctrina quartæ conclusionis, & eius ratio, quæ ait, quod nihil corrumpitur, nisi per hoc, quod amittit formam. scilicet in qua recipitur ipsum esse existentia & limitatum. Vnde colligitur, quod formæ subsistentes, quales sunt angeli non habent potentiam intrinsecam ad non esse, quia non possunt amittere formam cum, illa non sit in aliquo subiecto, quod possit manere cum priuatione formæ: ipsum autem esse immediatè, & per se non potest amittere & finire, nisi per annihilationem, quæ tantum est in potentia actiua Dei, sicut quando immediatè, & per se producit esse, ergo nulla est potentia in angelis ad non esse.

B **D**ubium est, Vtrum angelus, vel anima rationalis ex natura sua careant potentia ad non esse? & videtur quod non.

¶ Primò, quia in sexta Synodo generali Constantinopolitana, sessione 11. epist. Sophronij, quæ approbatur à Concilio, in actione 12. dicitur, quod angelus & anima rationalis non per naturam propriam, sed per Dei gratiam habent immortalitatem. Confirmatur 1. ad Timot. 6. Qui solus habet immortalitatem. scilicet Deus solus ex natura sua est immortalis.

D *¶ Secundò arguitur. Cuilibet potentia actiua correspondet aliqua passiva potentia, ut docet Arist. 9. Metaph. sed Deus habet potentiam actiuam ad mutandum angelos deesse ad non esse, ergo in angelis reperitur potentia passiva intrinseca ad talem mutationem.*

¶ Tertio arguitur. Si angelus ex natura sua est immortalis, sequitur, quod per nullam potentiam possit annihilari, consequens est falsum. ergo. Sequela probat. Nam quod competit rei per naturam suam non potest per aliquam potentiam separari. v. g. quia naturaliter competit homini esse discursiuum, non potest etiam per diuinam potentiam non esse discursiuus. ¶ Confirmat. Nam Arist. 10. Metaph. tex. 26. docet, quod corruptibile & incorruptibile sunt differentia essentialis rerum: sed id quod est essentialis non potest separari ab aliqua re, ergo quod ex natura sua est incorruptibile non potest amittere esse.

¶ Quar-

¶ Quarto arguitur. Quia ex ratione D. Tho. in qua praesupponitur, quod esse consequitur formam, sequitur, quod haec propositio, angelus existit, est per se & necessaria, ergo per nullam potentiam poterit contradictoria verificari, scilicet nullus angelus existit.

¶ Circa istam difficultatem Doctores Parisienses reprehendunt D. Tho. Putant enim illum asserere esse aliquod ens simpliciter necessarium praeter Deum.

¶ Sed pro intelligentia quaestionis, nota primo, quod de rebus naturalibus possumus dupliciter loqui. Vno modo secundum potentiam naturalem, & respectu naturalium causarum. Alio modo respectu diuinæ absolutæque potentiae. Et certe D. Thom. cum hic asserat aliquas substantias esse immutabiles quantum ad esse, loquitur primo modo, non verò secundo modo. Et hoc est, quod dicit Caietan. hic, res istas esse immutabiles secundum potentiam physicam, non verò secundum potentiam logicam.

¶ Nota secundò, quod quoniam Theologicum munus potissimè versatur circa considerationem diuinæ supernaturalisque potentiae, sapè Theologi aiunt, res aliquas esse mutabiles secundum esse substantiae, quas tamen naturales philosophi considerantes naturalium causarum virtutē, aiunt esse immutabiles omnino, & necessarias quantum ad esse substantiae. Sicut etiam dicunt, impossibile esse virginem parere. scilicet iuxta cursum naturæ, cuius tamen oppositum Theologus asserit, uterque tamen dicit verum iuxta propriam causam, quam considerat.

¶ His positis, sententia D. Thomæ verissima est, quia loquitur de potentia naturali, & oppositum non videtur nobis satisfuturum in fide. Probat. Quia in Concilio Lateranensi sub Leone X. sessione 8. diffinitur, quod anima rationalis est incorruptibilis: & certè concilium videtur loqui de propria natura animæ. Confirmatur. Motus celi non potest desinere esse: nisi per miraculū in die iudicii, ergo est perpetuus ex natura sua. Secundò. Angelus & anima rationalis, & coelum non possunt desinere esse per corruptionem propriè dictam, neque per aliquam aliam mutationem, ergo ha-

Abent incorruptibilitatem ex natura sua. Consequentia est bona. Antecedens quo ad primam partem probatur: Corruptio est quando separatur forma à materia: sed in angelo & anima rationali nulla est materia: sed sunt formæ per se subsistentes, cœli verò quamuis habeant materiam, illa non habet inclinationem ad aliam formā, quia illa forma replet capacitātē illius, ergo. Secūda pars probatur in angelo & anima. Nam ad formam necessariò consequitur esse, ergo esse inseparabile est à forma. Ultimò probatur ratione, quæ colligitur ex Caietano hic. Nulla res habet potētiam & inclinationem ad non esse, nisi habeat potētiam & inclinationem ad aliud esse cum quo nō compatitur esse, quod modo habet, sed angelus, anima rationalis, & cœli non habent inclinationem ad aliud esse, ergo neque habent potētiam ad non esse. Maior probatur. Quia nulla est potentia, neque inclinatio in rerum natura ad malum: sed nō esse est malum, ergo nulla est potentia ad illud.

¶ Vnde ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum argumentum dicitur, quod angeli sunt incorruptibiles per naturam: diffinitio verò Concilij est contra aliquos qui asseriebant, quod angelus in suo esse, quod habet, & in quo conseruatur non dependet à diuina voluntate. Conciliū verò diffinit, quod etiam angeli in suo esse dependent à diuino concursu, qui quidem concursus ad ordinem naturæ pertinet. Vocatur tamen gratia in ipso Concilio, quia ille concursus est voluntarius, & à diuina voluntate.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod solus Deus habet immortalitatem à se ipso independentem ab alio, sicut ipse solus habet bonitatem, ut dicitur Luc. 18. Nam per suam essentiam est ens, & existēs & bonus. Angelus verò habet immortalitatem non à se ipso, sed à Deo, & dependenter.

¶ Ad secundum respondetur, quod illa maxima est falsa. Nam in Deo erat potentia actiua ad creandum mundū ante eius creationem, & tamen non erat potentia passiua. Et ita modo est potentia actiua in Deo ad annihilandum angelum, & nulla correspondet passiua, nisi fortè obedientialis, quæ

quæ est potentia supernaturalis, vt docet A
Caetan. 1. p. ar. 1. Verum est, quod in agē
tibus naturalibus correspondet passiua, quæ
ipse agens versatur circa determinatam ma
teriam.

¶ Ad tertium, nego cōsequentiam: sed
tantum sequitur, quod angelus nō potest
corrumper per naturam, & per potentiā na
turalem, & ordinariam: nam quod compe
tit alicui per suam naturam non potest ab
illo separari, sicut rationalitas ab homine. B
Angelus verò est incorruptibilis per natu
ram, non per aliquod positium, sed quia
in se non habet vnde corrumpatur.

¶ Ad confirmationē respō. q. incorru
ptibile, & corruptibile sunt conditiones es
sentialia rerum: corruptio autem, vel non
corruptio non est conditio essentialis re
rum, quia hæc respiciunt esse, quod cōtin
genter conuenit rebus creatis, ita potest
Deus id, quod est corruptibile ex natura
sua conseruare infinito tempore, id verò,
quod est incorruptibile ex natura sua pōt
annihilare, nō tamē potest facere, quod id
quod est corruptibile ex natura sua, sit cū
eodem addito incorruptibile ex natura sua
neque ē contra.

¶ Ad quartum respondetur, q. hæc præ
dicatio, angelus existit, non est necessaria,
& per se absolute loquendo, sed ex suppo
sitione, supposito quod angelus sit crea
tus: nam illo supposito, angelus nō potest
desinere esse per naturam: nam non habet
causam suæ corruptionis.

QVÆSTIO X.

De æternitate Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum definitio æternitatis bona
sit?

Respondetur affirmatiuè, definitio
autem est, æternitas est in termi
nabilis vite, tota simul & per
fecta possessio.

De hac re disputant doctores in
1. d. 9. & 19. & in 2. distin. 2.
D. Tho. 1. contra gent. ca. 15.
D. Augustin. tom. 1. lib. 11.
confe. cap. 11. & tom. 8. super Psalm. 101.
concione 2. & super Gene. q. 31. & q. 43.
super Exodum. D. Gregorius. 16. moral.
21. capit.

¶ Circa istum articulum est dubiū pri
mum. Vtrum æternitas habeat successio
nem? & videtur quod sic. Primò, maior est
eternitas nunc quàm fuit ab hinc mille an
nis: hoc autem esse non potest sine succes
sione, ergo. Consequentia bona est, & mi
nor est manifesta: maior verò probat. A. E
ternitati, quæ erat tunc, additi sunt mille
anni, ergo nunc maior est.

¶ Secundò arguitur. A. Eternitas com
parata tempore est maior: hoc autē esse nō
potest sine successione, ergo habet succes
sionem. Consequentia bona est, maior pro
batur. Nam omnis duratio comparata alte
ri durationi est maior, vel minor, sed æter
nitas est duratio, ergo comparata tempore
est maior. Minor probatur. Tempus habet
successionem: sed eternitas est aliquid ma
ius, ergo habet successionem.

¶ Tertio arguitur. Pars æternitatis, quæ
erat tempore A. d. iam non est, & pars æ
ternitatis, quæ erit in die iudicii modo nō
est, ergo successionem habet.

¶ Ultimo. Si eternitas est aliquid indi
uisibile non habens successionem, sequit,
quod in eodem instanti dentur duæ con
tradictoriæ veræ. f. Petrus currit, Petrus
non currit, consequens est falsum, ergo. Se
quela probatur, æternitas est aliquid om
nino indiuisibile, & in illa verificatur, quod
Petrus currat, & quod non currat, ergo.
¶ Confirmatur. Idem omnino instans in
diuisibile est ex parte eternitatis, quod cor
respondet diuersis temporibus: sed in di
uersis temporibus verificatur quod Petrus
currat, & quod non currat, ergo in eodem
instanti indiuisibili æternitatis.

¶ In oppositum est definitio Boetij,
quæ habet lib. 5. de consolatione, prosa 6.
in principio, & admittitur ab omnibus
Theologis, & à D. Thom. hic, & à D. Au
gustin. super Psalm. 101. & D. Gregor. lo
co citato. Verum est, quod Aureolus in
primo distinctione nona, quæstion. 1. &
Gabriel

Gabriel dist. 2. in 2. videntur omnino sentire oppositum.

¶ Pro huius quæst. explicatione nota primò, qd mēsurā, vt ait Arist. 10. Met. c. 2. nihil aliud est, quā id, quo cognoscimus rei quantitatem, & est veluti quædam regula ad id agnoscendum, quantitas verò multiplex est, extensionis, multitudinis, perfectionis, & durationis: vnde multiplex est mensura, nam mensura debet proportionari rei mensuratæ.

¶ Nota secundò, qd duratio non est eiusdem rationis in omnibus rebus. Nā sicut esse non est eiusdem rationis in omnibus rebus, ita quantitas durationis non est eadem in omnibus rebus. Nam res sunt in triplici differentia. quædam variables secundum substantiam, & secundum affectiones & cogitationes, vt homo. Aliæ sunt inuariabiles secundum substantiā, variatur tñ secundum accidentia, vt angelus. Deus verò est omnino immutabilis omni ex parte, & ita eius mensura est omnino inuariabilis & immutabilis tota simul & perfecta, vt semper sit proportio inter mensuram & mensuratum.

¶ Nota tertio, qd sicut Arist. 4. Physic. commentatur vnum nunc fluens & variabile ex cuius successione, & variatione causatur tempus, & ex eo quod trahitur punctus per planiciem causatur linea: ita Boetius explicat naturam æternitatis per vñ nunc vni forme & inuariabile. Cæterum sicut illud nunc formaliter non est tēpus, neque propriè illa successio est causa temporis: ita illud nunc inuariabile nō est æternitas, neque causa æternitatis, sed debem⁹ cognoscere tempus & æternitatem ad istū modum.

¶ Nota vltimò, qd æternitas est mensura quædam eminentissima & excellens, ita quæ sicut Deus qui mensuratur æternitate, est eminentissimus & excellens, & continet omnium rerum perfectiones in ratione entis, ita æternitas, quæ est mēsurā Dei, continet perfectiones omnium mensurarum eminentissimo quodam modo. Et hinc prouenit, quod hæc mensura propter suam eminentiam non solum comparatur ad Deum, tanquam ad mensuratum, sed etiā cōparari potest ad alias mensuras.

¶ Sit ergo conclusio certa, quod æterni-

Atas nullam habet successionem. Hæc est de fide, & ita dicunt omnes Theologi in locis supra citatis. Et probatur ratione. **A**Æternitas est idem cum essentia diuina, & non differt ab illa, nisi ratione: sed de fide est, quod Deus nullam habet successionem, neque varietatem, vt probatum fuit articulo vltimo quæstionis præcedentis, ergo de fide est, quod æternitas non habet successionē. Maior probatur. **A**Æternitas non est aliquid creatum, ergo est ipsemet Deus, sed in Deo nulla est distinctio realis nisi inter personas, ergo. Et confirmatur. Mēsurā & mensuratum debet habere proportionem inter se: sed Deus nullam habet successionem, ergo neq; eius mēsurā.

¶ Vt autem soluiamus argumenta aduerse, quod ita natura comparatum est, vt ea, quæ in inferioribus sunt sparsa, in superioribus sint vnita, & ita vnum indiuiduum superioris ordinis æquiualeat infinitis ordinis inferioris, quoniam continet perfectionē omnium illorum eminentiori modo. Sicut Angelus per vnicū conceptum cognoscit varia & diuersa, quæ à nobis cognoscuntur per diuersos conceptus, ita æternitas, quæ est mensura altioris ordinis continet maximè vnità ea, quæ continentur in tempore per successionem, & cum diuersitate.

D¶ Hoc posito fundamento, ad primum argumentum responderetur, quod æternitas non est maior nunc secundum se considerata, quā fuit ab hinc mille annis, nā eadem est semper omnino indiuisibilis & immutabilis, quamuis tēpus maius sit nūc, quā erat tunc.

¶ Secundò responderetur, quod etiam si æternitati essent additi mille anni non facerent aliquid maius, quoniam nō additur aliquid eiusdem rationis, vt docet Soncin. 12. Metaph. q. 3. ad primum. Nā quando additur aliquid eiusdem rationis, tunc fit aliquid maius, vt si lineæ addatur alia linea. Cæterum si apponitur aliquid alterius rationis non fit maius, vt si lineæ addantur multa puncta, non fit maior, & Deus, & mundus, ex vna parte non est aliquid maius & perfectius, quā solus Deus, quoniam non addit aliquid eiusdem rationis: ita in proposito.

¶ Ad secundum responderetur, qd æternitas

tas dicitur maior tempore nostro, sicut anima dicitur maior, quam caput, vel manus, quoniam potest informare non solum caput & manum, sed omnia membra; ita aeternitas dicitur maior quam tempus nostrum, quoniam coexistit tempori nostro, & si tempus nostrum antea esset, illi coexisteret. Vnde Caietan. articu. 2. huius questionis explicans hanc solutionem, dicit, quod aeternitas non est maior formaliter loquendo, quam tempus nostrum, est tamen maior virtualiter & eminenter.

¶ Secundò respondetur cum Caiet. hic, quod propriè loquendo aeternitas non est maior quam tempus nostrum. Nam comparatio debet esse inter ea, quae sunt eiusdem rationis & ordinis, tempus verò non est eiusdem rationis cum aeternitate.

¶ Ad tertium respondetur, quod aeternitas eadem est omnino indiuisibilis & inuariabilis, & differentia praeteriti & futuri, quae reperiuntur in tempore cum diuersitate & successione reperiuntur in aeternitate, siue aliqua diuersitate & successione, quoniam est aliquid eminentius, ut diximus in notabili pro solutione argumentorum: vnde in scriptura, quoniam aeternitas continet eminenter tempus, aliquando tribuit ei praeteritum, vel futurum.

¶ Ad vltimum respondetur, quod non est inconueniens, quod in aliquo indiuisibili altioris & perfectioris ordinis verificentur duae contradictoriae, quoniam illud indiuisibile propter suam perfectionem continet virtualiter & eminenter successionem & diuisionem. Est tamen maximum inconueniens, quod duae contradictoriae verificentur pro eodem instanti omnino indiuisibili. Nam tunc habent veram rationem contradictionis, & per hoc patet ad confirmationem.

D Vbiū secundum est. Vtrum aeternitas verè & realiter sit mensura diuinae esse? Et videtur quod non. ¶ Primò, nam D. Thom. in articulo dicit, quod aeternitas consistit in apprehensione vniformitatis diuinae esse, & articulo 2. ad tertium, quod Deus non est aliquo modo mensuratus, sed ratio mensurae in Deo accipitur secundum nostram apprehensionem, ergo seclusa nostra apprehensione non est ratio aeternitatis in Deo, ac subinde est ens rationis.

¶ Arguitur secundò. Mensura realiter differt à re mensurata saltem ex natura rei, nam nihil realiter mensurat seipsum: sed aeternitas non differt realiter ab ipso Deo, nam in Deo non est distinctio realis, nisi inter personas, ergo aeternitas realiter non mensurat Deum.

¶ Arguitur tertio. Aeternitas significat aliquid distinctum ab ipso Deo, & non distinguitur ab ipso Deo nisi per respectum rationis, ergo de formali aeternitas importat respectum rationis, ac subinde aeternitas in ratione mensurae est aliquid rationis. Confirmatur & explicatur. Aeternitas super ipsum Deum addit aliquid formaliter, & illud non est reale, ergo est aliquid rationis, ergo. Minor probatur: nam quicquid est in Deo est ipse Deus, & nihil est in Deo, quod addat aliquid reale supra Deum.

¶ Arguitur quarto. Seclusis relationibus personalibus Deus realiter non est aequalis, neque similis, sed solum per relationem rationis, ergo ratio mensurae & aeternitatis in Deo non est aliqui reale, sed aliquid rationis. Patet consequentia: nam non magis distinguitur aeternitas ab ipso Deo, quam similitudo, & aequalitas à diuina essentia.

¶ Arguitur vltimò. Ad rationem mensurae tres conditiones sunt necessariae, prima est proportio, & adaequatio inter mensuram & mensuratum, secunda distinctio inter mensuram & mensuratum: tertia, quod mensuratum aliquo modo sit limitatum: sed duae vltimae conditiones, & praecipue vltima, non possunt competere aeternitati, ergo. Minor probatur: nam Deus est immensus & illimitatus.

¶ Propter haec argumenta aliqui auctores existimant, quod aeternitas non est mensura durationis diuinae esse: ita tenet Gabriel loco supra citato circa finem, & Durand. in 1. dis. 19. q. 2. ad primum idem tenet. Et ex discipulis D. Thom. quidam existimant, quod aeternitas est realis mensura diuinae esse: ita existimat Caietan. hic, & explicat D. Tho. cum dicit, quod aeternitas consistit in apprehensione &c. Explicat inquam de apprehensione obiectiua, quae est in diuina vniformitate, non de apprehensione formalis, quae est in nostro intellectu, & haec apprehensio nihil aliud est quam esse diuinum

uinum vniforme & inuariabile. Ferrarien. i. contra gentes, cap. 15. existimat, q̄ æternitas habet suum complementum essentiale per operationem intellectus, & ita explicat D. Thomam in isto loco. Et apponit exemplum. Nam sicut tempus, quamuis sit ens reale, habet tamen suum cōplementum essentiale ab opere intellectus, ita existimat, quod æternitas quantum ad suum complementum essentiale pēdet ab opere intellectus. Sed quicquid sit de æternitate, exemplū, quod adducit nullam habet veritatem. Nam tempus non pendet ab opere intellectus, quantum ad complementum essentiale, sed quantum ad accidentale, scilicet quantum ad actualement numerationem.

¶ Sed pro decisione veritatis sit prima conclusio. A Eternitas in sua ratione formali importat rationem mensuræ diuini esse sicut tempus importat rationem mensuræ rerum corruptibilium. Hæc est contra Duran. & Gabr. locis citatis: est tamē expressa sententia D. Thom. hic, & colligitur ex definitione Boetij. Et probatur ratione. Primò, sacra scriptura, & sancti contraponunt æternitatem temporis: nam dicunt, quod Deus est in æternitate, sicut res corruptibiles sunt in tempore: sed tempus in sua ratione formali importat rationem mensuræ rerum corruptibilium, ergo æternitas importat rationem mensuræ diuini esse. Minor patet: consequentia verò probatur. Nam si æternitas non importaret rationem mensuræ, non magis cōtra poneretur temporis, quàm quodlibet aliud attributum diuinum. Confirmatur. Nam Deus in scriptura dicitur habitare æternitatem propter suam maximā perfectionem, vt patet Isa. 57. Deus excelsus & sublimis, habitans æternitatem, ergo æternitas habet rationem mensuræ respectu diuini esse.

¶ Secundò. Sancti ita loquuntur de æternitate respectu durationis diuini esse, sicut loquuntur de tempore respectu durationis rerum corruptibilium: sed tēpus in sua ratione formali importat rationem mensuræ, ergo æternitas.

¶ Secunda conclusio. Ratio mensuræ, quæ importat in ratione formali æternitatis est respectus rationis. Hæc probatur.

A Nam in Deo nulla est relatio realis præter relationes personales: sed mensura importat respectum, ergo talis respectus erit rationis. Maior & consequentia patent. Minor verò probatur. Nam rō mensuræ importat ordinem ad rem mensuratam.

¶ Sed contra hanc conclusionem est argumentū. Mensura non importat relationem formaliter, sed fundamentaliter, ergo ratio mensuræ in æternitate non est relatio rationis. Confirmatur, ita se habet æternitas respectu durationis diuini esse, sicut tempus respectu durationis corruptibilium rerum: sed tempus in ratione mensuræ non dicit relationem rationis, sed aliquid reale, ergo æternitas in ratione mensuræ non dicit respectum rationis.

¶ Ad hoc argumentum dī, q̄ ratio mensuræ in tempore est aliquid absolutum, & reale: includit tamen respectum transcendentalē, qui realis est, & non est vera relatio prædicamentalis. A Eternitas verò in ratione mensuræ dicit aliquid rationis, quod quidem esse non potest, nisi relatio.

¶ Tertia conclusio. A Eternitas non importat rationem mensuræ, tanquam rationem formalem sui: sed importat tanquam rationem formalem vniformitatem naturæ immutabilis sub ratione mensuræ durationis diuini esse.

¶ Pro explicatione huius conclusionis nota primo, quod sicut tempus importat numerum sub ratione mensuræ motus habentis successionem prioris, & posterioris, ita æternitas importat vniformitatem sub ratione mensuræ durationis diuini esse. Nam sicut tempus importat mensuram determinatam à numero motus, ita æternitas importat mensuram, quæ consistit in vnitate.

¶ Nota secundò, quod sicut tempus dicit numerum non numerantem, sed numeratum & concretum in tali materia, sicut in motu primi mobilis, quia regularissimus est & perfectissimus, ita æternitas dicit vnitatem concretam & determinatam ad diuinam naturam immutabilem & inuariabilem.

¶ Ex quo sequitur primò, quod verius dicitur, q̄ æternitas est vniformitas, vt vult Caietanus hic, quàm dicere, quod æternitas

tas est vnitas in natura diuina. Ratio est, nā vniformitas diuinæ naturæ significat istā vnitatem concretam & determinatam ad esse diuinum. Vide aliam rationem in Caietano hic.

¶ Secundò sequitur, q̄ æternitas formaliter importat istam vniformitatem diuini esse, modus tamen intrinsecus & necessarius est ratio mensuræ durationis diuini esse.

¶ Tertiò sequitur, quòd æternitas est ens reale & verum attributum diuinū reale: itaque sicut bonitas est aliquid reale, & vera passio realis, includit tamen veluti in obliquo modum quendam rationis, ita æternitas est aliquid reale & verum attributum reale, includit tamen intrinsecè modum quendam rationis. Vnde sicut ens est bonum & habet bonitatē secluso opere intellectus, quoniam in re est fundamentum talis respectus: ita æternitatem dicitur habere Deus, & est æternus secluso opere intellectus, quoniam in ipso propter suam perfectionem & eminentiam est fundamentum talis respectus. Item, quoniam æternitas de formali, & tanquam rationem formalem non importat respectum rationis, sed vniformitatem.

¶ Quarta conclusio. A Eternitas est mensura durationis diuini esse fundamentaliter realis, completiue verò ab opere intellectus. Volo dicere, quòd æternitas cū dicat vniformitatem naturæ immutabilis dicit aliquid reale, quod quidem fundat respectum rationis, per quem completur ratio æternitatis. iste verò respectus fundamentum habet in re ipsa. Hæc probatur. A Eternitas, vt diximus, dicit vniformitatem naturæ immutabilis sub ratione mensuræ: sed vniformitas est aliquid reale, modus verò ille completiue est aliquid rationis, ergo.

¶ Nota tamen, quòd iste respectus rationis habet fundamentum in natura diuina. Nam Deus propter suam eminentiam & perfectionem, & quoniā continet perfectiones omnium rerum eminentissimo modo, habet fundamentum in ordine ad nostrum intellectum, vt possimus formare varios & diuersos conceptus. Nam intellectus noster format varios conceptus de rebus diuersis, seclusa verò diuersitate,

& imperfectione, istæ res reperiuntur in Deo, & idè in Deo est fundamentū virtuale & eminens, vt intellectus noster possit formare varios conceptus. Vnde attributa diuina, scilicet æternitas & sapientia distinguuntur non solum ratione ratiocinante, quæ nullum habet in re fundamentum, sed ratione ratiocinata, quæ habet fundamentum in re.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum dicitur, quòd D. Thom. tātum significat, quod modus necessarius & completiue æternitatis habet esse per apprehensionem rationis. Nam quòd vniformitas diuini esse accipiat, vt regula & mensura respectu diuinæ durationis, & vt quid distinctum ab ipsa, hoc non habet in re, sed per apprehensionem intellectus.

¶ Ad secundum respondetur, q̄ æternitas est mensura realis fundamentaliter, completiue tamen habet esse ab opere intellectus. Nota tamen, q̄ aliud est dicere æternitas, aliud verò mensura diuinæ durationis. Sicut aliud est dicere sapientia, aliud verò attributum sapientiæ: nā quod dicit sapientia in obliquo, hoc dicit attributum sapientiæ formaliter, & veluti in recto: ita aliud est dicere æternitatem, aliud verò mensuram durationis diuinæ. Nam æternitas importat rationem mensuræ in obliquo, & est veluti modus completiue æternitatis, mensura verò importat istum modum formaliter & in recto. Vnde æternitas formaliter & absolutè est aliquid reale, mensura verò durationis diuini esse, formaliter dicit aliquid rationis. Sicut sapientia formaliter est aliquid reale, attributum verò sapientiæ formaliter dicit aliquid rationis.

¶ Ad tertium respondetur, quòd æternitas significat aliquid distinctum ab ipso Deo, distinguitur verò per modum necessarium & completiue æternitatis, ratione cuius, æternitas & diuina natura varia, & diuersa significant, & ita æternitas supra diuinam naturam nihil addit, nisi modum completiue.

¶ Pro cuius intelligentia nota, q̄ sicut ens includitur intimè in omnibus rebus & nihil potest subterfugere rationem entis, & idè ens determinatur per modos intrinse-

trinfecos non per differentias, quoniam nullares potest addere aliquid supra ens, & ita passiones entis, nō addunt supra ens nisi modos intrinfecos determinantes naturam entis: nam bonum nihil aliud est, q̄ ens determinatum cum certo modo: ita Deus se habet respectu omnium, quæ sunt in ipso. Nam Deus est de conceptu omnium illorum, & ita natura diuina determinatur per modos quosdam intrinfecos, bonitas diuina, nihil aliud est quàm deitas cum ordine ad voluntatem, & sic de singulis. ita æternitas, nihil aliud est q̄ deitas cum certo modo. scilicet cum ratione mensuræ &c. Et per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad quartum respondetur, q̄ relatio mensuræ, quæ reperitur in Deo est respectus rationis, habet tñ fundamentum in re vt diximus. Similitudo tñ diuina & æqualitas est relatio rationis, non tñ habet fundamentum in re, sed in intellectu, & in rōne ratiocinante. Ratio differentie est, nā æqualitas & similitudo sunt relationes, quæ exigunt extrema, id est, fundamentū & terminos realiter distincta, natura verò diuina eadem est omnino in omnibus tribus personis, & nullam habet distinctionē, neque rōnis, & ideo q̄ intellectus consideret extrema distincta in diuina æqualitate, & similitudine, est quid confictū ab intellectu nullum habens fundamentum in re, sicut æqualitas mei ad me ipsum: ratio verò mensuræ non exigit duo extrema, sed duas rationes formaliter distinctas, vt patet in motu primi mobilis. Nam duratio illius motus, vt duratio quædam est, est quid mensuratum, & secundum quandam aliam rōnē habet rationem mensuræ. Et ita cū in natura immutabili & inuariabili reperiantur due rationes, relatio mensuræ in Deo est relatio rationis ratiocinatæ habentis fundamentum in re.

¶ Ad vltimum respondetur, q̄ mensura, vt dicit regulam, per quam cognoscimus quantitatem & perfectionem rei, nō expostulat, quod mensuratum sit finitū. Vnde tertia conditio non est necessaria. Verum est, q̄ in communi modo loquendi, id quod est mensuratum, dī finitum, & ideo absolute loquendo cum Deus sit immensus non debet dici mensuratus, potest tamen dici mensuratus æternitate, nā tūc

A sicut mensuratum est quid illimitatum, & infinitum, ita etiam mensura. Secundo resp. q̄ illa tertia conditio est necessaria quando ratio mensuræ completur extra intellectū. Ratio verò mensuræ in æternitate completur per apprehensionem intellectus. Hec solutio est D. Th. ar. seq. ad 3.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum Deus sit æternus?

Prima conclusio. Deus est maximè æternus.

¶ Secunda. Deus est sua æternitas.

¶ Tertia. Nulla creatura est sua duratio.

C **N**Ota circa articulum, quod prima conclusio est de fide. Nam Eccle. 1.8. dī, qui viuit in æternum &c. & Isa. 40. Deus æternus dominus. Psal. 101. annieius non deficiet. & Dani. 7. potestas eius, potestas æterna. Et hæc veritas est definita in capitulo firmiter, de summa trinitate & in simbolo Athanasij. Et ratio D. Thom. est demonstratio. Nam ex immutabilitate oritur æternitas veluti propria passio. Quod si quis dicat, immutabilitas, & æternitas in Deo sunt omnino idem, ergo vnum non est causa alterius, ac subinde non erit demonstratio, nam demonstratio debet procedere per causam; Respondetur, quod ad rationem demonstrationis sat est, vt procedat per rationem formalem: nam in logica sunt veræ demonstrationes, & tamen vnum non est causa alterius, sed solum ratio formalis, & si posset habere causam, vnum ens rationis causaret aliud: nam prædicabilitas si posset habere causam, illa esset vniuersalitas: ita æternitas, si posset habere causam, illa esset immutabilitas. Resp. secundo, quod quamuis immutabilitas, & æternitas sint idem in Deo, nihilominus immutabilitas est causa æternitatis eminentissimo & perfectissimo modo: ad hoc autē, quod sit causa isto modo non requiritur distinctio realis, sed sat est, distinctio eminens.

¶ Nota circa secundam conclusionē, A
q̄ illa est etiā de fide. Nam vt dictū est q. 3.
ar. 3. Deus est deitas, & omnia attributa in
abstracto. Nam suppositū in diuinis supra
naturam diuinam nihil reale addit, in crea-
turis verò addit aliquid reale à natura di-
stinctum.

¶ Nota tertio, q̄ tertia conclusio etiam
est certissima, qm̄ esse non est de essentia
alicuius creaturæ, vt dictum est loco im-
mediatē citato, sed est modus quidā veluti
accidētarius, ergo si esse nō est de essentia
creaturæ, neq; duratio in esse.

¶ Nota vltimò, q̄ æternitas formaliter
loquendo non est duratio. Volo dicere, q̄
ratio æternitatis non est ratio durationis
quicquid dicat Caietanushic. Ratio est,
nam æternitas est mensura durationis, du-
ratio verò diuina est mensuratum, ergo
ratio æternitatis non est ratio durationis.
Verum est, quòd hæc propositio est vera,
æternitas est duratio, sicut sapientia est ius-
titia, quoniā in Deo omnia attributa sunt
vnum. Vide solutionem ad primum, & no-
ta illam.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum proprium sit Dei esse æter-
num?

Prima conclusio. Si loquamur de æterni-
tate propriè & strictè, proprium est Dei
esse æternum. Ratio est, quia solus Deus est
immutabilis.

¶ Secunda conclusio. Si loquamur de æter-
nitate secundum participationem, etiam con-
uenit creaturis.

Circa istum articulum nota solutio-
nem ad secundum: nam si loquamur
de tempore in rigore, vt est numerus mo-
tus &c. de fide est, q̄ post diem iudicij nō
erit tempus, vt patet Apoc. 10. angelus iu-
rauit per viuentem in secula seculorum,
quòd tempus non erit amplius. Si autem
loquamur de tempore largo vocabulo, vt
opponitur æternitati, post diem iudicij
erit tempus alterius rationis, vt explicat
D. Thomas.

¶ Circa solutionem ad tertium dubiū
est. Vtrum ista enunciabilia complexa, ho-
minem esse animal, esse risibilem, sint ali-
quid reale ab æterno extra intellectum di-
uinum?

¶ Arguitur primò, q̄ sic. Hominem es-
se animal est ab æterno, & est aliquid reale
creatum prædicamentale, ergo aliquod
creatum est ab æterno. Consequentia, &
maior patet, minor probatur. Hominem
esse animal non habet esse in anima, aliàs
esset ens rationis, ergo habet esse extra ani-
mam, ac subinde est ens reale, & non est
Deus, vt constat, ergo est aliquid creatum
ab æterno.

¶ Arguitur secundò. Hominē esse ani-
mal aliquando est aliquid reale existens in
rerum natura, ergo ab æterno fuit. Antece-
dens patet. Consequentia probatur. Ho-
minem esse animal non habet causam effe-
ctiuā sui, ergo si aliquando est semper fuit.
Ans patet, habet causam efficientem, ergo
habet finalē, nam agēs agit propter aliquē
finē: tunc ultra agit propter aliquem finē,
ergo potest demonstrari per causam finalē.
Consequens est falsum: nā hominem esse
animal est primum principium indemon-
strabile.

¶ Arguitur 3. Scientiæ sunt de rebus rea-
libus, perpetuis & æternis, vt patet: sed sciē-
tia sunt de essentijs & quidditatibus, ergo
quidditates sunt æternæ. ¶ Cōfir. Scientia
refertur realiter ad suum obiectū, etiam si
non existat, ergo res antequam sint habēt
aliquod esse reale quidditatiuū & essentia-
le. Conseq. probat. Nam entis ad non ens
non est relatio realis. Ans probatur, nam
hoc complexum, hominem esse risibilem,
eodem modo mensurat scientiam, siue ho-
mo existat, siue non existat.

E ¶ Arguitur 4. Inter productiuū & pro-
ducibile est vera relatio realis: nam fundat
in potentia reali, ergo essentia producibi-
lis, antequā existat, habet aliquod esse rea-
le in rerū natura. ¶ Confir. Essentia ante-
quā existat est producibilis, ergo habet aliq̄
potentiam, ac subinde aliquod esse reale.

¶ Arguitur vltimò. Eadem numero es-
sentia Petri est antequā existat & postquā
existit, ergo antequam existat non est nō
ens. Consequentia patet, & antecedens.

¶ Propter hæc argumenta aliqui, inter
quos

quos est Scotus, dicunt quod essentia rerum, quæ significantur per huiusmodi complexa hominē esse animal, habent esse ab æterno, non quidē esse existentia, sed esse essentiale & quidditativum. Ita Sonc. 9. Met. q. 4. refert. Itaq; dicunt isti autores, q; in homine cum sit duplex esse, aliud essentiale & quidditativum, aliud existentia, homo est ab æterno quantum ad esse essentiale & quidditativum. Itavt quod aliqui dicunt, Deum de potentia absoluta posse conservare essentia sine existentia, isti dicunt, quod de facto essentia est ab æterno sine existentia.

¶ Pro explicatione quæst. nota cum D. Tho. supra q. 3. ar. 4. ad 2. q; triplex est esse aliud essentiale & quidditativum, aliud esse existentia, aliud verò, quod significat connexionem & veritatē propositionis, quæ connexio fundamentaliter est in re, formaliter in intellectu.

¶ Nota secundò, q; esse existentia duo facit respectu esse essentia. Primum est cōstitui esse essentia in actu, quod antea erat in potentia, vnde homo antequā existat, est ens potentiale & non actuale. Secundū q; facit est, quod sit ens creatum, nā anteq̃ existat est ens creabile, non tñ est ens creatū. Nam creatio terminatur ad quidditatem sub existentia, vt docet D. Th. de potentia q. 3. ar. 5. ad 2. vnde ens reale in prima diuisione diuiditur in ens increatum, quod habet esse per suam essentiam, & in ens creatum, quod habet esse non per suā essentiam, sed per existentiam, quæ est accidentaliter essentia.

¶ Nota vlt. cum Caie. de ente & essentia. c. 4. q. 6. quod ens reale dupliciter dicit, vno modo vt distinguitur cōtra ens fabricatum ab intellectu, alio modo dī, vt distinguitur contra non existens.

¶ Prima conclusio. Essentia rerū, quæ significantur per illa complexa enunciabilia non sunt ab æterno quantum ad esse existentia, neq; quantum ad esse quidditativum & essentiale. Prima pars est manifesta, nam solus Deus existit ab æterno. Secundā verò probatur. Primò ex D. Th. vbi supra, & q. 3. de potentia. arti. 5. ad 2. vbi expressè dicit, quod essentia sine existentia nihil est. Secundò probatur, illud esse quidditativum, quod isti dicunt esse ab æter-

A no, vel est productum à Deo, vel non. Si primum, ergo habet existentiam, nā productio Dei terminat ad essentia sub existentia. Si secundū, ergo aliquod ens quod nō est Deus nullum respectum habet ad Deū. Vltimò, si hæc sententia est vera sequit, q; non sit possibilis creatio, nam creatio est productio totius entis, res verò sunt ab æterno quantum ad esse quidditativum, ergo non possunt produci secundum omnē rationem entis. Vide alias rationes in Sōci. loco supra allegato.

B ¶ Secunda conclusio. Quod homo sit animal est, ab æterno, si est, dicat esse essentiale & connexionem animalis cum homine. Hæc conclusio probatur, nam animal ab æterno est de essentia hominis. Nota tamen, quod hoc esse non est esse simpliciter respectu creaturæ, sed secundum quid, nam est esse in potentia.

C ¶ Tertia conclusio. Si est, dicat veritatē propositionis, hominem esse animal, non est ab æterno, nisi in intellectu diuino. Hæc probatur. Nam verum est in intellectu: sed ab æterno non est alius intellectus, nisi diuinus, ergo. Ex his conclusionibus sequitur, quod essentia rerum antequā existant sunt entia realia, vt ens reale distinguitur contra ens fictitium, non tamen in secundo sensu.

D ¶ Ad primum argumentum respondetur, quod ad hoc, q; essentia constituatur in prædicamento, non oportet, q; existat, sed satis est, quod sint essentia finitæ creabiles, nam prædicamentum dicit ordinem rationis, ordo verò rationis potest esse antequam res existant.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod sicut essentia non habet causam, nisi sub existentia, nam actio producētis terminatur ad essentiam sub existentia, ita non habet finem, nisi sub existentia, & propterea nō potest demonstrari, quod animal conueniat homini, nisi sortē quatenus est sub existentia.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod sciētia sunt de perpetuis, & æternis, quoniam res vt considerantur à scientia, non habent causam corruptionis, nam abstrahunt à materia, quæ est principium corruptionis.

¶ Ad confirmationem respondet Sōc. P 2 ele.

elegantissimè. 5. Meta. q. 3. o. in fine. quæ. q. scientiæ, quæ considerant veritates in abstracto referuntur ad obiecta relatione mēsuræ per operationē intellectus tantū, siue res existat, siue non.

¶ Ad quartum respondetur, q. inter producibile & productuum est relatio rationis tantū, vt docet Son. loco iam citato, Nam relatio producti ad producentem, quæ est relatio realis exigit actionem, quæ sit ratio fundandi.

¶ Ad confirmationem respondetur, q. res antequam sint dicuntur producibiles non per potentiā reālē, quæ sit in ipsis: sed per potentiam extrinsecam agentis.

¶ Ad vlti. respondetur, q. essentia antequam existat, & quando existit est eadem negatiue, non positiue. Nam ad hoc quod aliqua sint vnum positiue, oportet, q. vtrūque extremum existat, essentia verò q. nō existit, non habet esse, & ita non sunt vñ positiue. Vide Sonc. 9. Met. q. 3. & 4. præcipue in solutione argumentorum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrū æternitas differat ab æuo & tempore?

Conclusio est affirmatiua. Et ratio potissima est, quia æternitas est tota simul, non autem tempus.

Notandum tamen, q. fortassis illa particula ab æuo redundat. Nam D. Th. in toto articulo non facit mentionem de æuo, sed solum comparat æternitatem tēpori.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrū æuum differat à tempore?

Prima conclusio. Aeuum differt ab æternitate & tempore: itaque est medium quoddam inter æternitatem & tempus.

¶ Secunda conclusio. Aeuum non habet prius & posterius, sed est totum simul, potest tamen ei adiungi prius & posterius.

¶ Tertia conclusio, in solutione ad primū.

A Esse naturale angeli mensuratur æuo.

¶ Quarta conclusio in eadem solutione. Operationes angeli, quæ habent successionem mensurantur tempore.

¶ Vltima conclusio in eadem solutione. Visio beatifica mensuratur æternitate participata. Rationes prædictarum conclusionum, vide in articulo.

B Circa hos articulos dubitatur primò, vtrū sit necessarium ponere istam mensuram, quæ dicitur æuum? Et videtur quod non.

¶ Primò. Mensura debet esse nota, nam est id per quod cognoscimus durationem rei: sed æuum non est aliquid nobis notū vt patet, & nos cognoscimus durationem angeli per tempus, ergo non est necessariū ponere istam mensuram.

C ¶ Secundò arguitur. Si Deus annihilaret angelum nō mensuraret æuo, ergo neque modo mēsuratur. Conseq. prob. Nā quod angelus annihilatur impertinens est ad rōnē mensuræ. Ans probatur, res quæ mutatur de esse ad non esse, non mensurant æuo, sed tēpore: sed angelus annihilatus mutatur de esse ad non esse, ergo nō mēsurat æuo, sed tempore, ac subinde non erit necessarium ponere talem mensuram.

D ¶ Tertiò arguitur. Ratio quare D. Tho. ponit hanc mensuram est, quia angeli habent totum esse simul: sed etiam corruptibilia habent totum esse simul vt patet, & nihilominus mensurant tempore, ergo nō est necesse ponere æuum.

¶ Quarto arguitur. In duratione angeli est longū & breue, sed ista sunt proprietates tēporis, ergo angel' mēsurat tēpore nō æuo. Cōsequētia bona est, & minor vera: & probatur maior. Nā si Deus crearet vñ angelum prius quā alios, maior esset duratio illius quā aliorum.

E ¶ Quintum argumentum. Aeuū non est ipsum esse angelicum, neque aliquis respectus accidentarius, ergo non est ponendum. Consequentia est bona. Probatur antecedens: nam mensura debet distingui à re mensurata. Item respectus ille est omnino ignotus, ergo non potest habere rationem mensuræ.

¶ Propter hæc argumenta Gabriel in 2. dist.

2. distin. 2. q. 1. existimat quod non est necessarium ponere talem mensuram distinctam à tempore.

¶ Pro explicatione huius quæstionis nota, quod æuum multipliciter accipitur: sed quod attinet ad propositum, æuum nihil aliud est, quam mensura quædam quæ cognoscimus durationem rei in esse inuariabilem secundum substantiam, variabilem tamen secundum operationem. Nam tempus mensurat durationem rei omnino variabilis, nam mensurat res corruptibiles, quæ sunt in perpetuo fluxu, & corruptione, & eternitas verò mensurat durationem rei omnino inuariabilis, & secundum substantiam, & secundum operationem. A. Euum verò medio modo se habet. Nam mēsurat esse inuariabile admittens tamen variationem secundum operationem.

¶ Vnde sit prima conclusio. Necessarium est ponere istam mensuram. Hæc conclusio est D. Aug. lib. 8. 3. quæstionū. q. 72. & probatur ratione. Esse angeli est inferioris ordinis ad esse diuinum, & est ordinis superioris ad esse omnium corruptibilium, ergo necessario ponenda est mensura quædam quæ mensuret esse angelicum. Patet consequentia. Nam inter mensuram & mensuratum debet esse proportio, ut inquit Arist. 1. 0. Met. tex. 4. Probatur secundo. Angelus non cognoscit suam durationem per tempus: nam ad hoc quod cognoscat suam durationem non oportet, quod recurrat ad tempus, ergo debet uti alia regula, non est alia, nisi æuum, ergo. Confirmatur. Etiam si non esset tempus angelus posset cognoscere suam durationem, ergo habet aliquam aliam mensuram distinctam à tempore per quam possit cognoscere suam durationem, illa verò non potest esse eternitas cum sit altioris ordinis, ergo necessarium est, constituere æuum.

¶ Secunda conclusio, quæ colligitur ex præcedente. A. Euum est mensura distincta ab æternitate & tempore. Hæc colligitur sic. Nā per æternitatem mensuramus esse omnino inuariabile per tempus mensuratur esse variabile omnino, ergo necesse est ponere distinctam mensuram, quæ mensuret esse inuariabile secundum substantiam, variabile tamen secundum operationem, & ita D. Tho. ar. 5. ad 2. inquit, quod æui est totū simul,

A sicut esse angelicum admittit tñ variationem & successionem secundum operationem.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod non est necessarium, quod hæc mensura sit nota nobis, sed fat est, quod sit nota angelis qui utuntur ea. Aduertendum est etiam, quod ex hoc, quod nos cognoscimus alias mensuras per ordinem ad tempus nostrum & similiter durationes rerū superiorum, non inde colligitur quod tempus nostrum mensuret res superiores, nā intellectus noster cognoscit res superiores imperfecte & per ordinationem ad res inferiores.

¶ Ad secundum respondetur, q. angelus mensuratur æuo, qm̄ ex natura sua est inuariabilis & incorruptibilis secundum substantiam, quod verò anihiletur est supra naturā & per miraculum, & ita ex natura rei angelus non mutatur de esse ad non esse, vnde non mensuratur tempore, sed mensuratur æuo, quod habet proportionem cum hoc esse.

¶ Ad 3. resp. q. esse angelicum est totum simul nullam habens successionem, quoniam est inuariabile & immutabile secundum substantiam, esse verò rerum corruptibilium non est totum simul, sed habet successionem quoniam est in perpetuo fluxu, & corruptione, & semper tendit ad non esse.

¶ Ad 4. resp. q. si aliquis angelus esset creatus prius quam alius, talis angelus non haberet durationem longiorem secundum se, qm̄ duratio angeli est tota simul nullam habens successionem, & ita sicut eternitas non est longior modo quam tempore A. d. quoniam est tota simul ita æuum. Verum est quod in ordine ad tempus nostrum ille angelus diceretur durare per longiorem durationem, non secundum se, sed qm̄ æuum coexistit tempori nostro. Item qm̄ æuum continent eminenter tempus, sicut dictum est de æternitate, & ita continet successionem virtualiter, & eminenter.

¶ Secundo respondetur, quod creatio & anihilatio angeli sunt quædam mutationes, quæ mensurantur nunc temporis discreti, non mensurantur æuo, & quoniam conseruatio angeli dependet à creatione illius, inde est, quod

ratione creationis & annihilationis potest dici duratio angeli longior vel breuior, quā istæ mutationes non mensurantur æuo, formaliter tamen loquendo vnus angelus non habet durationem longiorem, quā alius.

¶ Ad 5. respōd. quod æuum non distinguitur realiter à duratione ipsius angeli, distinguitur tamen ratione ratiocinata, ita que sicut æternitas est idem realiter & formaliter cum duratione esse diuini, ita æuum est idem realiter, & formaliter cum duratione esse angelici. Est tamen notandum, quod in Deo æternitas est idem realiter & formaliter cum essentia diuina, quā in Deo non distinguuntur esse & essentia, & ita duratio in esse est idem cum essentia diuina, at verò in angelis, quamuis æuum identificetur, & sit idem formaliter cum duratione in esse angelico, non tamen est idem saltem formaliter cum essentia angeli, quoniam in angelis esse, & essentia ad minus distinguuntur formaliter & ex natura rei.

¶ Secundo respondetur esse probabile, quod æuum distinguitur formaliter ex natura rei à duratione angelici esse, sicut tempus formaliter distinguitur à motu primi mobilis. Nam æuum dicit vniformitatem esse angelici inuariabilis & immutabilis, res verò mensurata est duratio angeli in esse substantiali.

D Vbiū secundum. Vtrū æuum habeat successionem, an verò sit totum simul? Et videtur quod habeat successionem.

¶ Arguitur primò. Nam ita videtur dicere Hiero. in epist. ad Marcellam vbi ait, quod sola æternitas est tota simul nullā habens successionem, ergo.

¶ Arguitur secundo. Angelus conseruatur in esse, in hoc instanti, & conseruatur in alio instāti distincto, ergo habet successionem & non habet totum suum esse simul.

¶ Arguitur tertio. Si æuum est totum simul nullam habens successionem sequitur, quod contineat eminenter tempus, sicut æternitas consequens est falsum. Sequela probatur, quia est aliquid indiuisibile totū simul coexistens omni tēpori nostro.

A Minor probatur. Nā aliās angelus cognosceret futura contingētia: nam tempus futurum coexistit æuo, ergo est modo in æuo, ac subinde poterit cognosci ab angelo. Confirmatur & explicatur. Propterea Deus cognoscit futura contingentia, quoniam in ordine ad æternitatem sunt, nam æternitas est mensura indiuisibilis & habens totum esse simul ita perfectum, ut ambiat & complectatur æuum, & omne tempus, sed æuum non est mensura successiva, quin potius tota simul coexistit omni tempori, ergo.

¶ Arguitur quarto. Si mensura angelica est aliquid indiuisibile nullam habens successionem, sequitur, quod Deus non possit annihilare angelum, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Habet esse totum simul in aliquo indiuisibili, ergo nō potest desinere esse in illo indiuisibili. Patet consequentia. Nam si res est in aliquo indiuisibili, non potest desinere esse in illo indiuisibili. Vnde ortum habuit illud prouerbium, res quando est, necesse est esse, & in eodem instanti in quo Deus producit aliquam rem, non potest illam annihilare.

¶ Confirmatur & explicatur. Angelus annihilatus, vel habuit durationem, quam ex postulat sua natura, vel non: si primum, ergo erat variabilis & corruptibilis ex natura sua, & non fuit annihilatus. Si secundum, ergo aliquid restat suæ durationis, ac subinde eius duratio habet successionem.

¶ Confirmatur secundo. Supposito, quod Deus producat aliquid indiuisibile non potest non durare per durationem sibi debitam & possibilem: sed duratio angelicæ est indiuisibilis, & tota simul, ergo supposito, quod Deus producat angelū non potest illum annihilare.

E ¶ Propter hæc argumenta Gabriel in secundo, distinctione secunda, questione prima, tenet quod æuum est aliquid successiuum, & idem tenet D. Bonauentura, & explicat hanc successionem per ordinem ad diuinam conseruationem: nā quedam conseruantur à Deo successiuè, siue in nouatione & mutatione, alia verò conseruantur cum in nouatione & mutatione, & apponit exemplum, lux quæ est in

quod in aere cōseruatur successiue, & tamen sine aliqua innouatione, & mutatione, at verò riuulus cōseruatur à fonte cum innouatione & mutatione. Ita dicit quod res incorruptibiles successiue cōseruantur à Deo, & tamen sine immutatione & innouatione, corruptibilia verò cōseruantur successiue à Deo, & tamen cum innouatione & successione. Hanc sententiam refert D. Thom. in articulo, & eam improbat.

¶ Secunda sententia est communis inter Theologos, quod æuum est totum simul nullam habens successione. Hanc tenet Diuus Thomas hic. Durandus in secundo distinctione secunda, quæstione tertia. Scotus quæstione prima. Et probatur hæc sententia, & improbat simul fundamentum contrariæ. Cōseruatio angeli, vel accipitur pro cōseruatione actiua, vel passiua. Si primum, est tota simul nullam habens successione: nam est actio diuina. Si secundum, est ipsum esse angelicum inuariabile & immutabile, ergo nullam habet successione.

¶ Confirmatur. Cōseruatio non potest habere mutationem & innouationem, nisi res cōseruata habeat innouationem & mutationem, sed res cōseruata. scilicet angelus nullam habet innouationem & mutationem, ergo.

¶ Secundò. Ideo tempus habet successione, & non est totum simul, quoniam motus qui mensuratur tēpore habet prius & posterius, & non est totum simul: sed esse angelicum, quod mensuratur æuo, non habet successione, sed est totum simul, ergo æuum non habet successione, sed est totum simul. Patet consequentia. Nam mensura debet proportionari re mēsuratæ.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod Hieronymus, & sancti dicunt, quod hoc est proprium æternitatis, quod nullam habeat successione, quoniam æternitas, neque habet successione in se, neque compatitur successione. Tempus verò in se habet successione: æuum medium quoddam est participans vtroque extremo, & ita quamuis in se non habet successione, potest tamen ei adiungi, quoniam habet variationem

A & successione, secundum operationem.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod sicut esse angelicum est omnino inuariabile & totum simul, ita cōseruatio, & non sunt distinctæ cōseruationes, sed vna & eadem simplicissima. Dicimus tamen, quod cōseruatur in hoc instanti, & in alio instanti per ordinem ad tempus nostrum. Nam quamuis æuum sit totum simul coexistit tamen omnibus instantibus temporis, & habet successione virtualiter & æquiuenter. Sicut esse diuinum est in hoc instanti, & in alio, sine successione tamen.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod æuum non continet eminenter tempus, sicut æternitas continet eminenter omnem mensuram. Ratio est, quia esse angelicum non continet eminenter esse horum inferiorum, quod mēsuratur tempore, quoniam esse Angelicum est limitatum ad certam speciem, & ita mensura esse angelici non continet eminenter mensuram horum inferiorum. æternitas verò continet eminenter omnem mensuram, quoniam esse diuinum infinitum, quod mēsuratur æternitate continet eminenter omne aliud esse, quod mēsuratur alijs mensuris, vt semper sit proportio inter mensuram & mēsuratum.

¶ Secundò. A Euum non continet eminenter tempus, quoniam tempus mēsurat primò & per se operationem, & si mēsurat substantiam mēsurat ratione operationis: æuum verò mēsurat primò esse angeli, deinde operationem naturalem: æternitas vero continet eminenter omnem hanc mensuram, quoniam æternitas non solum mēsurat esse diuinum, verum etiam operationem diuinam, quæ est inuariabilis & immutabilis, sicut esse diuinum. Hinc sequitur manifesta solutio: nam Deus cognoscit futura contingentia non propter rationes adductas in argumento, sed quia futura contingentia coexistunt mensuræ cognitionis diuinæ. Nam æternitas mēsurat diuinam cognitionem. Item, quoniam æternitas, quæ est mensura esse

diuini & diuinæ operationis continet emi-
nenter omnem mensuram. A Euum ve-
rò non est mensura operationis angelicæ,
qua cognoscit alia à se ipso. Vnde quam-
uis futura contingentia coexisterent æuo
non tamen coexistunt mensuræ cogniti-
onis angelicæ, & ideo non cognoscit illa.
Per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad quartum respondetur, quòd indi-
uisibile, quòd est totum simul, est in dupli-
ci differentia, alterum est, quòd nullam ha-
bet successionem, nec formaliter, nec vir-
tualiter, sicut nunc temporis, & si Deus
producat aliquid in illo indiuisibili impli-
cat, quòd desinat esse in illo indiuisibili,
alias simul esset & non esset. Alterum est
indiuisibile altioris, & perfectioris ordinis,
quòd quidem formaliter non habet succes-
sionem, habet tamen virtualiter, & æqui-
ualenter, & ita habet præteritum & futu-
rum virtualiter, & in hoc indiuisibili po-
test aliquid esse & annihilari, & huiusmodi
indiuisibile est euum.

¶ Ad primam confirmationem respon-
detur, quòd annihilatus habuit æui dura-
tionem totam simul, desinit tamen esse,
quoniam illa duratio, quamuis formaliter
non habeat successionem, habet tamen vir-
tualiter & æquialenter.

¶ Ad secundam confirmationem respon-
detur concludere de indiuisibili primi ge-
neris, falsum autem de indiuisibili secundi
generis cum habeat successionem virtuali-
ter.

D Vbiū tertium. An operationes an-
geli æuo mensurentur.

¶ Arguitur pro parte affirmatiua. Pri-
mò, quia operatio angeli est eiusdem ordi-
nis cum substantia angeli, ergo.

¶ Arguitur secundò. Operatio angeli
non mensuratur æternitate: quia est ordi-
nis inferioris, neque tempore, quoniam
est ordinis superioris, ergo mensuratur
æuo.

¶ Arguitur tertio. D. August. lib. de fi-
de ad Petrum, cap. 18. dicit, quòd visio bea-
ta æuo mensuratur, quoniam est indiuisi-
bilis, & tota simul: sed operatio angeli est
indiuisibilis, & tota simul, ergo.

¶ Propter hæc argumenta Scotus in 2.
d. 2. quæst. 4. tenet operationes istas æuo
mensurari.

¶ Pro explicatione nota, quòd hic lo-
quimur de operatione naturali, quæ est
eiusdem ordinis cum substantia angelica,
nam operationes supernaturales sunt diui-
nioris ordinis.

¶ Secundò nota, quòd operatio angeli
est duplex, alia immanēs, quæ immanet in
ipso angelo, vt intellectio & volitio: alia
est transiens, vt motus cœli: & quamuis
hæc operatio in rigore fortassis nō sit trā-
fiens, est tamen transiens quantum ad effe-
ctum, & virtualiter.

¶ Vltimò nota, quòd operatio immanēs
est duplex: alia sibi connaturalis, vt cogni-
tio sui, & cognitio Dei, vt est autor natu-
ræ, & amor sui & Dei: alia est operatio li-
bera, & quæ potest corrumpi, vt cognitio
& dilectio alicuius rei particularis.

¶ Prima conclusio. Operatio transiens
angeli mensuratur tempore nostro. Hæc
est D. Tho. opusculo 3. 6. cap. penultimo:
& probatur ratione. Operatio transiens est
eiusdem ordinis cum operationibus no-
stris, & est corruptibilis, ergo mensuratur
tempore nostro. Confirmatur. Talis actio
est verus motus ordinis inferioris, ergo
mensuratur mensura motuum horum in-
feriorum.

¶ Secunda conclusio. Operationes an-
geli illi connaturales mensurantur æuo.
D Hæc est D. Thom. quodlib. 5. ar. 7. & pro-
batur ratione. Istæ operationes sunt eiusdē
ordinis & rationis cum substantia angeli,
& sunt inuariabiles & immutabiles, sicut
ipse angelus, ergo mensuratur æuo, sicut
angelus. Confirmatur. Operatio Dei mē-
suratur æternitate, quoniam est inuariabi-
lis, sicut Deus, sed operatio angeli ha-
bet eandem immutabilitatem, atque ange-
lus, vt dicunt Theologi infra quæstio. 57.
E ergo.

¶ Tertia conclusio. Operationes libere
corruptibiles mensurantur tēpore discre-
to angelico. Probat, istæ operationes non
mēsurantur tēpore nro, qm̄ sunt altioris
ordinis: non mensurantur æternitate, ne-
que æuo, qm̄ sunt corruptibiles, ergo mē-
surant tēpore discreto angelorū, hoc vero
tēpus respicit numerum cogitationum &
operationum angelicarum. De quo infra
plura dicemus. q. 53.

¶ Ad argumenta. Ad primum dicitur,
quod

quod est eiusdem rationis cum angelo quantum ad aliquid, quoniam se habent, ut subiectum & operatio, non tamen sunt eiusdem rationis quantum ad immutabilitatem.

¶ Ad secundum patet ex conclusionibus positis.

¶ Ad tertium respondetur primo, quod illa sententia non reperitur in D. August. Secundò respondetur, quod si reperitur, nomine cui intelligitur æternitas participata.

D Vbiū quartum. Vtrum visio beata mensuretur æternitate participata. Scotus in .4.d.49.q.6. tenet q. visio beata mensuratur æuo. Et probatur hæc sententia. Primo, Visio beata non est perfectior quam essentia angeli, nam est eius accidens, sed essentia angeli mensuratur æuo, & nõ æternitate participata, ergo etiam visio beata.

¶ Secundo arguitur. Visio beata nõ est immutabilior quam essentia angeli, quæ mensuratur æuo, ergo. Probatur antecedens, essentia angeli est omninò immutabilis, nam angelus est incorruptibilis secundum substantiam, ergo visio beata non est immutabilior.

¶ Tertiò arguitur. Ea quæ mensurantur æternitate sunt omninò immutabilia & inuariabilia: sed visio beata nõ est omninò inuariabilis & immutabilis, nam est creatura quæ potest redigi in nihilum, ergo.

¶ Quartò arguitur. Visio Diui Pauli, qua vidit diuinam essentiam est eiusdem speciei & ordinis cum visione beatorum, nam terminatur ad idem obiectum, & fit mediante eadem specie, scilicet, essentia diuina, sed visio Pauli non mensuratur æternitate, ergo nec visio aliorum beatorum. Probatur minor. Visio Pauli erat variabilis & mutabilis & defuit esse, ergo non mensuratur æternitate.

¶ Quintò arguitur. Charitas patriæ nõ mensuratur æternitate, ergo nec visio beata. Consequentia patet. Nam charitas & visio beata sunt eiusdem ordinis & rationis. Antecedens probatur. Charitas viæ & patriæ est eadem numero, sed charitas viæ non mensuratur æternitate. Nam corrumpitur & definit esse, ergo charitas patriæ non mensuratur æternitate, aliàs eadē

A res numero mensuraretur diuersis mensuris. Confirmatur. Nam omnia bona super naturalia sunt eiusdem ordinis & rationis cum visione beata: sed huiusmodi bona nõ mensurantur æternitate, ut patet manifestè de gratia, fide, spe, & charitate, quæ habentur in hac vita, ergo.

¶ Arguitur vltimò. Visio beata habet aliquid naturale, ergo non potest mensurari æternitate. Consequentia probatur. **B** Nam æternitas mensurat ea quæ excedūt totam naturam. Antecedens probatur. Visio beata est actus vitalis, procedens à potentia vitali naturali, ergo aliquid habet naturale. Patet consequentia, aliàs potentia vitalis naturalis nihil faceret. Antecedens verò patet.

¶ In oppositum est sententia Diui Thomæ ad primum.

¶ Prima conclusio. Visio beata mensuratur æternitate participata. Hæc conclusio probatur primo. Visio beata est immutabilior, quam substantia angeli, ergo mensuratur perfectiori mensura, ac subinde non mensuratur æuo, sed æternitate participata. Consequentia patet: antecedens probatur primo. Quoniam visio beata procedit ab intellectu informato diuina essentia tanquam specie intelligibili, ergo ex principio suo habet omnimodā immutabilitatē. **C** Secundo probat antecedens. Essentia angeli variatur secundū accidens, nam recepit accidens variabilia, quamuis non varietur secundum substantiam: sed visio beata nullo modo variat, ergo. ¶ Secundo probatur conclusio. Visio beata est diuini ordinis, & est quædam participatio diuinæ visionis, secundum illud .i. Ioan. 3. Cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est: sed Deus est immutabilis secundum substantiam & operationem, ergo visio beata est omninò immutabilis.

¶ Tertiò. Visio beata nõ mensuratur tempore, quoniam nullam habet successionē, nec variationē: nec æuo, nam æuum mensurat ea quæ pertinent ad ordinem nature, visio verò beata pertinet ad ordinem supernaturalem, ergo mensuratur æternitate participata.

¶ Difficultas tamē est, an æternitas participata sit mensura distincta ab æternitate per essentiam.

¶ Pro cuius intelligentia sit secūda conclusio. Probabilius est, quod æternitas participata non sit distincta mensura ab ea qua mensurat esse diuinum, quamuis probabile sit oppositum. Probatur. Hæc conclusio habet duas partes, & ad primæ expositionem nota, quod sicut tempus primò & per se, & adæquate mensurat motum regularis simū primi mobilis, secundariò verò & veluti inadæquate mensurat omnes alios motus inferiores: ita æternitas primò & per se & adæquate mensurat durationem diuini esse, & eius operationem quæ regularissima est, secundariò verò & inadæquate mēsurat participationem diuini esse, & diuinæ operationis. Ex quo sequitur, quod secundum istum modum dicendi, cum dicimus æternitas participata, ille terminus participata, non se tenet ex parte mensuræ, ita vt sit aliqua mensura participata, sed tenet se ex parte rei mensuratæ. Itaque volumus dicere quod visio beata secundariò & participatiuè mensuratur æternitate Dei. Hæc pars sic explicata probatur, nam D. Thom. & omnes Theologi non ponunt nisi tres mensuras, scilicet, tempus, æuum, æternitatem, ergo non est ponenda aliqua alia mensura. Confirmatur: nam non sunt ponendæ mēsuræ sine necessitate, sed eadem omnino mēsuræ potest mēsurare operationem diuinam & visionē beatificam, vt diximus de tempore, ergo. Secundò. Visio beatifica est eiusdem ordinis & rationis cum operatione diuina, ergo mensuratur eadem mensura. Consequentia bona est. Antecedens probatur. Nam est diuini ordinis & inuariabilis, sicut operatio diuina. Hanc partem tenet D. Th. in 4. d. 49. q. 1. art. 2. quæstioncula. 3. ad tertium. Et Ferrar. 3. cont. gent. c. 61. Secunda pars explicatur: nam sicut visio beata est participatio quædam diuinæ visionis, ita vt in me sit alia visio distincta à visione qua Deus videt seipsum: ita dicendum est secundum probabilem sententiam, quod alia est mensura qua mensuratur diuina operatio, alia verò qua mensuratur visio beatifica, quamuis sit illius participatio. Hæc sentētia probatur. Visio beatifica, quamuis sit diuini ordinis inuariabilis & immutabilis, differunt tamē ex modo habēdi illā. Nā Deus habet illā per essentiā, creatura verò per partici-

ationē, ergo alia est mēsurā qua mensuratur visio beatifica distincta ab illa qua mensuratur Deus.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod substantia angeli & eius visio nō habent comparationē inter se, nam sunt diuersissimæ rationis, ea verò quæ sunt diuersæ rationis comparari non possunt. Respōdetur secundò, quod si habent aliquā comparationem in ratione immutabilitatis & inuariabilitatis perfectior est visio beatifica quam angelus, non quidem secundum se, nam substantia secundum se perfectior est quolibet accidente, sed est perfectior in ratione immutabilitatis: quoniā visio beata est actus proportionatus naturæ diuinæ, immutabilitas verò actus desumitur per ordinem & naturam, cui ille actus est proportionatus, natura verò diuina in ratione immutabilitatis excedit omnem creaturā in infinitū, sicut in ratione entis, & ita visio beata cum sit actus proportionatus naturæ diuinæ, excedit in immutabilitate substantiam angeli. Per hoc patet ad secundū arg.

¶ Ad tertiu, quæ quæ mensuratur æternitate primò & per se debent esse omnino immutabilia, quæ verò mēsurantur secundariò & participatiuè nō oportet quod sint omnino inuariabilia, sed quod participet immutabilitatē diuinā, & huiusmodi est visio beata.

¶ Ad quartū respondetur primò, quod visio Pauli & visio aliorū beatorū, fortassis differūt specie, quantū ad modū: nam visio Pauli fuit per modū transitus & dispositionis: visio verò beatorū est per modū permanentis & habitus. Et ita differūt ex hac parte, quantū ad immutabilitatē, & habent diuersas mensuras: nā visio Pauli mensuratur tēpore. Est exemplū. Lux solis & lux horū inferiorū differunt specie, quantū ad modū: quoniā lux est in sole, veluti propria passio, in inferioribus verò est accidens, & non propria passio, & ita lux solis est ex natura sua incorruptibilis & mensuratur æuo veluti ipse sol. Lux verò horū inferiorū est corruptibilis & mensuratur tēpore. Secundò respondetur, quod visio Pauli, & aliorū beatorum sunt eiusdē speciei, inde tamen non sequitur, quod mēsurentur eadē mēsurā, nā corpora cælestia, & inferiora sunt eiusdē speciei, & non differunt nisi accidentaliter, & tamen cælestia æuo mēsurantur: inferiora

rora verò tempore: & ita visio Pauli quâ-
vis non differat nisi accidètaliter à visione
aliorum beatorum, mensuratur tempore.

¶ Ad quintum respondetur quòd quâ-
vis sint eiusdè speciei charitas viæ & patriæ
charitas viæ mensuratur tempore, charitas
vero patriæ æternitate. Nā actus & formæ
supernaturales in hac vita sunt imperfectæ
in suo genere quia non habēt statū sibi pro-
portionatum, & idèd participant naturam
subiecti in quo sunt & sunt transmutabiles
& corruptibiles ex parte subiecti non ex
parte ipsius formæ quæ incorruptibilis est
ex sua natura. In patriā verò, quoniam istæ
formæ habent statum perfectissimum &
proportionatum suæ naturæ, ipsæ per-
ficiunt subiectum & ipsum eleuant ad
immutabilitatem, & ita non sunt cor-
ruptibiles ex parte subiecti. Et hoc est
quod dixit D. Thomas. 2. 2. q. 24. art. 1. 1.
q. charitas in hac vita est corruptibilis ex
parte subiecti, & habetur amissibiliter quo-
niam in hac vita cum nō habeat statum per-
fectum, non replet totam capacitatem
subiecti: in patriā verò habet statum perfe-
ctum, & idèd replet totam capacitātē sub-
iecti & habetur inamissibiliter, & ita in viā
mensuratur tempore, in patriā vero æter-
nitate. Per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad vltimum respondetur, quod sine
dubio visio beatifica quantum ad substan-
tiam procedit à principio intrinseco natu-
raliter, & habet aliquid admixtum natura-
le. Hac enim ratione dicūt Theologi quòd
actus supernaturales effectiue non augent
habitus, quoniam habitus est purè superna-
turalis, actus verò supernaturalis habet
aliquid naturale ad mixtum, scilicet substā-
tiam actus: causa verò effectiua debet habe-
re proportionem cum effectu. Nihilomi-
nus tamen visio beata mensuratur æterni-
tate, quoniam illud naturale admixtum
eleuatur vt participet immutabilitātē diui-
nam. Sicut diximus de Angelo qui videt
Deum, qui eleuatur, vt participet diuinā
immutabilitatem.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum sit vnum æuum tantum?

¶ Conclusio est affirmatiua.

A Circa quam dubitatur primò & vide-
tur quòd sit falsa. Primò, mensura de-
bet esse nota ei qui mensuratur & vtitur
illa: sed magis nota est inferiori Angelo
eius duratio quam duratio supremi Ange-
li, ergo eius duratio est mensura & non du-
ratio supremi Angeli ac subinde non est
vnicum æuum sed multa.

B ¶ Secundò, secundum probabilem sen-
tentiam D. Greg. Lucifer fuit supremus
angelus: sed absurdum est dicere quod Lu-
cifer sit mensura animæ Christi & beato-
rum Angelorum, ergo. Confirmatur. An-
geli qui ceciderunt manserunt integri in
suis naturalibus sed Lucifer erat supremus
Angelus in naturalibus secundum istam
sententiam, ergo est mēsurā, quod videtur
absurdum.

C ¶ Tertio. Angelus inferior est infinitus
in duratione, ergo non est mensurabilis ali-
qua mensura saltim extrinseca. Consequē-
tia patet, nam infinitum non est mensura-
bile præcipuè mensura extrinseca.

¶ Quarto. Si æuū ponitur in supremo
Angelo sequitur quòd æuum sit ens ratio-
nis, consequens falsum est, ergo. Probatur
sequela. Id quod potest aduenire subiecto
sine subiecti mutatione est ens rationis, nā
ens reale si aduenit mutat subiectum: Sed
si æuum ponatur in supremo Angelo po-
test aduenire sine subiecti mutatione, nam
si Deus modo anihilet angelum supremū,
æuum erit in alio Angelo, & tamen per so-
lam anihilationē alterius sine ipsius muta-
tione, ergo. ¶ Itē, si Deus crearet alium su-
periozem æuum desineret esse in inferiori
per solam creationē alterius sine mutatio-
ne inferioris, ergo est ens rationis. ¶ Itē ar-
guitur vltimò in eisdem casibus, sequitur
quòd non sit vnū æuum tantū, sed multa
hoc est falsum, ergo. Sequela probatur.

E A Euū quod erat in Angelo inferiori iden-
tificatur cum duratione illius in esse, ergo
non potest esse idem æuum cum eo quod
modo est in Angelo de nouo creato, nam
æuum quod modo est in tali Angelo iden-
tificatur cum duratione illius in suo esse,
duratio vero vnus Angelus in esse, & dura-
tio alterius distinguūtur tanquam res à re.
Confirmatur & explicatur. Esse angeli
creati de nouo, & esse angeli qui antea erat
supremus distinguūtur tanquam res à re,
ergo

ergo durationes in esse distinguuntur tanquam res à re, ergo non possunt identificari cum vno æuo.

¶ Propter hæc argumenta Durand. in 2. dis. 2. q. 5. tenet quod non est vnum æuum tantum, sed tot sunt æua quot Angeli. Eandem sententiam tenet Aegidius Rom. vt refert Capreolus in eadem distinctione & q.

¶ Nihilominus tamen conclusio. D. Thomæ est certissima & est omnium Theologorum. Et probatur ratione. Primum in vno quoque genere est causa & mensura reliquorum, vt docet Arist. 1. 10. Metaph. tex. 2. sed supremus Angelus est primus in illo genere, ergo est mensura omnium aliorum. Confirmatur, supremus Angelus est simplicissimus maxime vniformis in duratione & operatione, ergo est mensura aliorum. Patet consequentia. Nam mensura reduci-
tur ad vnitatem. Secundo motus primi mobilis est mensura reliquorum: quoniam regularissimus est & maxime vniformis, sed Angelus supremus est regularissimus & habet maximam vniformitatem, ergo.

¶ Ad argumentum primum respondetur, quod ad rationem mensuræ sat est quod sit notior secundum suam naturam, non autem oportet quod sit notior ei qui vtitur illa. Nam quoad nos notiores sunt motus horum inferiorum quam motus primi mobilis, & tamen motus primi mobilis est mensura nostra. Satis igitur est ad rationem mensuræ, quod sit nota ei qui vtitur illa & sit regula perfectissima in illo genere, in ordine ad quam desumitur perfectio aliorum.

¶ Ad secundum dicitur, quod Lucifer quamuis manserit integer in naturalibus, tamen aliquo modo mutatus est in ipsis per peccatum, quia est affectus peccato, & ita dicunt sancti, quod non mansit ita regularis & vniformis & inuariabilis sicuti antea. Secundo dicitur quod si antea æuum erat in Angelo peccante, existimo quod post peccatum mansit in illo, nam vniformitas in duratione non est mutata per peccatum: sed mansit ita vniformis in esse sicut antea: item erat suprema species Angelorum, & per peccatum non est ablata species, ergo mansit mensura aliorum in esse. Confirmatur. Homo quamuis habeat peccatum sem-

A per est mensura aliorum animalium, quoniam est perfectissima species, ergo idem erit de Angelo supremo. Nec est inconueniens dicere, quod Lucifer sit mensura animæ Christi & aliorum Angelorum beatorum, quantum ad durationem in esse naturali. Et per hoc patet ad confirmationem.

B ¶ Ad tertium responderetur, quod etiam si Angelus sit infinitus in duratione, potest mensurari mensura, quæ habeat infinitatem, quod verò illa mensura sit intrinseca, vel extrinseca, impertinens est.

C ¶ Ad quartum dicitur, quod aliqua sunt entia tam minimæ entitatis præcipue respectiua, quæ possunt aduenire subiecto & desinere esse in subiecto sine subiecti mutatione per ordinem ad aliquod extrinsecum sicut idem actus externus dicitur bonus & malus per ordinem ad legem extrinsecam sine ipsius actus mutatione: ita dicendum est de æuo.

¶ Ad vltimum dico primò, quod illud non est contra conclusionem D. Tho. nam D. Tho. solum dicit, quod solum est vnicum æuum, & semper habet verum quod est vnicum æuum, nam etiam si creetur angelus perfectior solum erit vnicum æuum in illo. Secundo respondetur esse probabile, quod si Deus crearet alium angelum superiorè, vel annihilaret supremum, semper maneret idem æuum. Nam illa variatio esset materialis, non formalis, quia subiectum formale æui est esse regularissimum & maxime vniforme: hoc autem semper manet subiectum æui, variatur tamen materialiter, quoniam hoc esse maxime vniforme, modo est in vno angelo, postea in alio. Sicut idem locus numero est, si habeat superficiem aquæ siue aeris: quoniam illa variatio superficialium est materialis, non formalis, & manet semper idem subiectum formale, scilicet superficies sub tali distantia, & sicut non est inconueniens, quod idem numero locus identificetur modo cum superficie aquæ, & postea cum superficie aeris, ita non est inconueniens, quod idem numero æuum identificetur modo cum esse vnius angeli, & postea cum esse alterius. Et per hoc patet ad confirmationem.

De vnitatē Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum vnum addat aliquid supra ens?

Prima conclusio. Ens & vnum sunt idem realiter.

¶ Secunda conclusio. Vnum addit supra ens indiuisiōem. Ex his infert D. Tho. corollarium, quod omne ens est vnum.

Dubium est circa istum articulum. An vnum dicat de formali entitate & perfectionem, an vero indiuisiōem & priuationem?

Caietanus hic docet, quod dicit de formali indiuisiōem: & probat hanc sententiā primò ex D. Thoma supra q. 6. ar. 3. ad primum. Vbi expressè dicit, quod vnum non dicit perfectionem, sed indiuisiōem, ergo.

¶ Secundò probatur ex ratione D. Th. hic. Vnum nihil aliud est quàm ens indiuisum, ergo dicit de formali indiuisiōem, & de materiali ens.

¶ Tertiò. Vnum addit aliquod formale supra ens: nam distinguitur saltem ratione ab ente, & non potest intelligi quid aliud addat, nisi indiuisiōem nam per hanc distinguitur ab ente, ergo.

¶ Scotus. 4. Metaph. q. 2. existimat qd vnum dicit de formali entitate & perfectionem, ita vt vnum vt sic, sit ens & perfectio. Eandem sententiam videtur habere D. Tho. 10. Meta. lectione. 4. Probatur hæc sententia primò. Vnum est realis passio entis, ergo non dicit de formali indiuisiōem, sed perfectionem. Patet consequentia. Nam ens rationis non potest esse passio entis realis. Confirmatur. Ista passio probatur à Metaph. per principia entis realis, ergo non est ens rationis de formali. Patet consequentia. Nam ens rationis non oritur ex principijs intrinsecis entis realis. Ultimò. Deus est simpliciter vnus, ergo vnū dicit perfectionem. Patet consequentia.

A Nam quæ dicuntur de Deo simpliciter dicunt perfectionem.

¶ Prima conclusio. Vnum addit aliquid supra ens, non solum secundum explanationem, sed vera & propria additione. Prima pars probatur. Hæc additio, ens vnū, non est negatiua, ergo. Consequentia & antecedens patet. Secunda pars probatur. Metaphysicus verè demonstrat vnū de ente, ergo vnū verè & propriè addit aliquid supra ens: nam idem non demonstratur de se ipso. Nota tamen quod vnum supra ens addit priuationem & indiuisiōem: nam verum & bonum dicunt & addunt respectum rationis, vnū verò priuationem.

B supra ens: nam idem non demonstratur de se ipso. Nota tamen quod vnum supra ens addit priuationem & indiuisiōem: nam verum & bonum dicunt & addunt respectum rationis, vnū verò priuationem.

¶ Secunda conclusio. Vnum non dicit indiuisiōem formaliter in recto, sed indiuisio est modus intrinsecus & necessarius vnitatis. Hanc conclusionē tenet D. Tho. in loco immediatè citato. Et probatur, nā aliàs passio entis formaliter esset ens rationis. Vide ea quæ diximus supra quaest. 10. art. 1.

¶ Tertia conclusio. Vnum non dicit de formali entitate, sed vnitatem, quæ nihil aliud est quàm entitas determinata per modū intrinsecum: & ratione illius modi intrinseci vnum significat aliquid diuersum ab ente. Pro cuius rei expositione: nota quod modus intrinsecus diuersus sufficit facere

D distinctum obiectum & significatum formale, & sicut Caietanus dicit in art. 1. primæ partis, modus diuersus procedendi in habitibus causat distinctionem formalem in obiectis, ita vt impossibile, sit quod habitus qui differunt ex modo procedendi, non habeant distinctionem formalem in obiecto: ita dico, quod isti modi intrinseci diuersi causant distinctionem formalem in obiecto & in significato. Hæc conclusio sic explicata probatur. Ens & vnū sunt distincta signa, ergo sunt distincta signata formaliter. Confirmatur, iste terminus, vnum, non dicit de formali indiuisiōem: nam hoc significatur per istū terminū indiuisio, vel indiuisus, ergo de formali importat aliquid aliud, ac subinde, non significat priuationem: idē dicendum est de omnibus passionibus entis. Ex his conclusionibus sequitur, qd vnū de formali significat entitatem realem & perfectionē. Et ex dictis patet ad argumenta pro vtrique parte.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnum & multa opponatur?

Prima conclusio est affirmatiua.

¶ Secunda conclusio. Vnum & multa opponuntur priuatiue.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus sit vnus?

¶ Conclusio est affirmatiua.

Conclusio hæc D. Thom. est certa secundum fidem, vt patet 1. Cor. 8. Nobis autem vnus est Deus. Et ad Gala. 3. ad Ephes. 4. idem habetur & Exod. 20. Deut. 6. & in alijs multis locis. Idem definitur in cap. firmiter de summa trinitate. & in symbolo Nyceno, & in omnibus concilijs in confessione fidei. Hæc etiam veritas constat ratione naturali, & demonstratur à D. Thom. hic, & 1. cont. gen. c. 42. & ab Arist. 12. Metaph.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Deus sit maximè vnus?

Conclusio est affirmatiua.

IN hoc articulo est maximè aduertendum, quòd Petrus de Alyaco in. 1. sen. dist. 5. q. 5. in solutione ad primum cōtra tertiam conclusionem tenet, quòd persona diuina est magis vna quàm natura diuina: quoniam natura diuina est communicabilis multis, & aliquo modo diuisibilis: nam conuenit Patri, & Filio, & Spiritui sancto. Persona verò diuina est incommunicabilis, & indiuisibilis, ergo magis vna est persona quàm natura. Hæc tamen sententia falsa est, nam quamuis natura diuina sit communicabilis tribus personis: est tamen maximè indiuisibilis & simplicissima: & id per quod distinguitur Pater à Filio, & Filius à Patre, intrinsecè includit eandem numero simplicissimam deitatem. Nec diuiditur natura diuina in Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum. Nam hic Deus idem omnino est in tribus personis: quòd si aliquid concludit argumentum, est q. perso-

Ana diuina pluribus titulis est vna, quā natura diuina, non tamen est magis vna.

¶ Notanda est solutio ad primū, in qua dicit D. Thom. q. priuatio ratione fundamenti potest suscipere magis & minus. De quo vide D. Tho. 1. 2. q. 73. ar. 2. & hæc de hac quæst. 1. 1. dicta sufficiant.

QVÆSTIO XII.

B Quomodo Deus cognoscatur à nobis?

DE hac quæstione disputant Theologi scholastici in. 4. distin. 49. D. Thom. 3. contragen. cap. 49. D. Augustin. Epist. 6. & in Epistola. 110. 111. & 112. lib. 12. de ciuitate Dei, cap. 13. lib. vlt. de ciuitate Dei capite penul. Epiphanius libro de hæresibus hæresi. 70.

ARTICVLVS I.

Vtrum intellectus creatus possit videre Deum per essentiam?

D **P**rima conclusio. Deus secundum se est maximè cognoscibilis. Ratio est: quia Deus est maximè ens in actu, cum sit actus purus.

¶ Secunda conclusio. Deus quoad nos non est maximè cognoscibilis. Ratio est: quia est obiectum improporionatum propter defectum nostri intellectus.

¶ Tertia conclusio. Intellectus creatus potest videre Deum per essentiam. Ratio est. Quia aliàs nunquā homo beatitudinē obtineret, vel in alio eius beatitudo cōsisteret, quàm in Deo: quod est alienum à fide, & præter rationem.



Ira istum articulū est notandum, q. visio Dei in sacris literis multipliciter accipitur. Primo, pro visione, qua Deus videtur in aliqua similitudine. Et isto modo Deus sapissimè visus est à patribus veteris testamenti. Secundo modo accipitur pro visione, qua Deus videtur in aliqua creatura, quæ est imago, vel vestigiū Dei.

Dei. Et isto modo dicit Paulus. 1. Corint. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate. Et Rom. 1. Inuisibilia Dei à creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur &c. Tertio modo accipitur pro visione, qua Deus videtur in natura assumpta. Et isto modo dicitur Ioan. 1. Vidi mus gloriam eius &c. Quarto modo accipitur pro visione, qua Deus videtur per essentiam & intuituè, non tamen comprehenditur. Et de hac disputat D. Tho. in præfenti quæstione.

D Vbitatur in hoc articulo circa tertiam conclusionem D. Tho. vtrum sit vera?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua.

¶ Sensus potentia visiva non potest pertingere de potentia absoluta Dei ad cognitionem rei spiritualis: ergo neq; intellectus creatus potest cognoscere intuituè Deum. Antecedens est notum. Consequentia probatur. Nam magis distat intellectus creatus ab ipso Deo, quam potentia visiva à re spirituali.

¶ Arguitur secundò. Deus clarè visus non continetur intra latitudinè obiecti intellectus creati, ergo non potest videri ab intellectu creato. Consequentia probatur. Potentia visiva non potest videre angelum, quoniam non continetur intra latitudinem sui obiecti, ergo si Deus clarè visus non continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati non poterit videre Deum per essentiam. Antecedens verò probatur. Quia si Deus clarè visus contineretur intra latitudinem obiecti intellectus creati, ergo intellectus creatus inclinaretur ad illud naturaliter vt est obiectum beatificum, & supernaturale, quod est impossibile. Sequela probatur. Quia si Deus clarè visus vt pertinet ad ordinem supernaturalem contineretur intra rationem specificam obiecti intellectus creati: cum quolibet potètia naturaliter inclinatur ad suum obiectum, sequitur, quòd intellectus creatus naturaliter inclinaretur ad visionem super naturalem. ¶ Cõfirmatur hoc & explicatur. Eadem omnino ratio formalis reperitur in Deo clarè viso, vt est obiectum supernaturale, atq; reperitur in qualibet alia re naturali: sed intellectus creatus naturaliter inclinatur ad cognoscendam rem na-

A turalem, ergo naturaliter etiam inclinatur ad cognoscendum Deum clarè visum, vt est obiectum supernaturale. Consequentia patet. Nam eadem ratio formalis est in vtroq; ¶ Cõfirmatur secundò. Potètia visiva naturaliter inclinatur ad omnem rationem colorati vbicumq; sit, quoniam est vnica ratio formalis obiecti visus: sed obiectum intellectus creati habet vnica rationem formalem, ergo ad illam inclinatur naturaliter vbicumq; sit: sed in Deo clarè viso, vt est obiectum supernaturale, reperitur ratio formalis obiecti intellectus creati, ergo intellectus creatus ad illam inclinatur naturaliter.

¶ Arguitur tertio. Intellectus creatus nullam habet proportionem cum Deo clarè viso, ergo intellectus creatus nō potest pertingere ad Deum clarè visum. Consequentia est bona. Nam inter cognoscentē & rem cognitā debet esse proportio. Antecedens verò probatur. Nam Deus clarè visus est infinitus, & altioris ordinis, intellectus verò creatus etiam illustratus lumine gloriæ est finitus & limitatus, ergo.

¶ Arguitur quarto. In sacris literis significatur, quòd sit impossibile videre Deum, vt patet Ioan. 1. Deum nemo vidit vnquam. Et. 1. ad Timoth. 1. dicitur Deus inuisibilis. Et. 1. ad Timotheum. 6. dicitur. Lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed nec videre potest.

D ¶ Arguitur quinto. Prima pars rationis D. Thomæ nulla est, ergo eius conclusio est falsa. Antecedens probatur. Nam ratio D. Thom. pro prima parte præsupponit, qd beatitudo hominis consistit in operatione intellectus: sed multi Theologi tenent, qd beatitudo hominis consistit in operatione voluntatis, ergo illa ratio nulla est.

E ¶ Vltimò arguitur. Si secunda pars rationis D. Thomæ aliquid cõcluderet, hoc esset, quia Deus clarè visus esset finis noster naturalis, sed hoc est impossibile, ergo. Antecedens probatur. Deus clarè visus est ordinis supernaturalis & diuini, ergo impossibile est, quòd sit finis noster naturalis.

¶ Propter hæc argumenta fuerunt aliqui hæretici, qui dicebant esse impossibile cognoscere Deum clarè & intuituè. De quibus fit mentio inter articulos Parisienses. Hunc errorem sequuti sunt Armeni, qui

qui dicunt, quòd beati non vident ipsam diuinam essentiam intuitiue, sed quandam claritatem à Deo diffusam. Eundem errorem sequutus est Abaylardus, vt refert D. Bernardus in Epistola. 190.

¶ Nihilominus conclusio D. Thomæ est certa secundum fidem. Ita dicit, & probat D. Augustinus Epistola. 111. & 112. vbi adducit multa testimonia sacre scripturæ & sanctorum. Et probatur manifestè. Nam. 1. Ioan. 3. dicitur: Videbimus Deum sicuti est. Et. 1. Corinth. 13. videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Et Math. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et cap. 18. Angelicorum semper videt faciem patris mei, qui in cælis est. Ratio verò D. Thomæ optima est, quæ postea explicabitur.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quòd quādo defectus prouenit ex parte actionis, quoniam actio esse non potest circa tale obiectum, non potest talis defectus suppleri à Deo ex defectu obiecti. Sicut D. Tho. dicit, quòd actio creaturæ de potentia Dei absoluta non potest perungere ad nihilum ex defectu obiecti: & ideo non potest assumi à Deo vt instrumentum ad creandum. Caterum si defectus proueniat ex debilitate potentie non ex defectu obiecti, potest Deus supplere istum defectum confortando potentiam, & eleuando illam vt attingat illud obiectum. Et ita potest Deus facere, quòd homo, qui est Salmanticæ, videat rem existentem Romæ quoniam est debilitas ex parte potentie non defectus ex parte obiecti. Nam coloratum intra latitudinem potentie visiuæ continetur, vbi cumq; sit. Ad propositum igitur dicendum est, quòd res spiritualis non continetur intra latitudinem obiecti potentie visiuæ: Et ideo defectus est ex parte obiecti. Quoniam actio corporalis non potest esse circa spiritum videndo illum. Caterum Deus clarè visus continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati. Et ideo defectus non est ex parte obiecti, sed ex debilitate potentie. Et hunc defectum potest Deus supplere confortando potentiam & eleuando illam, vt attingat excellentissimum obiectum. Sicut potest confortare potentiam visiuam nocturæ vt videat solem. Et quamuis

A maior proportio sit in ratione entis inter potentiam visiuam, & spiritum creatum, quàm inter intellectum creatum, & Deum: non tamen in ratione potentie, & obiecti. Nam spiritus non continetur intra obiectum potentie visiuæ: Deus verò continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, quod est ens. Cuius signum est quia noster intellectus naturaliter cognoscit Deum licet imperfecte: at verò nisi Deus contineretur sub ratione obiecti nec imperfectè posset attingi ab intellectu creaturæ.

¶ Ad secundum argumentum respondetur. Et prius pro eius solutione notandum est, quòd obiectum intellectus est duplex. Aliud est adæquatum ad quod se potest extendere potentia: Aliud verò proportionatum, quod habet proportionem cum ipso intellectu. Sicut quidditas rei materialis est obiectum proportionatum nostri intellectus: adæquatum verò est ens in quantum ens. Hoc supposito fundamento est prima solutio, quòd Deus clarè visus vt est quid supernaturale continetur intra obiectum adæquatum intellectus creati, est tamen valde excedens: Et ideo intellectus non inclinatur ad illud: Sicut sol maximè visibilis est, & eiusdem rationis cum alijs visibilibus: & tamen potentia visiva nocturæ non potest ad illum perungere, quoniam multum excedit. Ita dicunt in proposito, quòd Deus clarè visus continetur in ratione specifica obiecti intellectus creati: tamen intellectus creatus non potest ad illum perungere, quoniam valde excedit intellectum. Hæc tamen solutio nulla est. Nam ex ea sequitur, quòd intellectus creatus naturalem habeat inclinationem ad cognoscendum Deum intuitiue vt est obiectum supernaturale, quamuis affectio sit supernaturalis propter defectum potentie. Nam potentia visiva naturaliter inclinatur ad omne visibile, quauis aliqua potentia non possit consequi omne visibile naturaliter.

¶ Secunda solutio est, quòd Deus clarè visus, vt est aliquid supernaturale, non continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, sed obiectum adæquatum est ens naturale. Nihilominus intellectus creatus potest cognoscere ens supernaturale per

per ordinem ad ens naturale. Sicut obiectū nostrī intellectus est ens reale; nihilominus possumus cognoscere ens rationis per ordinem ad ens reale. Hęc solutio mihi nō placet. Quoniam in patria beati cognoscunt Deū intuitiue sine ordine ad ens naturale per ipsum immediate, ergo intellectus creatus potest cognoscere Deum intuitiue sine ordine ad ens naturale.

¶ Ultima solutio est, quod obiectum nostrī intellectus adæquatū est ens in confuso, vt abstrahit ab ente naturali & supernaturali. Sed postea cum diuidimus ens in naturale & supernaturale explicamus duas rationes primo diuersas non solū in ratione entis, sed etiā in ratione cognoscibilis. Nā obiectū propriū intellectus diuini est ens supernaturale. Et ita intellectus creatus per quandā participationem potest pertinere ad cognitionem entis supernaturalis quoniam fit particeps intellectus diuini. Et sic ens naturale cognoscitur à potentia naturali, ens supernaturale à potentia supernaturali seruata proportionē obiecti cum potentia. Et ita Deus clarē visus vocatur obiectum extensiuū intellectus creati, quoniam ad illud potest extendi per participationē. Triplex verò est ratio huius extēsiōnis. Prima est ex parte potentiae, quoniam potentia est spiritalis, & ita est capax perfectionis spiritalis, & potest esse particeps diuinæ cognitionis. Secunda est ex parte obiecti, quoniam ens naturale & supernaturale habent eundē modū immutandi intellectū, scilicet per speciem separatam ab omni materia. Tertia ratio est ex parte vtriusq;, quā ens supernaturale cōtinet sub ratione entis, quæ est ratio specificatiua intellectus.

¶ Tota igitur difficultas est, quomodo intellectus creatus non inclinetur naturaliter ad ens supnaturale & ad Deū clarē visum, cū in his reperiatur ratio formalis specifica sui obiecti? Nā sicut hoc coloratū & illud possunt differre specie in ratione entis, in ratione tamē visibilis sunt indiuidua eiusdē speciei: ita ens naturale & supnaturale, quāuis differāt specie in genere entis, in ratione tamē cognoscibilis habēt eādē rationē specificā, & solū differūt numero. Ergo si intellectus creatus naturaliter inclinat ad vnū, naturaliter inclinat ad aliud.

¶ Respondet tamē, qd ens naturale &

A supnaturale differūt specie etiā in ratione cognoscibilis imo genere: & nihilominus possunt specificare vnā potentiā. Ad cuius expositionē est aduertendū, qd intellectus & volūtas quoniam sunt potentiae vniuersalissime possunt specificari ab aliqua ratione analogā nō vniuoca etiā in ratione specificandi. Sicut dicunt aliqui: qd intellectus specificat ab ente, vt abstrahit ab ente reali & rationis, & tamē ens reale & rationis non conueniūt vniuocē in ratione cognoscibilis. Nā ens rationis cognoscitur dependēter ab ente reali. Itē obiectū voluntatis est bonum, vt abstrahit à verō bono vel apparētī: tamē bonū apparēs non habet rationē boni cū verō bono, sed ratio boni est analogā ad vtrūq;. Ratio est. Nā hoc est proprium formæ, qd faciat effectū, quē in se nō habet. Albedo enim facit albū, & tamen in se nō est alba. Et quoniam obiectū habet se respectu potētiæ & habitus veluti forma ex trīscā: ideo obiectū analogū, qd in se nō habet omnimodā vnitatē, potest facere vnā potentiā specie. Et ita dominus Caie. in opusculo de analogia nominū. c. 10. & Sonc. 4. Meta. q. 10. ad quintū dicunt, qd Metaph. quæ est vna scientia specie, potest specificari ab vno obiecto analogo, scilicet à ratione entis, vt abstrahit à Deo & creaturis, à substantia & accidente. Itē probabilis sententia est, qd conceptus entis est vnicus nō solū specie verū etiā numero, & tamē eius obiectū est analogū. Ita in pposito intellectus & volūtas habet vnicā rationē specificā potentiæ & tamē obiectū earū etiā in ratione obiecti nō est vniciū specie, sed habet rationē analogā: vnde ens naturale & supernaturale etiā in ratione cognoscibilis non habēt eandē rationē specificā, sed differūt genere. Et ita nō mirū qd intellectus creatus diuersimodē inclinet ad ens naturale & ad ens supernaturale, ad ens naturale naturaliter, ad ens supernaturale supernaturaliter; Nā ratio cognoscibilis inæqualiter participatur ab vtroq;. ¶ Quod si quis obieiat qd intellectus creatus in sua essentia & natura includit ordinē ad suū obiectū, sed suū obiectū est ens vt abstrahit ab ente naturali & supernaturali, ergo ad vtrumq; dicit ordinem naturaliter. Dicendū est, quod intellectus creatus in sua natura & essentia includit, quod sit principium quoddā

Q vitale;

vitale, quod factum in actu potest exire in actum respectu sui obiecti. Fit vero in actu respectu entis naturalis naturaliter, respectu entis supernaturalis & precipue Dei clarè vis fit in actu supernaturaliter. Et ad maiorem explicationem notandum est, quod intellectus creatus respectu visionis beatificæ aptus naturaliter est, vt possit eleuari ad materiam & habet potentiam obedientialem, non ita tamen quod intellectus mere passiuè se habeat. Nam habet virtutem actiuam vt possit elicere visionem beatificam, si tamen prius fiat in actu lumine gloriæ sicut Caietanus ait infra in q. 79. ar. 2. quod intellectus nudatus omni specie intelligibili est principium vitale & vis quædam animalis, quæ habet virtutem actiuam si tamen fiat in actu per speciem intelligibilem. Ita in proposito intellectus creatus virtutem habet ad eliciendam claram Dei visionem, si tamen fiat in actu. Ex dictis patet ad secundum argumentum & eius confirmationes.

¶ Ad tertium argumentum respondetur quod in intellectus creatus etiam vnita sibi essentiæ diuina in ratione speciei manet improporcionatus in ratione entis, non tamen in ratione potentie & obiecti. Nam intellectus illustratus lumine gloriæ fit potens ad producendum actum circa diuinam essentiæ; proportio verò in ratione entis non est necessaria, alias intellectus creatus non posset cognoscere naturaliter Deum vt est autor naturæ. Nam Deus etiam vt est autor naturæ est infinitus, intellectus vero creatus finitus.

¶ Secundo respondetur, quod valde probabiliter dici potest, quod est etiam aliqua proportio in ratione entis. Nam intellectus informatus & illustratus lumine gloriæ habet quandam infinitatem, & fit diuinus & ordinis diuini, Deus vero vt videtur à beatis infinitus est, non tamè videtur infinitè & totaliter. Ad hoc enim requiritur, quod intellectus sit infinitus simpliciter & absolute.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod ista loca sacre scripturæ debent quadrupliciter intelligi. Primo de visione corporali. Secundo de visione comprehensiuâ. Nam nulla creatura potest comprehendere Deum. Tertiò de visione habenda in hac vita. Quarto de visione habenda per naturam. Nemo enim potest videre Deum ex viribus naturæ. Et omnibus istis modis dicitur Deus

inuisibilis in sacra scriptura. Potest tamen videri per gratiam.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod ratio D. Thomæ est demonstratio Theologica constans ex vno principio fidei & alio lumine naturæ cognito. Vis autem rationis D. Thomæ hæc est. De fide est, quod homo potest consequi beatitudinem: sed beatitudo hominis consistit in perfectissima coniunctione ad suum principium, quæ coniunctio fit per intellectum, ergo. Ad cuius explicationem est aduertendum, quod perfectissima coniunctio creaturæ rationalis ad Deum fit per intellectum, siue essentialis beatitudo consistat in actu intellectus siue in actu voluntatis. Nam si essentialis beatitudo consistat in actu voluntatis & in coniunctione per amorem, hæc coniunctio intrinsece præsupponit coniunctionem per intellectum. Nihil enim est volitum quin prius cognitum. Vnde optime colligit D. Thomas, quod si est possibilis beatitudo, vt docet fides, debet esse possibilis coniunctio per intellectum, cum sit essentialis beatitudo vel aliquid necessarium ad beatitudinem.

¶ Secundò est notandum, quod illa sententia D. Tho. quæ asserit, quod perfectissima hominis operatio est operatio intellectus circa nobilissimum obiectum, est certissima in philosophia morali. Nam obiectum intellectus est quid simplicius & abstractius ac proinde perfectius. Nam considerat ens in quantum ens sub hac abstractione. Voluntas vero habet pro obiecto ens determinatum & concretum, scilicet bonum. De qua re vide D. Th. in. 1. 2. q. 3. a. 4. & 5. Et infra q. 82. ar. 3. vbi disputat de perfectione intellectus.

¶ Vltimo est notandum quod perfectio cuiuslibet creaturæ consistit in coniunctione ad suum principium. Calidum enim tunc est perfectum, quando coniungitur igni. Nam quod est alicui causa essendi, est etiam causa sue vltimæ perfectionis. Et qui dat formam, dat etiam consequentiam ad formam. Deus autem est causa essendi creature spiritualis, & ita in coniunctione ad ipsum Deum consistit vltima talis creature perfectio.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur, quod D. Tho. non vult demonstrare, quod in homine sit naturale desiderium videndi Deum, sed proposita fide, quæ dicit visionem beatifi-

beatificam esse possibilem, ostendit illud esse maximè consentaneū intellectui creato. Nā familiare est D. Tho. adducere congruētes rationes naturales ad ostendendū, quod mysteria fidei sunt maximè consentanea naturæ, & non repugnant ei. Et ita in. 3. p. q. 1. art. 1. ex bonitate Dei, & quoniam bonū est diffusiū sui, quod constat ex lumine naturæ, infert, q̄ mysteriū incarnationis nō est dissonū naturæ, nec repugnat ei. Et in. 4. cōt. gen. c. 79. probat, resurrectionem mortuorū esse possibilem, quia anima naturaliter inclinatur ad corpus. Hoc autē argumentū solū probat, q̄ resurrectio sit maximè cōsentanea naturæ, & nō repugnet ei. Hoc verò nō probat D. Tho. euidenter, sed probabiliter & topicè. Secūdo respōdetur, q̄ in creatura spiritali est quedā velleitas, & quoddā desideriū imperfectum vidēdi Deū. Ex quo colligit D. Tho. probabiliter, q̄ visio beatifica sit possibilis, ne frustretur tale desideriū naturale. Vtrū verò Deus clarè visus sit finis noster naturalis disputari solet in. 1. 2. q. 3. ar. 6. 7. & 8. à quibusdā etiā disputari solet in hac. 1. p. q. 1. ar. 1. Sed fateor legitimus locus huius disputationis est in loco citato in. 1. 2. Nihilominus breuiter nunc quid de hac difficultate sentiam exponam.

Dubitat ergo. 2. an homo habeat naturale appetitū ad vidēdū Deū, sicuti est & an Deus sic clarè visus sit finis naturalis?

¶ Caietanus in hoc loco & supra. q. 1. art. 1. negat absolute appetitū naturāle esse in creatura rationali seu intellectuali ad vidēdū Deum, vt in se est. Et cū S. Th. ait. Inest homini naturale desideriū, loquitur de homine non absolute cōsiderato secundū naturalia, sed vt ordinato ad vitam æternā. Et ad eundē modū intelligit rationes, quas S. Tho. facit lib. 3. cōt. gen. c. 50. vbi probat naturale desiderium angelorū nō quiescere in cognitione naturali.

¶ Scotus verò in. q. 1. prologi super. 1. sent. & in. 4. d. 49. q. 9. ait, naturale desideriū ferri ad vidēdū Deū. Pro qua sentētia adducitur Durandus in. 4. sent. d. 49. q. 8. Sed certè Durandus solū ait, esse homini naturāle & necessarium appetitum velut inclinationem sine actu elicitō ad beatitudinem in comuni: nusquā tamē ait esse talem appetitū naturāle homini respectu

beatitudinis, quæ est visio Dei in speciali.

¶ Magister Soto li. 1. de natura & gratia. c. 4. & in. 4. sent. d. 49. q. 2. dicit tria, quæ in rē præsente faciunt. Primò ait homini esse appetitū naturāle ad verā beatitudinem, quæ in Dei visione consistit. Dicit secūdo illum finē esse simpliciter naturāle homini. Dicit tercio, q̄ verā illam beatitudinem nemo naturaliter potest appetere actu elicitō. Et notat pro explicatione suæ sententiæ dupliciter dici appetitū naturāle. Vno modo vt sit actus elicitus à potētia appetitiua. v. g. omnes hoīes naturaliter scire desiderant. Alio modo dicitur appetitus naturalis ipsa inclinatio naturæ & propensio in aliquē finem. v. g. lapis naturalem appetitū habet ad centrū non per actū aliquē vitālē elicitū, sed sua grauitate determinatus est ad illum locū. Sic ergo hoc secundo modo ait esse homini naturāle appetitū ad vidēdū Deum. Probat ergo suam sententiam primò ex S. Tho. in multis locis. In prologo super primū sent. ait: Vnumquodq; sua uiter est dispositū, quando collocatur in suo fine, quē naturaliter desiderat. Et hoc est nobis collatū per Christū, quando nos in gloriā æternā induxit, ergo gloriā illam naturaliter homo desiderat. Itē in hoc art. D. Th. ait: Inest homini naturale desideriū cognoscēdi causam visis effectibus. Nec potest explicari hic locus de cognitione causæ, vt causa est, nō autē secūdū suā quidditatē, sicut Caiet. videtur insinuare in hoc loco. Quia statim infert S. Th. Concedendū ergo est Dei essentiā videant. Et certè de hoc modo cognoscēdi loquitur in artic. & lib. 3. con. gen. c. 50. facit eandē rationem de substantia ipsius Dei, & nō vt causa. Itē est alius locus in. 1. 2. q. 3. art. 8. vbi ait. Ex cognitione effectū Dei remanet homini naturaliter desideriū cognoscēdi quicquid est ipsius causæ.

C¶ Secundo probat ex D. Aug. lib. de præde. Sact. c. 5. tom. 7. vbi ait. Posse habere fidē & charitatem naturæ est hominū, habere autem gratiam est fidelium.

¶ Tertio probat rationē: Appetit⁹ hominis aut est naturalis aut violent⁹ aut neuter: sed appetit⁹ hominis ad vidēdū Deū nō est violent⁹ vel neuter, ergo est naturalis. Ratio est scoti, quā vtitur Soto.

¶ Quarto probat. Quod homo sit imago Dei est naturale homini: cū enim di

xit Deus: Faciamus hominem ad imaginē & similitudinem nostram, significauit, hominem secundum suam naturam esse ad imaginem, & non solum secundum gratiā: sed omne simile naturaliter appetit suum simile, ergo &c. Et confirmatur. Quia hominis appetitus in nulla re mundi quiescit, iuxta illud Aug. 1. lib. confess. cap. 1. Fecisti nos domine ad te, & inquietum est cor nostrum donec perueniat ad te.

¶ Quinto arguit. Vnaquæque res habet finem naturalem determinatum, in quem suapte natura fertur, ut ignis sursum, terra deorsum: sed homini non potest alius finis naturalis, in quo quiescat, tribui nisi in Deo viso, ergo Deus clarè visus est finis eius naturalis.

¶ Pro solutione huius difficultatis sit nobis prima conclusio. Visio Dei secundum essentiam non est finis naturalis hominis. Hęc conclusio probatur. Illa simpliciter loquendo est supernaturalis finis, ergo non est naturalis. Secundò probatur. Finis naturalis est ille, ad quem res naturaliter potest pertinere, ut patet inductiuè. Lapis enim fertur naturaliter in centrum ratione suæ grauitatis, & ignis sursum fertur ratione leuitatis. Vnde Aristot. 2. cœli text. 50. dicit, quod si astra haberent motum progressiuum, natura contulisset illis instrumenta, quibus mouerentur motu progressiuo: sed homo non potest naturaliter ad Deum clarè visum pertinere, ergo visio Dei secundum essentiam non est finis naturalis hominis. Tertiò probatur ex D. Th. 1. 2. q. 109. artic. 3. ubi ait, vitam illam æternam non esse finem cōnaturalem homini. Et nusquam apud D. Thomam inuenitur, visionem illam Dei esse finem naturalem hominis.

¶ Secunda conclusio. Homo potest habere appetitum naturalem, id est, elicitum ex viribus naturæ, id est, desiderium quoddam conditionale & inefficax videndi Deum. Probat ratione illa S. Th. in hoc articulo. Inest homini naturale desiderium, &c. Quia ratio non magis explicat li. 3. cōt. gē. c. 49. &c. 50. Dicere autem q. S. Th. loquitur non de actu elicitō, sed de illo pōdere, quod imaginat Soto, nihil pōderis haberet ratio ista. Quorsū em diceret, naturale desiderium est homini viso effectu videre causam? at si de illo pōdere loqueretur, etiā non viso effectu inclinaretur.

Itē quod ait. 3. cont. gent. c. 50. Ex cognitione effectuum naturaliter excitatur desiderium ad videndam causam. Itē aliqui opinati sunt primam intelligentiam creatam videre Deum, ita opinatus est Auiçena, ergo ille poterat habere desiderium videndi Deum. Cōfirmatur. Naturaliter homo desiderat scire id, cuius ignorantiam cognoscit se habere: sed naturaliter potest homo cognoscere Deum esse purum actum, esse superexcellente, ergo & desiderare cognoscere quid sit, & quomodo sit. Et ipsemet Soto in. 4. ubi supra, ait, neminem esse mortaliū cuiuslibet sectæ, qui si interrogetur, an cupiat videre Deum, qui non respondeat se cupere. Et mirum est, q. hanc rationem afferat, ut probet esse naturalem appetitum, & non sicut actum elicitum, cum tamē qui dicit se cupere, actum desiderij significet. Nos autem diximus in hac secunda conclusione, hominem posse habere tale desiderium, quia non oēs habent, sicut nec oēs cognoscunt Deum. Dixi conditionale, quia ex viribus naturæ non potest homini certum esse, tale bonum esse possibile, ergo tale desiderium est conditionale, si esset possibile. v. g. homo potest desiderare & velle nunquam mori, si esset possibile. Et quāuis talis cōditio non sit explicita in mente: tñ implicitè cōtinetur in obiecto, quod representatur ut bonum & non ut possibile.

¶ Sed dicet quis. Quid si quis putat esse possibile, tñc nonne poterit desiderare absolute? Respondetur, q. si quis putat esse possibile per vires naturæ, poterit quidem operari ea, quæ æstimat necessaria ad finem. Sed ex. 1. 2. q. 5. ar. 8. ad. 2. respondetur q. non est naturale desiderium omne illud, quod viribus naturæ ex apprehensione rationis haberi potest. Sic enim appetitus volandi, si putaret quis esse possibile volare, esset naturalis: sed appetitus naturalis est ex lumine naturali, ut ad bonum in cōmuni, ad proprium bonum. Insup ex ignorantia sic desiderat ille homo, & sic operatur. Quare inde non colligitur, esse finem sibi naturalem. Sicut si quis aliqua medicamina pararet, quibus putat mortem enadere, desiderans viuere semper. At verò si homo existimet esse possibile videre Deum per gratiam Dei, & sic desideret absolute, aut habeat voluntatem aliquam finis & mediorum, iam hoc est ex gratia, & non ex naturæ viribus.

¶ Ter

¶ Tertia conclusio. Homo siue angelus ex natura sua propriè loquendo neq; habet pondus neq; inclinationem neq; aptitudinem naturalem, nec potentiam naturalem ad visionem Dei claram. Probatur primò. Quicquid cōuenit alicui ex propria natura tanquàm principium alicuius motus aut operationis, potest reduci in actū ab agente naturali. v. g. lapis habet pondus naturale ad motum deorsum, materia habet aptitudinem naturalem solū respectu formarum naturalium, vt Sanct. Thomas ait. 1. p. q. 7. artic. 2. ad tertium: sed homo non potest peruenire ad illum finem per totas vires naturæ neq; per auxilium Dei, vt est autor solū naturæ, sed vt est autor gratiæ, ergo homo non habet pondus naturale. Confirmatur. Quia aliās angelus posset naturaliter cognoscere esse possibile videre Deum cognita natura sua distinctè. Confirmatur secūdò. Homo nō habet naturalem aptitudinem in corpore ad gloriam corporis, ergo neq; animæ aptitudo est naturalis ad gloriam animæ. Tertiò probatur ex S. Thomæ. 3. p. q. 4. a. 1. vbi ait, quòd aptitudo, quæ sumitur secūdum potentiam passiuam naturalem non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem ergo in homine non est illa potētia passiuæ naturalis ad videndū Deum. Potentiā vero actiuā naturalem ad videndum Deum nemo ponit in homine, aliās homo per lumen naturæ posset videre Deum, ergo sicut nō potest naturaliter videre Deū ita nō habet potētiam naturalem ad videndū Deum.

¶ Sit quarta conclusio. In homine est capacitas naturæ & aptitudo secundū potentiam obedientialem vt possit eleuari ad videndum Deum. Probatur primò. Lapis nō potest eleuari ad talem operationem, neq; aliqua creatura irrationalis, homo verò potest, ergo in homine est capacitas naturalis huius dignitatis, quæ non est in alijs creaturis. Secūdò probatur ex D. Thomæ. 1. 2. q. 113. ar. 10. vbi ait. Anima eo quòd facta est ad imaginem Dei, naturaliter est capax gratiæ. Et aduertendum est aliquando Sanct. Thomam asserere illam beatitudinem esse secundum naturam hominis ratione huius capacitatis. V. g. 3. p. q. 9. a. 2. ad tertium ait. Visio seu beata scientia est supra naturam animæ rationalis, quia propria virtute ad

A eam peruenire non potest. Alio modo est secundum naturam ipsius in quantum secundum naturam suam est capax eius prout est facta ad imaginem Dei.

¶ Ad argumenta vero Magistri Soto respondetur. Ad primum ex prologo Sanct. Thomæ dico primò, quòd intelligit de desiderio naturali siue absoluto siue conditio nato & in efficaci. Et sic homo naturaliter desiderat videre Deum. Dico secūdò, quia naturale desiderium hominis fertur in beatitudinem in communi, hæc autem ratio boni in communi in nulla inuenitur totaliter, ideo ait, hoc esse nobis collatum per Christum, quòd naturaliter desideramus quando nos induxit in vitam æternā, nimirum, quia nos collocavit in fine habēte totam rationem boni, quā nos naturaliter desideramus in communi. At in particulari non desideramus simpliciter illam quia non scimus esse possibilem.

¶ Ad aliud testimonium S. Thomæ ex hoc articulo vbi ait. Inest homini &c. respondetur, quòd non loquitur de desiderio absoluto, sed conditionato. Vnde hæc ratio non demonstrat esse possibile. Nam est articulus fidei. Nam pari modo demonstraret resurrectionem mortuorum esse futuram. Quia inest animæ naturale desiderium ad corpus, ergo ne sit inane tale desiderium resurget homo. Similiter etiam probares, materiam primam aliquando habituram omnem formam, quia naturaliter appetit quālibet formam, & nunquā satiatur eius appetitus, ergo vt nō sit inanis appetitus naturæ, necesse erit, vt talis appetitus impleatur. Et per hoc patet ad locū alium ex. 1. 2. Dicimus enim primò, illud desiderium nō esse absolutū. Secūdò, etsi absolutū sit, est intelligendū esse naturale cognoscēdi causam, quantum naturaliter est possibile.

E ¶ Ad secundum argumentum ex Augustino respondetur, quòd probat quartā conclusionem nostram. Loquitur enim de capacitate naturæ hominum.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quòd appetitus qualis est in homine videndi Deum conditionalis, scilicet, si esset possibile vt in secūda cōclusionē, naturalis est, id est, ex viribus naturæ, sed inde non colligitur, esse in homine pondus & inclinationē naturalem ad illā beatitudinē in

speciali. At si argumentum procederet de potentia in hunc modum, omnis potentia aut est naturalis &c. respondetur, quod homo habet potentiam obedientialem ad illum finem in speciali, sicut lignum ad statum suum.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod omne simile appetit suum simile, id est, appetit conformari illi in quantum potest. sic homo assimilatur naturaliter Deo in hoc, quod liberè operatur, & est dominus suorum actuum. Et hoc est in quo naturaliter ostendit in se imaginem Dei. ¶ Ad confirmationem respondetur, quod Augustinus loquitur de facto: Fecisti nos domine ad te, scilicet per gratiam tuam ordinasti naturam nostram ad te. Secundò, fecisti nos ad te, id est, capaces tui, & nisi in te perfectam requiem non inuenimus.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod vnaquæque res habet finem determinatum secundum modum suæ speciei, non tamen ita ut omnis res totaliter quiescat habito tali fine. v.g. finis arboris est fructus facere, finis indiuidui est conseruare speciem per generationem, finis viuentiu est operatio aliqua vitalis; & tamen in nulla operatione istarum totaliter quiescit, ut patet inductiue. Arbor enim postquam fructus fecit non quiescit totaliter, sed adhuc disponitur ad alios fructus. Similiter in omnibus viuentibus, in quibus perfectio maxima est ipsa operatio, nunquam tamen vnā operationem immutabilem habent. Sic etiam homo si tantum secundum perfectionem naturalem suæ speciei consideretur, habet quidem finem determinatum à natura, scilicet rationalem vitam agere secundum legem naturæ. At in nulla operatione perfectè quiescit in hac vita. Si autem quæras de fine naturali post hanc vitam. Respondetur quod ad authorem naturæ pertinebat, nisi ordinasset hominem ex gratia ad videndum Deum, ut animæ immortalis aliquod præmium esset paratum, quod certè consisteret in cognitione & contemplatione rerum naturalium, non autem in Deo clarè viso. Et tunc fateor animam non esse perfectè beatam: at esset beata ut anima rationalis esse poterat naturaliter. Fortasse autem tale desiderium non

Afferret quicquam tristitiæ, quia non apprehenderetur ut possibile vel debitum sibi. Sicut modo de facto animæ minus beatæ non desiderant absolute maiorem gloriam sed conditionaliter si fuisset possibile, desiderarent: sicut optant saluos fieri quosdam, qui damnabuntur. Non tamen inde tristantur, quia non apprehendunt ut possibile vel debitum sibi nisi ex gratia Dei. Sunt autem certæ Deum ad tantam gloriam illas prædestinasse & non ad maiorem. Quare non perturbatur quies ipsarum animarum ex tali desiderio aut velleitate. Ex his planè colligitur, quod cum D. Tho. 1.2.q.3.ar.8. ostendit, beatitudinem hominis consistere in visione Dei, loquitur de beatitudine simpliciter perfecta, non de beatitudine naturali. Nec tamen dico, quod loquatur de supernaturali expresse, sed de beatitudine perfecta secundum capacitatem creaturæ rationalis. Et ratio potissima Sancti Thomæ est. Quia voluntas creaturæ rationalis fertur ad bonum in vniuersali tanquam ad naturale obiectum. At quia omnis ratio boni vniuersalis non est simul in alio, quæ in Deo, inde est, ut non possit esse perfectè beata nisi videndo Deum. Non tamen sequitur, quod non haberet suo modo beatitudinem naturalem, quæ est imperfecta beatitudo si Deus non ordinasset hominem in vitam æternam supernaturalem quæ consistit in visione ipsius Dei sicuti est.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum essentia Dei ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem videatur?

E Prima conclusio. Requiritur ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte potentie visus. Ratio est. Quia Deus est autor intellectus creati potentis ipsum videre, ergo ipse intellectus creatus est quadam participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Probatur consequentia. Nam virtus intellectiua creatura non est ipsa essentia Dei, ergo erit aliqua participata similitudo.

¶ Secunda conclusio. Ex parte rei visæ, quam necesse est vniuiidenti, per nullam simi-

similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Hæc conclusio probatur primò. Quia per similitudines inferioris ordinis non potest cognosci res superioris ordinis, ut ait D. Dionys. c. 1. de diuin. nominibus: sed qualibet species creata, quam tumlibet spiritalis est inferioris ordinis respectu diuinæ essentiae, ergo. Secunda ratio est. Essentia diuina est ipsum esse ipsius: sed hoc non potest competere alicui formæ creatæ, ergo nulla forma creata poterit representare Deum sicuti est. Tertia ratio est. Quia diuina essentia est incircumscripta continens in se eminenter quidquid potest significari aut intelligi ab intellectu creato: sed omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem, ergo nulla poterit representare diuinam essentiam sicuti est.

¶ Tertia conclusio, ad tertium argumentum Diuina essentia vnitur intellectui creato ut intellectum in actu per se ipsam faciens intellectum in actu, id est, potentiam intellectui in actu. Ad videndam enim diuinam essentiam clare, requiritur quod ipsa diuina essentia intime vniatur intellectui creato, ut forma ipsum intellectum in actu constituens. Hæc conclusio colligitur ex precedenti, & ex fundamento articuli. Nam si requiritur unio obiecti cum potentia, & hoc non potest fieri per similitudinem creatam & quasi substitutam, necesse est, ut ipsa diuina essentia per se ipsam vniatur intellectui, & suppleat officium formæ intelligibilis.

De prima conclusione non est specialis difficultas in hoc articulo, sed examinabitur in articulo quinto. Nunc vero est aduertendum circa rationem conclusionis quod similitudo, quæ est ex parte visus potentiae ad videndum Deum est valde analoga respectu suæ causæ, cui assimilatur solum in hoc, quod facit potentiam potentem videre, seu producere visionem Dei, distat tamen à perfectione diuini intellectus, qui comprehendit diuinam essentiam, & infinite videt, quod infinitum est at intellectus creatus quamlibet eleuatus similitudine luminis gloriæ finite videt & limitat quod infinitum est, quamuis videat sicuti est.

A Vbi est circa secundam conclusionem D. Thomæ an sit vera?

¶ Pro parte negatiua arguitur primò argumento Aureoli apud Capreolū. in. 4 sententiarum. d. 49. q. 5. artic. 2. qui tenet contra D. Thomā. & primò destruit eius fundamenta, est ergo huiusmodi. Quia rationes D. Thomæ sunt debiles: omnes enim facile dissoluuntur si dicatur, quod species intelligibilis dupliciter potest accipi: primò in essendo quantum ad suum esse reale quod habet alio modo in representando: priore quidem modo non opus est, quod species intelligibilis sit eiusdem ordinis cum re, quam representat, neque quod habeat tantam perfectionem in essendo, quantum habet res, quæ representatur; constat enim quod species intelligibilis, quæ est accidens inhaerens subiecto, representat substantiam, quæ est ens per se. Secundo verò modo bene potest esse (inquit Aureolus) species creata, quæ sit eiusdem ordinis obiectiue cū diuina essentia representata. Ecce igitur quo modo dissoluitur omnes rationes D. Th. per hanc distinctionem.

¶ Secundū argumentū. Visio qua beati vident Deū, est naturalis & expressa similitudo Dei representans eū sicuti est, quia est notitia, notitia autē est naturalis similitudo rei, & tamen est quid creatum, ergo poterit dari species intelligibilis impressa representatiua Dei sicuti est. Patet cōsequētia nā eadē est ratio, cū visio sit aliquid creatū. Antecedēs vero probatur. Primò quia est similitudo actualis Dei. Secundò ex August. lib. 9. de trin. c. 11. vbi ait, quod notitia habet similitudinem ad eum cuius est notitia. Item in lib. 14. c. 6, ait quod cogitatio mentis qua se ipsam cogitat, est imago ipsius mentis & c. 17. dicit tunc fieri plenam similitudinem in nobis quando perceperimus eius plenam visionem. Cōfirmatur ex illo. 1. Io. c. 13. cū apparuerit similes ei erimus & c.

¶ Tertium argumentū. Potest dari verbum mentale representans Deū sicuti est ergo multo magis dabitur species intelligibilis, videt cōsequētia clara, quia verbum mentale est expressa rei imago, quæ representat, ergo si datur expressa imago, multo magis dabitur impressa, & quasi implicita imago qualis est species intelligibilis. Ans verò

probatur, præter quàm quòd est D. Augu-
stin. in multis locis, ratione D. Tho. infra
q. 27. art. 1. & q. 9. de poten. art. 5. dicit, qd
de ratione intelligentis est producere ver-
bum in intellectu, quia actio intellectus
necesse est, vt habeat terminum productū,
& intrinsecum, ad quem terminetur, ergo
visio intellectualis beatorum, quæ perfectis-
sima est, producit verbum, quod tamen es-
set creatum, ergo &c.

¶ Quartum argumentū est. Intelligere
sicut & sentire est quoddam pati, vt dicit
Arist. 2. de anima. c. ult. & in. 3. de anima.
c. 4. Sed non alia ratione verificatur esse
quoddam pati, nisi quatenus intellectus re-
cipit speciem intelligibilem impressam, hæc
autem non potest esse diuina essentia, igitur
species creata.

¶ Quintum argumentum est. Beati fi-
nitè vident Deum finita quadam visione,
nam licet videant infinitum, sed tamen vi-
dent finitè, & etiam sunt finita, quæ vidēt
in Deo, ergo non oportet dari speciem in-
finitam ad hoc, sed sufficit ad huiusmodi
actionē finita similitudo & species creata.

¶ Sextū argumentum. Datur lūmē crea-
tum concurrens efficienter ad visionē bea-
tificam, igitur potest dari species intelli-
gibilis. Probatur consequētia. Nam species
intelligibilis ponitur, vt sit principium ef-
fectiuum formale, & proportionatū cum
ipsa actione circa tale obiectum.

¶ Septimū argumentū. Angelus infe-
rior cognoscit supremum per speciem in-
telligibilem distinctè & intuitiue minus im-
materiam, quàm sit angelus supremus,
& per speciem inferiorem ipso cognito, &
species, cum sit accidens representat sub-
stantiam, ergo nō inconuenit, quòd etiam
Deus videatur per aliquam speciem crea-
tam supernaturalem.

¶ Propter hæc argumenta quidam scho-
lastici sequuntur partem contrariam Diui
Thomæ asserentes, Deum posse represen-
tari distinctè & quidditatiue per speciem
quandam creatam ordinis supernaturalis.

¶ Pro resolutione est notandum, quòd
similitudo ex parte rei visæ vt cognita est
triplex: quædam dicitur similitudo obie-
ctiua, quæ instrumentaliter mediante sui
cognitione representat rem aliam, ad quā
principaliter terminatur motus intelle-

A ctualis. v. g. imago corporalis Petri est
quædam similitudo, de cuius cognitione
assurgit intellectus in notitiam Petri, &
omnis creatura similitudo quædam imper-
fecta est ad cognoscendum creatorem. Al-
tera est similitudo impressa in potentia co-
gnoscitiua, cuius vnione potentia actiatur
& proportionatur ad cognoscendā rem, cu-
ius species est representatiua. Tertia simi-
lilitudo est quidam conceptus mentis, seu
verbum mentale, quod producit per in-
tellectionem tanquàm formalis & expres-
sa imago, in qua videtur vel cognoscitur
res.

¶ Secundò notandum est, quòd vna
res potest aliam representare, vel ex im-
positione vt termini, & talis representatio
non ponit maiorem perfectionem in repre-
sentante ex maiori perfectione obiecti re-
presentati, vt ly Deus, ly formica æquales
sunt in ratione signi. Alio modo ex natura
sua, quia est naturalis similitudo, & imago
illius, & talis representatio, quò fuerit per-
fectioris obiecti, eo maiorem perfectionē
ponit in representante, & tales sunt spe-
cies.

¶ His suppositis sit prima cōclusio. Nul-
la potest esse Dei similitudo primigenis,
scilicet, obiectiua, per quam videatur, per
cuius cognitionē videt Deus sicuti est. Hæc
cōclusio est cōmunis omnibus Theologis,
imò sunt, qui opinantur conclusionem se-
cundam D. Thom. esse intelligendam de
huiusmodi similitudine obiectiua. & ita
explicant testimonium D. Aug. citatum
in argumento, sed contra, quod habetur
in lib. 15. de trinit. c. 9. & testimonium D.
Dionys. citatum in articulo, & rationes D.
Tho. demonstrant istam conclusionem,
maximè in eo quod ait, quod dicere, Deū
per similitudinem videri, est dicere diui-
nam essentiam non videri: ac si diceret, qd
videre Deum videndo aliquam similitudi-
nem distinctam à Deo, perinde est atque
negare diuinā essentiam videri: hoc enim
modo Patres dicebantur videre Deum, in
quibusdam imaginibus & figuris: & tamen
Moyse post huiusmodi visiones efflaga-
bat precibus à Deo, ostende mihi faciem
tuam, vt legitur Exod. 33.

¶ Secunda cōclusio. Nō sufficit ad veri-
tatem secundæ conclusionis D. Th. negari
huius-

huiusmodi similitudinem obiectiuam esse possibilem, sed ultra oportet negare omnem creatam similitudinem, secundo modo esse possibilem, per quam videat Deus sicuti est. Hæc conclusio probatur ex primo fundamento articuli, ubi planè loquitur de forma impressa in potentia cognoscitiua, & ex solutione ad tertium argumentum, ubi docet essentiam diuinam per se ipsam vniui intellectui per modum formæ intelligibilis. Id ipsum docet lib. 3. contra gentes. cap. 48. potissimè ratione 4. & 5. Item rationes articuli, si quid valent, procedunt de similitudinibus omnibus etiam creatis, quantumuis spirituales sint, & testimonium D. Aug. loquitur de quacunque similitudine.

¶ Tertia conclusio. Absolutè loquendo, & non solum secundum opinionem D. Thom. necesse est negare aliquam specie intelligibilem creatam esse possibilem, quæ representet Deum quidditatiuè, & sicuti est. Hæc conclusio probatur. Omnis cognitio distincta & intuitiua rei sit per speciem & similitudinem rei magis immaterialem, vel non minus immaterialem, quàm sit res cognita: sed non potest dari species intelligibilis creata aequè immaterialis cum diuina essentia intelligibili, ergo &c. Maior patet inductiue etiam in cognitione sensitiua: est enim sensus, ut ait Aristote. lib. 2. de anima. tex. 121. & tex. 138. perceptiuus specierum sine materia, sicut cera recipit figuram sine materia ferri. v. g. tactus, ut distinctè sentiat frigiditatem, non sufficit, quod caro mea afficiatur frigiditate, sed necesse est, ut sensorium recipiat similitudinem quandam immaterialem, ut sentiat frigiditatem. & hinc est quod Aristote. dixit ubi supra tex. 98. quod sensibile positum supra sensum non facit sensationem, eo quod talis unio valde materialis est, & ita consequenter, & proportionabiliter in alijs sensibus superioribus constat fieri sensationem per similitudinem immaterialem obiecti materialis, & ille sensus excellentior est, qui recipit puriorem similitudinem immaterialiori modo. v. g. olfactus perfectior est tactu, & gustu, quia recipit speciem odorabilis cum minore alteratione: non enim necesse est, quod organum sensus alteretur, imo fortassis neque medium. Vultures enim à

A longissimo spatio odorantur cadauera. Deinceps auditus spiritualior est, quia absque aliqua alteratione obiecti aut medijs, sed per quandam motum localem spiritualis quædam similitudo soni percipitur in auditu. Visus denique perfectissimus sensus est inter quinque, eo quod absque aliqua mutatione obiecti, aut medijs, aut organo, sed intentionaliter mouetur ab obiecto. Proportionabiliter in sensu communi recipiuntur species magis abstractæ à materia: & tandem in intellectu recipiuntur species intelligibiles abstractæ à phantasmatibus virtute luminis intellectus agentis, representantes in communi & immaterialiter quidditatem rei materialis. Caterum respectu obiecti omnino immaterialis, quales sunt substantiæ separatæ non possunt esse in nobis species representantes immaterialia obiecta, sicuti sunt: quia omnis species nostra intelligibilis habet quandam materialitatē, eo quod abstrahitur à phantasmatibus, & per conuersionem ad phantasma representat. Ex dictis colligetur veritas illius propositionis. Minor verò probat. Quia Deus est infinite immaterialis etiā in ratione intelligibilis, sed nulla species creata potest habere infinitam immaterialitatem etiam in representando, ergo vera est minor. Sed probatur ista minor secunda. Quia quantum res representata est perfectior tanto magis perfecta esse debet similitudo, quæ representat naturaliter rem illam, sed Deus est infinite perfectus, ergo species intelligibilis, quæ naturaliter illum representaret, sicuti est, deberet esse infinite perfecta secundum immaterialitatem suæ representationis naturalis. Confirmatur. Quia omnis species, quæ naturaliter representat perfectius obiectum, habet in suo esse maiorem perfectionē, quàm alia species, quæ representat obiectum minus perfectū, ergo quæ representat naturaliter obiectum infinite perfectum, necesse est, ut habeat infinitam perfectionem in suo esse reali; non enim est ista representatio ad placitū, sed naturalis, quæ fundatur in perfectione ipsius esse speciei representatis. De hac re vide D. Thom. de veritate. quaest. 8. arti. 1. ubi plurima argumenta facit in confirmationem huius veritatis. & in 3. contragentes. c. 49.

¶ Pro solutione argumentorum notandum est cum Caietan. hoc in loco, quod species intelligibiles, de quibus loquimur non habent per se, quod sint accidentia vel substantia, conuenit tamen eis per se, quod sint representatiuæ non per modum signi ad placitum, sed per modum similitudinis naturalis: fit enim omnis cognitio per assimilationem, & tanto debet esse perfectior species in hoc esse, quanto rem perfectiorem representat.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod quamuis illa distinctio speciei intelligibilis in essendo, & in representando merito admittatur; tamen quia perfectio speciei in representando est perfectio naturaliter secundum esse reale quoddam, planè colligitur, quod si res, quæ representatur euidenter & sicuti est, est infinita, quæ etiam ipsa species representans habeat infinitam perfectionem realem, & infinitam immaterialitatem. Cum hoc tamen stat in veritate, quod species intelligibilis, quæ est accidens, possit representare perfectè substantiam creatam, quia in ratione representandi potest esse, proportio in similitudine accidentis cum substantia finita perfectionis. Quemadmodum accidentia conferunt & conducunt maximè ad inuestigandum quod quid est, & attingunt etiam ad productionem substantiæ in virtute substantiæ, cuius sunt accidentia; ita etiã species intelligibilis, quamuis sit accidens, poterit attingere ad perfectam cognitionem substantiæ, & representationem eius, virtute substantiæ, quæ utitur ipsa specie, & in virtute substantiæ cuius est ipsa species. Sed respectu Dei nullus potest esse effectus, qui representet Deum sicuti est, leonem quod nullam potest habere proportionem in ratione representandi, quia talis representatio, cum debeat esse naturalis, necesse est, ut fundetur in aliqua perfectione reali, & immaterialitate rei, quæ debet esse eiusdem generis cum eo, quod representatur. Quare nulla est consequentia, quod si species intelligibilis, quæ est accidens potest representare substantiam creatam sicuti est, quod possit etiam dari species intelligibilis, quæ representet Deum sicuti est.

¶ Ad secundum argumentum Magister Soto in 4. d. 49. q. 2. arti. 3. fatetur, vi-

sionem esse similitudinem Dei: imò ait, quod ob id requiritur species, quæ est similitudo obiecti per modum habitus, ut potens sit intellectus notitiam producere, quæ est actualis eiusdem obiecti imago, & ita intelligit Diuum Augustinum in loco citato. Et hanc visionem, inquit, D. Th. appellare participationem luminis gloriæ.

¶ Vnde respondetur ad argumentum, quod aliter species quàm visio est similitudo obiecti ipsum representans, nam representare speciei est efficere rei cognitionem, modus autem representandi notitiæ non est efficere, sed est esse cognitionem & representationem formaliter. Quorum primum est impossibile tribuere creaturæ, quia solus Deus est causa efficiens beatitudinis.

¶ Sed tamen hæc doctrina non consonat cum doctrina D. Thom. Nam ipse in articulo non negat, speciem intelligibilem creatam esse possibilem ad videndum Deum, quia illa esset principium effectiuum visionis, sed quia repugnat, quod forma creata sit naturalis similitudo Dei representans illum sicuti est. Item D. Thom. ponit lumen ex parte potentiæ visuæ, quo intellectus sit efficax ad videndum Deum, specie verò intelligibilem ponit ex parte reiuisæ, ut obiectum vniatur aliquo modo videnti, non ergo representare speciei est efficere, & quando esset efficere, non ideo non esset possibilis ad videndum Deum, quia etiam ipsum lumen gloriæ concurrat efficienter ad videndum Deum, & nihilominus est quædam similitudo Dei ex parte potentiæ visuæ, ut dicit D. Thom. in prima conclusione. Ad argumentum igitur negatur antecedens: sed visio est actio vitalis ab intellectu illustrato lumine gloriæ procedens circa obiectum diuinum vnitum intellectui.

¶ Ad primum & secundum testimoniū D. August. respondetur, quod nomine notitiæ, vel cogitationis intelligitur terminus intrinsecus ipsius cogitationis, vel cognitionis, qui est imago expressa obiecti, quæ formatur in nobis in cognitione naturali intellectus.

¶ Ad tertium testimonium, ubi D. August. loquitur de visione beata, notandum est, quod beati similes sunt Deo in hoc, quod sunt

sunt videntes Deum sicuti est, & fruuntur ipso, sicut ipse Deus est beatus, quia videt se, & fruuntur se, non tamen fit in beatis similitudo formaliter Deum representans sicuti est: hoc enim diuina essentia supplet per se ipsam. Erimus ergo perfecte similes Deo, quatenus habebimus actionem videndi eundem obiectum, quod Deus videt, & ita explicatur D. Aug.

¶ Ad tertium argumentum. Ferrali. 1. contra gentes, capit. 53. ait problematice posse defendi, quod beati forment verbum etiam in doctrina D. Thom. Nam pars affirmatiua probari potest tertio argumento. Nec obstat, quod diuina essentia per nullam similitudinem creatam possit representari sicuti est. Dicitur enim quod hoc verum est de similitudine, quæ est species intellectus, & de similitudine, quæ est conceptio abs specie creata producta, non autem de similitudine expressa, quæ est à forma in creata & infinita, qualis est diuina essentia, cuius virtute sicuti beati produciunt visionem, ita & verbum. Nec obstat aliud argumentum, quod visio beata debet esse immediate de diuina essentia, sed verbum est quoddam medium, in quo videtur res cognita, non ergo poterit diuina essentia videri immediate, & in verbo creato. Dicitur enim ad hoc argumentum, quod medium intrinsecum cognoscenti, & cognitioni veluti completium ipsius non impedit, quo minus cognoscatur res in se ipsa, tale autem est verbum, quod beati sua intellectione produciunt, non autem est verbum, in quo cognoscant Deum, & videant eum, tanquam in imagine ipsius.

¶ Quod autem sustineri possit pars negatiua probatur. Quia sicut beati per nullam aliam speciem intelligibilem essentiam diuinam vident, quam per ipsam essentiam, ita per nullum aliud verbum vident, sed ipsa diuina essentia se habet tanquam terminus immediatus intellectionis.

¶ Superest ergo respondere ad 3. argu. quod D. Thom. loquitur de intelligere naturæ creatæ, & naturaliter sibi conueniente, non autem loquitur de intelligere nostri intellectus per formam supernaturalem, & infinitam. Et hanc sententiam sequitur Caietan. hic. Quia omnes rationes D. Tho.

A in articulo multo magis procedunt de similitudine expressa quam de impressa, quæ est species intelligibilis. Quod autem ait opposita opinio, quod verbum ponitur in beatis, non ut in illo videatur diuina essentia, sed ut sit terminus intrinsecus completus intellectionem, sicut punctus terminat lineam, non satisfacit plenè difficultati, quia adhuc illud verbum debet esse naturalis & expressa similitudo Dei representans illum sicuti est, quod est impossibile creature. Item secundum istum modum dicendi in omni cognitione sensitiva & exteriori, oportet ponere terminum intrinsecum sensationi, & ipsius completium. v. g. cum paries videtur, oportet esse in visu non solum visionem, sed etiam quasi verbum, & idolum expressum ipsius obiecti.

¶ Capreo. verò in 1. sen. d. 27. q. 2. ait, quod visio beata terminatur ad vnicum verbum habitum de obiecto beatifico essentialiter & in actu, plura autem verba habet beatus de attributis, & de creaturis visis in Deo habitualiter. Vnde aliquando plura aliquando pauciora verba format. Sed tamen in 4. d. 49. q. 5. ait communiter teneri, quod beati non habent aliud verbum, quod verbum diuinum propter intimam presentiam eius ad intellectum beatum.

D ¶ Sed tamen opinio prior Capreoli videtur omnino falsa, quia de diuinis attributis vnica ratio cognoscendi est ipsa essentia diuina. Vnde vnum attributum non potest sine alio videri, sicut nec vna persona potest videri sine alia, & eadem vnica essentia est ratio cognoscendi ea, quæ videntur in verbo, & non per propriam speciem, qua propter nec de attributis, nec de creaturis visis in Deo formant plura verba, etiam si ponatur, quod producant verbum. Placet tandem nobis magis secundum sententiam D. Tho. quod beati nullum formant verbum, sed visio beata omnino & immediate terminatur ad diuinam essentiam.

E ¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod intelligere, de quo articulus loquitur, est hominum, quatenus intellectus humanus, qui dicitur possibilis, prius quam intelligat, recipit speciem intelligibilem ab obiecto, & propterea dicitur, quod est quoddam pati: quia intelligere nostrum præ-

sup.

supponit passionem, idest, receptionem A
speciei intelligibilis.

¶ Ad quintum argumentum responde-
tur, quod quamuis beati finitè videant di-
uinam essentiam, & finitas creaturas in il-
la, tamen quia vident rem infinitam sicuti
est, non potest dari species creata, quæ suf-
ficiat representare Deum sicuti est.

¶ Ad sextum argumentum negatur cō-
sequentia. Quia lumen beatum ponitur ex
parte potentia visiva ad eleuandum illam B
& confortandum, vt sit potens elicere vi-
sionem circa tale obiectum, & sicut lumē
est finitum, ita & visio finita est: est enim
quidam actus vitalis procedens à princi-
pijs finitis. Ceterum quia obiectum est
infinitum, non potest dari aliquid, quod
suppleat vnionem obiecti intelligibilis cū
potentia intelligente. Sed necesse est, q
tale obiectum se ipso vniatur. Vtrum autē
ipsa diuina essentia in ratione speciei intelli-
gibilis effectiue concurrat ad visionē, dice-
mus dubio sequenti.

¶ Ad vltimum argumentum respon-
detur, quod species intelligibilis, qua ange-
lus inferior cognoscit superiorem, eiusdē
ordinis est in esse representatiuo cum ob-
iecto representato: sicuti etiam angelus ip-
se inferior eiusdem generis est cum supe-
riori in esse naturæ. Nec tamen obstat, q
species intelligibilis angelica sit accidens, D
& inferior in esse naturæ, quàm substantia,
quæ cognoscitur. Ratio est. Nam ipsa spe-
cies non est, quæ intelligit, sed concurrat
effectiue ad intellectionem in virtute sub-
stantiæ, & hypostasis angelicæ intelligen-
tis. Vnde prouenit, quod actio possit per-
tingere ad cognitionem rerum eiusdē ge-
neris & immaterialitatis. Sed solum inde
colligitur, quod non tam perfectè cogno-
scit inferior superiorem, quàm superior se
ipsum, vel etiam inferiorem quantū ad esse
naturale, nam cogitationes liberæ non co-
gnoscuntur, nisi ab illo cuius sunt.

D Vbitatur secundò, circa tertiam con-
clusionem, an diuina essentia vniatur
intellectui beati, vt forma & species intel-
ligibilis?

¶ Pro parte negatiua, arguitur primò.
De ratione speciei intelligibilis est, quod
recipiatur in intellectu informans ipsum,
& constituens in actu, sed diuina essen-

tia non potest esse, vt forma in subiecto,
ergo &c.

¶ Secundum argumentum. Impossibi-
le est, quod aliqua potentia operetur per
aliquod principium formale, quod non sit
sibi intrinsecum, vt in subiecto, vel vt pars
ipsius operantis: sed forma intelligibilis po-
nitur tanquàm principium formale poten-
tiæ intellectiua, per quod operetur pro-
portionabiliter ad suum esse, quod habet,
ergo si diuina essentia est species intelli-
gibilis, necesse est, vt recipiatur, vt forma a-
ctuans intellectum.

¶ Tertium argumentum. De ratione
speciei intelligibilis est, quod assimilet for-
maliter potentiam intellectiuam obiecto
intelligibili, omnis enim cognitio fit per
assimilationem: sed implicat, quod diui-
na essentia sit formalis similitudo creatu-
ræ ad Deum, ergo non potest esse species
intelligibilis. C

¶ Quartum argumentum. De ratione
speciei intelligibilis est, quod constituat
vnum cum intellectu in esse intelligibili.
Vnde species & intellectus se habent, vt
materia & forma, vt dicit Caietan. in hoc
articulo: sed hoc repugnat diuinæ essen-
tiæ, nam si ex illa & intellectu fit vnum, se-
queretur, quod diuina essentia esset for-
ma informans, & tribuens aliquod esse
formale creaturæ distinctum ab ipsa es-
sentia.

¶ Arg. 5. De ratione speciei intelligibi-
lis est aliqua potentialitas, ergo non potest
conuenire diuinæ essentia. Probatur ante-
cedens. Nam de ratione speciei intelligibi-
lis est constituere intellectum in actu pri-
mo, sed talis constitutio adhuc manet in
potentia ad actum secundum, ergo for-
ma constituens in actu primo intellectum
habet aliquid potentialitatis, aliàs etiam
constitueret in actu perfecto secundo. E

¶ Vltimum argumentum. De ratione
speciei intelligibilis est, vt sit forma qua,
& principium, quo mediante intelligēs ef-
ficiat actionem vitalem cognoscendi, sed
implicat, quod diuina essentia sit principium
quo mediante potentia creata operetur,
ergo &c. Probatur minor. Quia aliàs diui-
na essentia esset principium subordinatū
agenti creato principali. Probarur seque-
la. Nam omne principium formale, quo ope-

operat agēs, est aliquid subordinatū agēti, quod operat, vt principale agens, & per se subsistēs; & ita beati vterent diuina essentia quasi instrumento; & principio ad actionē vitalem, quę est ipsa visio beatifica.

¶ Caietanus nititur explicare, q̄ ad rationē speciei intelligibilis absolute loquendo non est, q̄ constituat intellectū in actu, seu in habitu, sed q̄ constituat intellectū in actu secundo, & completo: ad hoc enim ponitur species intelligibilis, vt sic, vt intelligens sit intellectum in actu completo, & sicuti forma est principium existendi materiae, ita species intelligibilis se habet, vt principium intelligendi, non quod sit ipse actus intelligendi, sed quod se habeat ad actum secundum, sicut se habet forma ad ipsum esse, quod communicat materiae, & p̄pterea quauis aliquo modo species intelligibilis actiua sit intellectiōis, tamen melior & potior proportio eius est formalis, q̄ actiua respectu intellectiōis.

¶ Hęc tamen sententia obscura videtur, nec plenē satisfaciens argumento in oppositum. Quapropter videtur nobis tota difficultas posita esse in explicando qualis sit vnio diuinę essentię cum intellectu beato in ratione speciei intelligibilis.

¶ Pro cuius explanatione sit prima conclusio. Certū est, quod diuina essentia immediate vnitur intellectui beatorum, tanquam principale agens visionis, a quo dependet visio in fieri, & in conseruari, tanquam ab agente supernaturali, & speciali auctore gratię & glorię. Hęc conclusio vniuersali ratione demonstratur ex ijs, quę dicta sunt in quaest. 8. de existentia immediata Dei in omnibus rebus immediate virtutis & suppositi, eo q̄ Deus intimē dat esse omnibus rebus.

¶ Secunda conclusio. Certum est etiam in doctrina D. Thom. q̄ species intelligibilis, quę est quādam qualitas inherens intellectui, concurret effectiue simul cum intellectu ad intellectiōem. Hęc conclusio patet ex lib. 1. contra gen. cap. 3. Vbi ait, quod huiusmodi species est in intellectu nostro, per quam sicut per propriam formam intelligit rem ipsam, & cuius virtute format in se ipso intentionem rei intellectę, quam nos dicimus verbum. Et ratio

A est. Quia quale est vnumquodque taliter operatur. Vnde oportet intellectum prius fieri in actu per formam intelligibilem quā producat imaginem expressam ipsius rei. Item probatur inductiue, quia omnis forma agentis, cui per se assimilatur effectus, concurret effectiue, vt principium effectuum ipsius effectus, siue sit forma substantialis, siue accidentalis. v.g. anima hominis est principium effectuum geniti, quia genitum per se assimilatur generanti animato anima rationali, & similiter potentia ipsa generatiua principium effectuum est, cui per se assimilatur genitum: similiter ignis mediante forma & calore efficiēter generat ignem & calidum.

¶ Tertia conclusio. Diuina essentia, quatenus vnitur intellectui, vt forma intelligibilis, & in ratione formę intelligibilis, non concurret effectiue cum intellectu ad producendam visionem beatificam, sed solus intellectus cum lumine glorię elicit visionem beatificam efficienter. Hęc conclusio quantum ad priorem partem probatur ex probatione minoris facta in ultimo argumento. Deinde probatur ex doctrina D. Thom. in hoc articulo, vbi ex parte potentię visuę ponit lumen, quo potentia reddit efficacem ad visionem, ex parte verō obiecti, vt obiectum vnatur potentię ponit diuinam essentiam in ratione speciei intelligibilis vniri, sed hoc non est efficere, ergo non ponitur ad efficiendum. Confirmatur. Nam si diuina essentia in quantum species intelligibilis vt sic, concurreret effectiue ad visionem, iam se teneret ex parte potentię visuę, quatenus illa mediante, vt principio effectiuo produceret visionem. Deinde probatur secunda pars, & confirmatur prima ex D. Thom. in quodlib. 7. artic. 1. vbi docet ex proposito, quod in alijs intellectiōibus non solum lumen effectiue concurret, sed etiam species obiecti, quę est virtus effectiua ad cognitionem eiusdē obiecti. Sed in visione beata non ponit D. Thom. aliam virtutem effectiuam cum intellectu, nisi lumen glorię. Et ratio huius differentię assignatur a D. Tho. quia diuina essentia, quę est obiectum illius visionis totaliter est lux intelligibilis. Vnde lumen glorię ab ipsa diuina essentia in intellectum descendens, facit hoc respectu di-

uina essentia in intellectu, quod facit respectu aliorum intelligibilium, quæ non sunt lux tantum, ipsa species rei intellectæ simul & lumen. idem docet ad secundum & quartum ibidem.

¶ Quarta conclusio. Nihilominus dicendum est, ipsam diuinam essentiam vni in intellectui beato propriè in ratione speciei intelligibilis, ita vt visio pendeat à diuina essentia non solum in ratione obiecti terminatiui, sed etiam tanquàm ab specie intelligibili, cuius officium proprium est vnire obiectum cum potentia. Hæc conclusio planè colligitur ex doctrina D. Th. in solutione ad tertium, & vbicunque de hac re sermonem facit, vt in 4. senten. dist. 49. q. 2. ar. 1. & de veritate q. 8. ar. 1. & lib. 3. contra gen. c. 5. r. vbi ait, quod diuina essentia est quod videtur, & quo videtur. Ex quo loco aliqui colligunt, quod diuina essentia concurrat effectiue in ratione speciei intelligibilis. Sed tamen sensus D. Th. est, quod diuina essentia est, quo videt tanquam forma intelligibili vnita intellectui. Et probatur præterea conclusio, quia intellectus beati sine specie intelligibili non potest videre Deum, sed nulla species creata illam dependentiam intellectus potest terminare, ergo necesse est, qd diuina essentia vnatur intellectui in ratione speciei intelligibilis. Maior probatur: nam prius oportet vni potentiam intellectuam cū obiecto, qd producat visionem circa illud, sed hæc vnio fieri non potest, nisi diuina essentia vnatur in rōne formæ intelligibilis, ergo. Confirmatur: nā omnis alia vnio cū intellectu, aut est causæ efficientis & cōseruātis intellectū cū lumine gloriæ, aut est obiecti terminatiui visionis, ergo necesse est ponere aliam vnionē in ratione formæ intelligibilis. Confirmatur secundò. Nam diuina essentia est veritas intelligibilis continens eminenter quidquid perfectionis est in specie creata, ergo per se ipsam poterit habere rationem propriam speciei intelligibilis, quia hoc nullam imperfectionem includit sicuti diuina essentia includit rationē propriam sapientiæ, quamuis sapiētia in nobis sit qualitas quædam inherens.

¶ Sed dicit aliquis, qd includit imperfectionem intrinsecè habere rationem speciei intelligibilis, vt probatum est. Vlti-

mo argumēto pro parte negatiua. s. qd diuina essentia esset principium efficiens & elicitium subordinatum intellectui creaturæ.

¶ Ad hoc tamen dico, qd de ratione propria speciei intelligibilis, vt sic non est, qd sit principium efficiens cognitionis, sed solum quod vniat obiectum cum potentia in esse cognoscibili. Et ratio est. Quia quod species intelligibilis sit actiua cognitionis, potius hoc se tenet ex parte potentie, cuius est dicere cognitionem, at verò de ratione speciei intelligibilis, vt sic solū est illud, quod se tenet ex parte obiecti, ergo non est de ratione propria eius, quod efficiat.

¶ Sed obserua maximè, quod in cognitione rerum naturalium est particularis ratio, quare species intelligibilis concurrat effectiue, tanquam forma, & virtus inherens intellectui, quia scilicet intellectus, quamuis habeat vim & efficaciam ad eliciendam cognitionem informatum lumine inferiori, non tamē habet virtutem sufficēter determinatam ad talem speciem cognitionis eliciendam, sed hæc determinatio fit accedente specie intelligibili, quæ constituit intellectum in actu primo, vt sit efficax talis cognitionis circa tale obiectū, & hoc prouenit ex imperfectione potentie & luminis, at vero lūmē gloriæ sufficētissimè determinat intellectum beati, vt sit efficax non solum visionis, sed talis visionis, dummodo obiectum vnatur sibi, quæ vnio non est actio intellectus, aut obiecti. Vnde nec species intelligibilis, quæ per se primò hanc vnionem formaliter facit, concurrat efficienter ad visionem: imo verò aliqui ex modernis opinantur, qd nec species intelligibiles nostræ concurrunt efficienter ad cognitionem, sed solum formaliter quantū ad specificationem actus. Sed tñ isti fallūtur, vt diximus in secūda cōclusionē. Possumus etiam adhibere exemplū ad explicandam tertiam & quartam cōclusionem. Est enim communis sententia qd angelus non indiget alia specie intelligibili ad cognitionem sui, quam ipsamet essentia propria, quæ vnatur intellectui angelico, non solum in esse naturali, vt subiectū cum proprio accidente, sed etiam vni in esse intelligibili. Hoc supposito certum est,

est, quòd essentia angeli effectiue concurrat ad visionem, quatenus est forma totalis agentis principalis, à qua dimanat ipse intellectus, & habet esse in existentia. & in hoc subordinatur intellectus essentia, tanquam potiori principio operandi. Caterum in ratione speciei intelligibilis non potest essentia angeli effectiue concurrere, nisi velimus ponere duplicem efficietiam in essentia angeli, vnam principalem, & alteram subordinatam intellectui, tanquam procedentem ab specie intelligibili elicitue virtute intellectus, cui vnitur, sicut species, quæ est accidens concurrat ad intellectionem, quod non solum est superfluum, sed etiam absurdum tribuere essentia angelicæ hanc subordinationem in efficiendo. Ita nos dicimus, quòd diuina essentia concurrat ad visionem beatificā, vt agens principale visionis, quatenus est autor gratiæ & gloriæ. Vnde alter ille cōcurfus effectiuus superfluous est, nec decens diuinam essentiam, cum sufficiat, quòd in ratione speciei intelligibilis vnatur intellectui per se ipsam faciēs obiectum præsens, in quo officio non inuenitur ratio efficiendi, sed solum terminandi dependentiam in intellectus & luminis à præsentia obiecti, & hoc maxime decet diuinam essentia, quæ secundum se propriè est forma subsistens, & intelligibilis, continens eminenter omnem perfectionem formarum intelligibilium in quantum huiusmodi, sicuti continet omnem rationem essendi. Est aliud exemplum ad explicandam hanc veritatē. Certum est enim quòd humanitas in Christo vnita est ad personalitatem verbi, ita vt non solum verbum sua personalitate terminet dependentiam humanitatis, quod est de fide, sed etiam propria existentia terminet dependentiam humanæ naturæ in hoc quod est existere, sic vt per nullā aliā existentiam creatam existat anima, & humanitas Christi, quod habet communis & tutior opinio Theologorum, quidquid dicat Scotus. Quemadmodum ergo Deus per se ipsum potest supplere rationem existendi nature creatæ, eo quòd Deus est primum esse subsistens per essentiam suā, ita cum sit primum intelligibile per essentia suam potest supplere per se ipsum rationē formæ intelligibilis absque aliqua iniuria di-

uine maiestatis per quendam vniōē ineffabilem cum intellectu illustrato lumine gloriæ in ratione speciei intelligibilis, absque eo quod recipiatur in intellectu tanquam in subiecto eo modo imperfecto, sicut nostra existentia recipitur in nostra essentia.

¶ Ad argumenta in contrarium respondetur.

¶ Ad primum negatur maior per se loquendo de specie intelligibili, vt sic, sicut non est de ratione sapientiæ, quòd sit qualitas, quamuis hoc cōueniat sapientiæ creatæ; pertinet autem ad speciem intelligibilem, vt sic per se primò, quod vnatur obiectum cum potentia.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quòd probat tertiam cōclusionem: vnde concedo maiorem & minorem, & nego consequentiam: nam vnatur diuinam essentiam intellectui, vt formam intelligibilem, non est esse principium, quo intellectus efficiat elicitue visionem, sed est esse formam intelligibilem, quæ vnita intellectui intellectus cū lumine eliciat visionē.

¶ Ad tertium argumentum concedo maiore, si loquamur de specie intelligibili creatā, & sic concedo minorem, & nego consequentiam: nam de ratione formæ intelligibilis, absolute loquendo non est, quod sit formalis similitudo existens, & recepta in intellectu: sed sufficit quod sit forma intelligibilis intimè assisens, & faciēs præfens obiectum.

¶ Ad quartum respondetur, quod omnes illæ perfectiones inueniuntur in specie intelligibili creatā, non tñ per se primò cōueniunt speciei intelligibili, vt sic.

¶ Ad quintum argumentum negatur antecedēs. Ad probationem respondetur, quod si constituere accipiatur, vt dicit imperfectiōe causæ materialis, vel formalis inherētis, non cōpetit per se primò speciei intelligibili constituere intellectū in actu primò, quamuis competat speciei intelligibili creatæ: si autem constituere in actu primò intelligatur, & accipiatur pro hoc, quòd est supplere vicem constituentis quantum ad vniōem obiecti cum potentia, sic diuina essentia in ratione speciei intelligibilis constituit intellectum in actu primò, quatenus vnatur obiectum cum potentia.

¶ Ad

¶ Ad ultimum negatur maior per se primo loquendo de specie intelligibili, unde non opus est, quod diuinæ essentia conveniat talis efficientia in ratione principij subordinati, quo creatura operatur.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum essentia diuina possit videri oculis corporalibus?

Conclusio est negativa. Ratio est. Actus proportionatur ei, cuius est actus: Sed potentia visiva est forma corporalis organi, ergo actio eius non potest extendi ad incorporea.

Hic articulus clarus est. Vide Diuum Augustinum in epist. 111. & 112. & nota, quod D. Thom. poterat specialem rationem assignare ex parte obiecti visus corporalis, sub quo diuina essentia nullo modo continetur. Sed voluit assignare vniuersaliorem rationem, qua ostenderet nullum sensum eleuari posse ad videndum Deum.

¶ Sed contra rationem D. Thom. arguitur primo. Anima rationalis est actus corporis, & tamen eleuari potest ad visionem Dei, ergo actio non debet ita proportionari cum eo, cuius est actus, quod si illud fuerit actus corporis, & actio sit circa corpus.

¶ Secundum arg. Ignis inferni agit realiter in Dæmones extorquendo illos qui sunt incorporei: ergo saltem virtute Dei potest eleuari visus corporalis ad videndam diuinam essentiam.

¶ Ad primum respondetur, quod anima ita est actus corporis, quod habet esse independentem à corpore sicut & operationes: sed D. Thom. loquitur de actu corporis, qui ex natura sua pendet à corpore. Unde consequenter in operatione, quæ non potest extendi ad incorporea, sicut nec subiectum cuius est potentia.

¶ Ad secundum respondetur, quod ignis inferni instrumentaliter potest eleuari ad actionem transeuntem in spiritum virtute principalis agentis, qui est Deus: at verò in actionibus immanentibus, & vitalibus proximum agens, in quo debet esse potentia operandi, est agens principale, qui operatur in quantum est in actu per propriam formam. Hoc enim intrinsecè includitur

A in definitione actionis vitalis. Unde nullo modo potest anima eleuari ad actionem vitalem videndi Deum oculis corporalibus, quoniam hoc excedit proportionem suæ potentia, non autem est eadem ratio de actionibus transeuntibus, ubi potest assumi aliqua substantia per modum instrumenti, & eleuari ultra propriam virtutem, & potentiam ad effectum principalis agentis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum aliquis intellectus per sua naturalia diuinam essentiam videre possit?

Prima conclusio est negativa. ¶ Secunda conclusio. Cognoscere ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui diuino.

Nota circa primam conclusionem esse certam secundum fidem catholicam. Fuit enim olim anno domini 1314. circa tempora Ioan. 22. error Begardorum, & Beguinarum asserentium omnem intellectualem naturam in se ipsa naturaliter esse beatam, & non Dei gratia. Iste error damnatur in Concilio Vienenfi, & habetur in clementina, ad nostrum, de hæreticis. Et probatur ex illo ad Roman. 6. gratia Dei vita æterna. & Ioann. 14. promittitur Dei manifestatio, tanquam præmium diligentis Deum: constat autem, quod diligere Deum non possumus ex viribus naturæ ad promerendum Deum, ergo non possumus videre Deum per naturam. Confirmatur. Fides necessaria ad vitam æternam non est ex viribus nature, sed ex gratia: ergo nec ipsa visio erit ex viribus naturæ. Vide D. Thom. in 3. contra gen. c. 52. Capreolum in 4. d. 49. q. 4. ubi optimè explicat rationem articuli. Sed Caietanus explicat eandem, & respondet ad argumenta Scoti.

Dubitatur an ratio D. Thom. sit sufficiens?

¶ Arguitur contra eam. Nam ex illo fundamento, quod cognitum est in cognoscere secundum naturam cognoscentis, non sequitur æqualitas, quam intendit D. Tho. scilicet, quod cognoscentis natura debet æquali cum

ricum obiecto: sed solum potest colligi, quod cognitio est perfectio proportionata cognoscenti. Confirmatur: nam ex proportionem inter obiectum & potentiam magis sequitur dissimilitudo & inæqualitas, sicut inter motuum & mobile, inter materiam & formam, talis enim est proportio inter potentiam & obiectum.

¶ Secundum argumentum est: Nam si ratio D. Thom. aliquid valeret, sequeretur, quod angelus inferior non videret superiorem, quia modus essendi superioris excedit modum essendi inferioris angeli.

¶ Tertio arguitur. Nam ex illa sequeretur contra conclusionem articuli primi, quod intellectus creatus etiam illustratus lumine glorie non possit videre Deum. Probatur sequela, quia modus essendi Dei excedit omnem modum essendi intellectus creati quantumlibet illustrati lumine glorie.

¶ Quartum argumentum. Nam ex eadem ratione sequeretur, quod nunquam beati videret Deum sicuti est. Sequela probatur. Quia modus essendi Dei excedit omnem rationem adequatam obiecti intellectus creati.

¶ Hac argumenta facit Scotus in 1. d. 3. q. 3. & in quolibet. 14. ar. 2. & in 4. d. 49. q. 11.

¶ Sed pro solutione notandum est, quod conclusio D. Thom. expresse loquitur de cognitione evidenti, qua cognoscitur res sicuti est. Ceterum de cognitione confusa & obscura non opus est ad hoc quod res cognoscatur, quod sit tanta proportio inter modum essendi cognoscentis & rei cognitæ.

¶ Secundò notandum est, quod radix & initium cognitionis provenit ex eo aliqua natura est non solum id quod est, sed etiam alia à se. Sed quia esse alia à se non contingit tantum vtro modo, hinc est, quod diversi ordines cognoscentium oriuntur ex diversis modis essendi alia à se. Rursus diversi modi essendi alia à se, consurgunt ex diversis modis ipsarum naturarum: & propterea secundum ordinem ipsarum naturarum cognoscentium, necesse est ponere diversos modos, quibus cognoscens est cognitus. Unde de primo ad ultimum sequitur, quod esse cognitum modificatur secundum naturam cognoscentis, & non è con-

trario. Hinc etiam oportet, quod naturalis mensura cognitionis sit ipsa cognoscentis natura, & iste est discursus D. Thom. dum ex multiplici modo essendi rei colligit, quod cognitio Dei sicuti est non potest esse connaturalis alicui creaturæ.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod quamvis ex illo fundamento non sequatur æqualitas cognoscentis, & cognitum esse naturæ specificæ, colligitur tamen, quod cognoscens connaturaliter rem sicuti est, non potest esse inferioris naturæ, quam cognitum quantum ad modum essendi, qui est radix modi cognoscendi. v. g. anima rationalis quando habet modum essendi unita corpori, ut forma, non potest cognoscere angelum sicuti est quia cognitio anime non est sine conversione ad phantasma corporale, quatenus ipsa est actus corporis, & ita naturaliter non potest evidenter cognoscere, nisi quidditatem in materia.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod Divus Thomas, non infert æqualitatem inter cognitum, & naturam cognoscitiam secundum se & specificè, sed solum quantum ad modum essendi genericum, secundum quem distinguuntur gradus essendi, & per consequens gradus cognoscendi.

¶ Ad secundum negatur sequela. Quia angelus inferior habet eundem modum essendi, sicuti superior, quamvis superior in sua specifica differentia sit excellentior, sed tamen modi essendi, qui distinguunt modos cognoscendi, naturaliter non distinguuntur per specificas differentias rerum, sed per gradus genericos secundum quod esse recipitur in materia, aut est sine materia receptum, tamen in essentia ibidem limitatum, aut omnino subsistens. Et rursus ille primus modus essendi distinguitur à Divino Thom. in duos modos. Unus est quando ita recipitur ipsum esse in essentia materiali, quod illa essentia, vel forma non potest habere esse, nisi in materia, & iste infimus gradus omnium rerum corporalium est præter hominem. Alter modus proprius est anime rationalis, que tenet quoddam medium inter superiora & inferiora. Sic enim est actus corporis, quo potest existere naturaliter sine corpore, & hinc

prouenit duplex modus cognoscendi ip-
sius, quorū alter ita alligatur rebus corpo-
ralibus, vt solum se extendat ad indiui-
dua, qualis est cognitio omnis sensiti-
ua, sed secundum alium modum cogno-
scendi connaturaliter est homini cogno-
scere ea, quæ non habent esse, nisi in ma-
teria indiuiduali, non tamen per se alliga-
tur, vt cognoscat illa secundum quod sunt
in materia, sed etiam secundum quod ab-
strahuntur per considerationem intelle-
ctus à materia indiuiduali, & ita cogno-
scuntur in vniuersali quidditates rerum
materialium, quod excedit facultatem
sensus; intellectus verò angelicus per
se primò cognoscit quidditatem ipsius an-
geli, & virtute illius alias quidditates, quæ
habent eundem modum essendi: hoc
tamen non obstat, quo minus angelus na-
turaliter & euidenter cognoscat quiddi-
tates materiales, quia id quod est excel-
lentius potest attingere ad id, quod est in-
ferius sua actione; id autem quod inferius
est non potest naturaliter eleuari supra na-
turam suam.

¶ Ad tertium negatur sequela; nam ra-
tio & conclusio D. Th. intelligitur de co-
gnitione naturali.

¶ Cæterum id, quod naturaliter cog-
noscitur cognitione confusa & obscura
poterit cognosci supernaturaliter distin-
cta cognitione, eò quod cadit sub ratione
obiecti intellectus saltem in communi, &
in confuso. Verbi gratia, oculus noctuæ
potest confortari & eleuari à Deo supra
naturam ipsius ad videndum distinctè lu-
cem Solis, non autem potest eleuari ad
cognoscendum sonum, eò quod so-
nus nullo modo cadit sub obiecto visus:
ita similiter intellectus humanus, quam-
uis habeat pro obiecto proportionato
quidditatem rei materialis, tamen ob-
iectum adæquatum illius est ens in tota
sua communitate, quod etiam includit
quamuis in confuso illud ens, quod est
omnino per se subsistens ipsum esse. Qua-
propter virtute supernaturali ab eodem
ente primo deriuata eleuabitur intelle-
ctus, vt videat ipsum esse subsistens, quod
est lux pura & infinita. Haftenus de hoc
articu. 4.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum intellectus creatus
ad videndum Dei essen-
tiam aliquo creato lumi-
ne indigeat?

Prima conclusio est affirmatiua.
Ratio est. Quia omne quod ele-
uatur ad aliquid, quod excedit suam
naturam, oportet, quod disponatur
aliqua dispositione, quæ sit supra suam
naturam, sed cum aliquis intellectus
creatus videt Deum, eleuatur ad tan-
tam sublimitatem, quod ipsa diuina
essentia sit forma intelligibilis intelle-
ctus, ergo oportet, quod disponatur ali-
qua dispositione supra naturam, quæ
quidem est augmentum virtutis intel-
ligendi, & hoc augmentum virtutis
vocalamus illuminationem. Et ratio po-
test esse ex conclusione articuli præce-
dentis. Intellectus non potest per sua
naturalia videre Deum, ergo indi-
get aliqua dispositione supra naturam
suam.

¶ Sed notandum est, quod quia hæc
ratio poterat dissolui, si quis diceret,
quod intellectus eleuatur solo concur-
su Dei, sicut aqua eleuatur ad san-
ctificationem animæ, propterea opus
est, vt vtamur ratione præcedenti si-
mul cum ista.

¶ Secunda conclusio ad primum.
Tale lumen creatum non est necessa-
rium ad hoc, quod diuina essentia fiat
intel-

intelligibilis, sed ad hoc quòd intelligens fiat potens ad intelligendum, sicut potentia fit potentior per habitum.

¶ Tertia conclusio ad secundum. *Istud lumen non requiritur ad videndum Dei essentiam ut similitudo, in qua Deus videatur, sed quasi perfectio confortans intellectum ad videndum Deum.*

D Vbitatur primò circa primam conclusionem, an sit certa secundum fidem?

¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua. Nam in dicta Clementina ad nostrum, condemnatur error dicentium, quod anima non indiget lumine gloriæ ad videndum Deum, & ipso beatè fruendum, ergo.

¶ Secundum argumentum est. Secundum fidem certum est, quòd visio beata est quedam actio intellectus, quam per vires naturæ exercere non potest, ergo necessaria est aliqua virtus superaddita, ut intellectus dicatur propriè videre Deum. Consequentia videtur manifesta lumine naturali. Quia de intrinseca ratione actionis vitalis est, quòd procedat à principio intrinseco, & proportionato, per quod agens sit in actu ad agendum, non solum ut instrumentum, sed ut agens principale: at verò nisi ponamus in intellectu aliquam qualitatem supernaturalem non potest beatus esse in actu proportionato, ut habeat talem actionem videndi, sicut agens principale, ergo error est in fide saltem secundariò negare talem qualitatem superadditam, quia statim sequitur, quòd ipsi beati non videant Deum actione propria.

¶ Circa istam difficultatem varij sunt modi dicendi. Etenim Caietanus hic, & Ferrarien. in tertio contra gentes, capitulo quinquagesimo tertio, & Capreolus in quarto sententiarum, distinctione quadragesima nona, quæstione quarta, conclusione secunda, censent conclusio-

A nem D. Thomæ esse certam post Concilium Vienne, secundum fidem catholicam, ubi dicitur in damnatione quinti erroris Begardorum. Qui dixerit non indigere hominem lumine gloriæ eleuante intellectum ad videndum Deum, error est. Aureolus tamen apud Capreolum ubi supra, inquit, concilium illic aliud determinare, quàm Diuus Thomas doceat: ipse enim ait, requiri lumen habituale, concilium verò solum ait requiri lumen eleuans, siue sit habituale, siue actuale, ut est ipsa visio.

¶ Sed hæc solutio pugnat cum concilio asserente requiri lumen eleuans ad ipsam visionem, ergo ipsa visio non sufficienter ponitur esse lumen, de quo loquitur concilium.

¶ Propterea Magister Soto in quarto distinctione quadragesima nona, quæstione secunda, articulo quarto, ait aliter esse intelligendum concilium, ut sit sensus, requiri lumen, quod sit vel habitus disponens intellectum, vel auxilium speciale eleuans potentiam ad videndum. Itaque conclusio Diui Thomæ, quæ loquitur de lumine habituali, vel qualitate quadam inhærente intellectui non est certa secundum fidem, quamuis sit valde consona cum modo loquendi sacræ scripturæ, & conciliorum. Hæc sententia Magistri Soto, communiter à modernis acceptatur.

¶ Pro explicatione huius difficultatis suppose duo, de quibus solet fieri disputatio in prima secundæ, quæstione tertia, articulo secundo.

E ¶ Alterum est, quòd beatitudo nostra supernaturalis consistit essentialiter in operatione animæ, siue illa sit intellectus principaliter, ut placet Diuo Thomæ, siue voluntatis, ut vult Scotus, siue vtriusque potentiæ, ut alij Doctores sentiunt. Hoc assertum est contra Henricum Gandauen. in quodlibet. tertio, quæstione duodecima. Vbi ait, quòd fides catholica constituit beatitudinem non in operatione animæ, sed in ipsa animæ essentia. & consistit hæc beatitudo in quodam illapsu interno Dei in animam. Sed hæc sententia non solum falsa & periculosa, & teme-

raria est, sed fortassis erronea, quia in sacra scriptura beatitudo, quæ ut præmium nostrum promittitur, appellatur, & est quædam operatio, ut Matthæi quinto capite. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, & primæ Ioannis tertio, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Et primæ Corin. 13. cum venerit, quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Et explicans Apostolus quid sit hoc perfectum, inquit, nunc cognosco ex parte tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum. Et certe sancti Doctores de nostra beatitudine sermonem facientes semper meminerunt nostræ operationis, scilicet visionis, aut fruitionis, & ita vniuersi Scholastici in quarto, distinctione quadragesima nona sentiunt.

¶ Alterum supponendum est, quod visio beata est quædam vitalis, & elicit a potentijs animæ actio ipsius beati. Hoc est contra quorundam sententiam asserentium, quod illa visio solum efficitur a Deo in intellectu beati merè passiuè se habente: ita tenet Marsilius in tertio sententiarum, questione decima, & Ocham in primo, distinctione prima, questione tertia, & Palud. in quarto, distinctione quadragesima nona, questione prima, articulo secundo. Scotus etiam in quarto, distinctione quadragesima nona, questione secunda, non est longe ab hac sententia. Item Burid. in libro decimo Ethicorum, questione quinta reputat illam valde probabilem.

¶ Nihilominus hæc sententia nobis falsa & periculosa videtur. Probat. Quia secundum fidem catholicam beatus videt Deum sicuti est, sed videre iuxta veram philosophiam est actio vitalis, ergo beatus efficit illam actionem immanentem. Confirmatur. Quia alias improprie diceretur videre Deum beatus, quemadmodum improprie diceretur homo currere, qui non propria virtute velociter moueret pedes suos, sed ab aliquo agente extrinseco excitaretur & moueretur. Item in Clementina citata ponitur lumen ad eleuandum intellectum, ut videat Deum, ergo ponitur ut virtus intellectus ad actionem

videndi. Item sequeretur, quod actus fruitionis esset a solo Deo effectiuè. Patet sequela. Quia eadem est ratio, consequens autem est falsum, quia charitas viæ, quæ est habitus ad illam fruitionem eliciendam, eadem est in via, & in patria: sed in via effectiuè concurrunt ad dilectionem Dei, & desiderium, ergo in patria effectiuè concurrunt ad dilectionem & fruitionem. Et denique isti Doctores non ponunt beatitudinem nostram in operatione nostra, aut certe necesse est, quod negent visionem esse beatitudinem, aut partem beatitudinis. Et denique isti Doctores videntur excusari ab errore contra fidem ex ignorantia philosophiæ.

¶ His suppositis sit prima conclusio. Salua fide catholica negari potest lumen fidei esse habitum infusum, & superadditum potentiæ. Hæc probatur. Quia sufficienter, ut ait Magister Soto, vbi supra explicatur concilium, & sacra scriptura de illuminatione actuali, quæ sit speciale auxilium Dei per seipsum confortantis intellectum ad illam actionem videndi. Item quia multi viri docti: ita opinantur & docent nostris temporibus, non esse necessarium, secundum fidem catholicam ponere lumen illud per modum habitus, imo verò neque sententia Scoti vbi supra, & Durand. questione secunda negantium conclusionem Diui Thomæ notatur aliqua censura graui. Denique mens Concilij Viennensis fuit condemnare errorem Begardorum asserentium per solas vires naturæ posse videri Deum, ergo qui ponit auxilium supernaturale Dei, & dicit hoc auxilium esse lumen, de quo loquitur concilium, nihil asserit contra fidem.

¶ Secunda conclusio. Nihilominus iudicio nostro vix potest intelligi definitio concilij, nisi præter auxilium & concursus specialem Dei ponatur aliqua qualitas, tanquam forma & principium videndi. Hæc conclusio in explicatione sequentium dubiorum probabitur. Sed nunc probatur secundo argumento facto pro parte affirmatiua. Confirmatur. Quia videns Deum sicuti est, habet se ut causa, & non ut instrumentum videndi, ergo

ergo non sufficit concursus Dei supremi agentis, sed etiam aliqua forma in causa secunda requiritur ut effectus sit proportionatus cum causa ipsa secunda, ergo lumen, quod asserit concilium esse necessarium ad eleuandum intellectum, non solum est auxilium Dei, & concursus actualis, sed etiam aliquid per modum formæ receptum in intellectu, alioquin actio videndi Deum sicuti est non tribueretur ipsi beato, nisi fortè ut instrumento, & tunc actio illa videndi denominaret Deum, ut principale agens, & Deus videret seipsum per beatum, tanquam per instrumentum, quod absurdum est. Et per hoc patet ad argumenta.

Dubitat secundò, an meritò & rationabiliter ponatur lumen gloriæ per modum cuiusdam habitus infusi in intellectu beati?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua argum. Ocham, vbi supra. Si lumen gloriæ est necessarium, maximè ut intellectus producat visionem, sed hoc non, ergo. Probatur minor. Quia visio à solo Deo producit effectiue, ergo non ab intellectu. Probatur antecedens. Quia visio est præmium nostrum, ergo à solo Deo prouenit effectiue. Patet consequentia. Quia meritum solum prouenit effectiue ab ipso merente, ergo præmium est à præmiante præcise, ut à causa efficiente.

¶ Confirmatur. Quia aliàs creatura se beatificaret effectiue, neq; visio esset omnino supernaturalis, siquidem produceretur à potentia naturali.

¶ Secundò arguitur argumento Scoti: quia si ponatur lumen gloriæ, sequeretur angelum posse videre Deum per propriam ipsiusmet angeli essentiam. Probatur sequela. Quia essentia, quæ est substantia spiritualis multò perfectior est, quàm lumen gloriæ, quod est accidens, ergo si per lumen gloriæ beati vident Deum, multò clariùs videbit angelus per propriam essentiam, quæ clariùs representat Deum.

¶ Arguitur tertio. Quia posito lu-

Amine gloriæ in intellectu sequitur, quòd visio Dei sit naturalis alicui creaturæ. Probatur sequela. Quia iam per lumen gloriæ creatum redditur intellectus proportionatus ad huiusmodi actionem, ergo visio est ipsi naturalis, quemadmodum si cæcus illuminetur supernaturaliter, tñ visio est ei naturalis.

B¶ Arguitur quartò. Quod magis ponendum erat non ponitur, ergo quod minus erat ponendum non debet poni. Declaratur maxima. Quia magis ponenda erat species intelligibilis diuinitatis, & non ponitur: siquidem species perficit intellectum in actu primo, lumen verò in actu secundo, ergo magis ponenda erat species intelligibilis, quàm lumen, ergo qui non ponit speciem intelligibilem non debet ponere lumen.

C¶ Arguitur quintò ex Durando, vbi supra. Quia hoc lumen, quod ponitur à Diuo Thom. ad confortandam potentiam, vel confortat potentiam intendendo vim ipsius potentie, sicut calor aquæ intenditur à calore ignis, vel confortat ut agens partiale, sicut duo portantes lapidem adinuicem se iuuant, vel sicut duæ lucernæ intendunt lumen diaphani: sed non fit confortatio prior modo, quia intellectus non est qualitas intensibilis, aut remissibilis: & quamuis esset intensibilis non poterat intendi à lumine superioris ordinis; id enim quod intenditur ab aliquo formaliter, eiusdem speciei est cum illo.

D¶ Sed neque etiam fieri potest secundo modo. Quia intellectus haberet in se virtutem similem ad efficiendum actum supernaturalem virtuti alteri agentis partialis & supernaturalis, & sic intellectus & lumen sunt eiusdem ordinis siquidem mutuo se iuuant.

E¶ Arguitur sextò. Potentia per se ipsam tendit in suum obiectum sibi præsens, ut visus statim videt præsentem colorem, sed Deus est obiectum intellectus nostri, siquidem continetur sub ente quod est obiectum adæquatum, ergo intellectus per se ipsum absque lumine supernaturali poterit videre Deum præsentem.

¶ Septimò. Tale lumen ponitur à Diuo Tho. vt intellectus sit proportionatus ad vnionem illam diuinæ essentia in ratione speciei intelligibilis, sed adhuc posito lumine manet improportionatus intellectus ad vnionem talis formæ infinitæ, siquidē manet finitus, ergo frustrā ponitur.

¶ Vltimò. Quia visio ipsa est supernaturalis ad quam lumen ponitur, sed rursus lumen ipsum est etiā supernaturale, ergo ad illud recipiendum oportet ponere aliquam dispositionem supernaturalem, & ita erit processus in infinitum, ergo.

¶ Pro decisione huius difficultatis sit vnica conclusio. Valde rationabiliter ponitur lumen gloriæ infusum per modum habitus tanquā legitima dispositio potentia ad videndum Deum sicuti est. Probat-ur primò, quia de diuinis philosophandū nobis est proportionabiliter ad ea quæ naturaliter sunt cognita, sed ita natura comparatum est, quod omne agens naturale habeat formale principium & proportionatum ad exercendam suam actionem, ergo supernaturaliter agens necesse est, vt habeat proportionatum & formale principium & supernaturale ad exercendam actionem supernaturalem. Minor hæc inductiue probari potest absq; vlla exceptione si loquamur de agentibus non instrumentaliter sed concurrentibus vt causis principalibus. Consequentia verò valde rationabilis est vt patet ex maiori.

¶ Item probatur argumento secundo facto pro parte affirmatiua in primo dubio.

¶ Præterea mirum est, quod ad actionem credendi ex fide catholica ponatur habitus fidei infusus ad faciendam proportionem cum tali actu, & quod ad videndum Deum sicuti est intellectus careat habitu, & nihilominus actio sit proportionata cum potentia.

¶ Vide de hac conclusione D. Tho. 3. cont. gent. c. 53. vbi multis rationibus probat illam. Et. cap. 54. dissoluit contrarias obiectiones.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum negatur min. Ad probationem negatur aūs, & rursus ad probationem antecedentis negatur cōsequētia

A non enim pertinet intrinsecè ad rationem præmij quod sit effectiue à præmiante, vel etiam præcisse ab illo, nam & pecuniæ apud homines solent esse præmium mercenarij & non sunt effectiue à præmiante. Et similiter posset esse præmium apud homines quod aliquis fruatur pro labore fructibus arboris: & tamen neq; fructus neq; fruitio est effectiue à præmiante, ergo ad hoc quod Deus dicatur præmians non requiritur quod ipse solus efficiat visionem, quæ est beatitudo: sed sufficit, quod ipse sit autor luminis gloriæ, & cōcurrat mecū effectiue, vt ego efficiam visionem. Imo uero etiam in hac vita meritum non præcisse est à merente effectiue: sed etiam à Deo qui nostra vult esse merita quæ sua sunt dona.

C ¶ Ad confirmationem respondetur, quod creatura non se beatificat, quamuis effectiue concurrat ad visionem, quæ est beatitudo. Et ratio est, quia principium illius actionis est lumen quod à solo Deo efficienter producit: beatificare autem se importat conferre sibi necessaria ad beatitudinem. Nihilominus negari non potest quod aliquo modo creatura se beatificet: vel quia meretur beatitudinem, vel quia etiam efficienter concurrat ad ipsam visionem.

¶ Caterum quod ibidem infertur (quod visio beata non esset purè supernaturalis) si hoc intelligatur quod ex omni parte habeat principium supernaturale, concedo consequentiam: etenim potentia naturalis concurrat effectiue & est subiectum illius actionis. Dicitur autem simpliciter supernaturalis actio, quæ est obiecti supernaturalis, & sub ratione formali supernaturali.

E ¶ Ad secundum negatur sequela. Quia quamuis essentia angeli sit substantia spiritalis, & lumen gloriæ sit accidēs; tamen lumen gloriæ est altioris ordinis: vnde pertingere potest ad actionem superioris ordinis, ad quam nō potest essentia angeli.

¶ Ad tertium conceditur quod visio beata est connaturalis intellectui illustrato lumine gloriæ, hoc autem non est esse naturale in simpliciter, sed est esse superioris naturæ.

¶ Ad quartum respondetur, quod quā

uis magis ponenda esset species quam lumen, non tamen species creata. Caterum quia species se tenet ex parte obiecti potest Deus per se ipsum supplere vicem speciei intelligibilis: non tamen potest per se ipsum supplere vicem luminis: quia lumen setenet ex parte potentie tanquam ipsius principium subordinatum operanti sicut & ipsamet potentia, ex parte cuius setenet lumen.

¶ Ad quintum respondetur, quod ad neutrum illorum ponitur lumen, sed ponitur ut forma superaddita potentie, & ut ratio producendi visionem, sicut ponitur calor in aqua, tanquam necessarius, ut aqua calefaciat.

¶ Ad sextum respōd. quod non sufficit præsentia obiecti, ut potentia operetur circa illud, si potentia non habeat principium proportionatum cum actione circa tale obiectum.

¶ Secundò respondetur, quod Deus non est præsens in ratione obiecti, aut speciei intelligibilis, nisi habenti lumen gloriæ.

¶ Ad septimum negatur minor: quia quamvis intellectus cum lumine gloriæ maneat adhuc finitus, tamen manet proportionatus, quia per lumen illud efficitur ordinis diuini & conaturalis Deo: unde poterit producere actionem finitam circa obiectum infinitum. Et hæc est proportio potentie cum actione propria & eum obiecto quatenus est finite visibile ab intellectu creato.

¶ Ad vltimum respondetur, quod ad formam vltimam in vnoquoque ordine requiritur dispositio, sed ad dispositionem non requiritur dispositio. Vltimūverò & quasi formale ad quod ordinatur intellectus beati est unio diuinæ essentie in ratione formæ intelligibilis: unde ad hanc requiritur dispositio non autem ad lumen quod est dispositio ad unionem talis formæ.

D Vbitatur tertio. Vtrum de potentia Dei absoluta fieri possit, quod intellectus creatus videat Deum sine lumine gloriæ infuso?

¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua. Quicquid potest Deus facere cum causa secunda potest facere se solo: sed mediante lumine gloriæ, tanquam principio effectiuo producit

A visionem, ergo se solo absque lumine potest facere quod intellectus videat Deum.

¶ Arguitur 2. Lumen ponitur à Deo. Th. tanquam dispositio intellectus ad unionem diuinæ essentie in ratione speciei intelligibilis, sed potest Deus qualibet alia formam vñire subiecto absque dispositione, ergo poterit vñire seipsum in ratione formæ intelligibilis absque aliqua dispositione intellectus.

B ¶ Arguitur 3. De facto aqua baptismi eleuatur à Deo, ut efficeretur concurrat ad sanctificationem animæ, absque aliqua virtute, quæ sit in aqua, tanquam forma ipsius, aut dispositio: sed solo concursu diuino attingit aqua tantum effectum, ergo poterit Deus solo suo speciali auxilio, & supernaturali eleuare intellectum ut videat Deum sicuti est.

C ¶ Arguitur quartò. Potest Deus de potentia absoluta facere, quod beatus diligat illum in patria absque habitu charitatis, ergo quod videat sine habitu luminis. Consequentia videtur bona. Quia neutra potentia est naturaliter proportionata ad talem actionem. Antecedens probatur. Quia secundum communem opinionem etiam in via potest homo sine habitu charitatis habere actum charitatis cum solo auxilio speciali, & etiam dilectione efficaci attingente finem supernaturalem, ergo multò magis in patria hoc erit possibile: quia ibi facilius est, diligere Deum clarè visum, quam hic obscurè cognitum.

D ¶ Arguitur quintò. Posset Deus facere quod intellectus noster sine habitu primorum principiorum assentiret primis principiis manentibus solis speciebus ipsarum rerum ergo poterit facere, quod intellectus creatus sine habitu luminis videat Deum unitum in ratione formæ intelligibilis.

E ¶ Arguitur sextò. Probabilissima sententia est, quod Paulus & Moyses in hac vita viderint diuinam essentiam, & tamen non habuerunt habitum luminis gloriæ, ergo Deus potest facere hoc.

¶ Arguitur vltimò, quia potentie diuinæ nihil est negandum esse possibile, nisi quod implicat contradictionem: sed in hoc nulla est contradictionis implicatio, quod intellectus creatus videat Deum adiutus supernaturali auxilio, ergo.

¶ Circa istam difficultatem sunt variae

sententiæ in 4. d. 49. Vbi aiunt Scotus & Durand. quòd etiam sine habitu, & sine auxilio speciali potest intellectus creatus videre Deum per hoc solum, quòd Deus faciat se præsentem in intellectu in ratione obiecti.

¶ Sententiam istorum explicat Magister Soto, vbi supra. Quæ tamen sententia si loquatur de facto, erronea est, & contra diffinitionem Clementinæ citatæ. Si autem loquatur de potentia Dei absoluta falsa est, quia præsentia obiecti non sufficit si sit supra vires potentia naturalis habere actionem circa illud, ergo sicut quâdo obiectum est naturale, non potest potentia sine generali concursu Dei attingere illud obiectum: ita quando obiectum est supernaturale non poterit potentia sine auxilio Dei supernaturali habere actionem circa illud.

¶ Item illa præsentia obiecti, quam isti doctores imaginantur, reuera non est præsentia obiecti in ratione obiecti, sed in ratione rei, eo modo quo Deus est præsens in omnibus rebus, ergo sicut lux solis non est præsens oculis noctuæ in ratione obiecti visibilis: multò minus erit præsens Deus intellectui creato in ratione obiecti, nisi intellectus illustretur, & confortetur lumine vel auxilio supernaturali.

¶ Altera sententia est, quòd Deus de potentia absoluta nequit facere, quod intellectus creatus videat diuinam essentiam sine aliquo lumine infuso superaddito potentia. Ita tenet Caietan. hic & Ferra. 3. con. gen. cap. 54. & Capreo. in 4. d. 49 & Soto. q. 2. articulo 4. quamuis olim oppositum senserit.

¶ Tertia sententia est media aliquorum modernorum, scilicet, quòd intellectus creatus cum solo auxilio Dei supernaturali poterit sine lumine gloriæ eleuari ad videndam diuinam essentiam, non tamē ita, quòd illa visio sit connaturalis & proportionata intellectui creato: sed tantum conuenit ei in ratione instrumenti à Deo moti.

¶ Sed tamen hæc opinio iudicio meo, non penetrat rationem actus vitalis de cuius definitione intrinsecè est, quod qui recipit ab illo denominationē, necessariò habeat in se principium formale, & proportiona-

tum cum ipso actu. Et ratio est, quia actus vitalis est, qui procedit à principio intrinsecò viuētis, & manet in illo. ¶ Confirmatur, quia si beatus tantum concurrat instrumentaliter ad illam visionem: necesse est ponere aliquem videntem, vt causam principalem, hic autem esse non potest, nisi ipse Deus, ergo Deus videt per illam visionem tãquam causâ principalem, quòd est absurdum.

¶ Nobis igitur placet secūda sententia: quare ponimus vnicam conclusionem. Impossibile est, vt creatura videat Deum, nisi habeat lumen supernaturale proportionatum cum actione videndi. Probatur, quia est de ratione causæ efficientis in vniuersum, vt agat in quantum est in actu, vt dixit Arist. in 3. Phys. sed nulla creatura sine illo lumine est in actu vt possit esse causa efficiens visionis, ergo sine illo non potest videre Deum. Hæc ratio mihi demonstratio est si loquamur de causa non instrumentali, vt reuera non est instrumentalis beatus respectu actionis illius vitalis videndi Deum. Neque valet dicere, quòd per intellectum naturalem creatura est in actu ad actionem vitalem intelligendi, sed tamen concursu Dei eleuari potest ad talem actionem vitalem videndi Deum. Non inquam, valet hæc responsio, quia ad ipsam actionem videndi etiā se habet beatus vt causâ principalis, ergo respectu illius debet habere aliquod principium formale, per quod sit in actu. Confirmatur, quia receptissimū est, quòd effectus debet ita proportionari suæ causæ, quòd non excedat virtutem illius, non autem debet proportionari instrumenti, ergo si beatus non se habet vt instrumentum videndi, necesse est, vt habeat proportionem cum illa actione, aliàs idem erit dicere, quòd non habet proportionem cum actione videndi, & quod non videt vt causâ videndi.

¶ Præterea fieri non potest per aliquam potentiam, quòd aqua calefaciat, vt causâ principalis, nisi habeat calorem, aut aliam formam eminentiorem, ergo neque aliqua creatura poterit videre Deum absque lumine infuso, quòd facit proportionem in vidente cum ipsa actione. Hæc deniq; conclusio probatur argumentis factis pro conclusione dubij præcedentis.

¶ Ad

¶ Ad argumenta respondendum est.

¶ Ad primum respondetur, quod aliud est, quod Deus faciat se solo aliquem effectum, & aliud est, quod faciat ut alia causa secunda efficiat sine principio, & sine forma efficiendi: hoc secundum implicat contradictionem, nam esset dicere, quod aliquid est causa, & non est causa. Deinde maxima intelligenda est, ut vniuersaliter sit vera, de effectibus substantialibus & de accidentibus, quæ in sua diffinitione non includunt, ut proficiantur actualiter ab aliqua potentia creata. v. g. sensatio intrinsece importat, quod sit actio sensus: quapropter implicat, quod Deus se solo faciat sensationem, nisi forte, ut aliqui dicunt consideretur sensatio, ut est quoddam accidens & non in ratione sensationis, & ita dicunt, quod posset Deus accidens illud, quod est modò sensatio auferre à subiecto, & ponere in lapide, sed tunc neq; lapis sentiret, neq; propriè esset sensatio.

¶ Ad secundum negatur consequentia. Et ratio est, quia vniuersalis formarum substantialium, ut sic per se primò respicit materiam, tanquam proprium & naturale subiectum: non enim accidentia, quæ sunt dispositiones subiectantur in ipsa materia immediatè: sed in toto composito: at verò diuina essentia non aliter vnitur intellectui, quam in ratione formæ intelligibilis: unde ad eius præsentiam intelligibilem requiritur lumen ex parte potentiæ. Caterum diuina essentia in ratione rei, & in ratione causæ efficientis & conseruantis esse, intimè est in omnibus rebus, & multò magis in intellectu.

¶ Ad tertium negatur consequentia. Quia aqua baptismi concurret merè instrumentaliter ad sanctificationem animæ, solus autem Deus concurret, ut causa principalis gratiæ: at verò beatus respectu visionis non est instrumentum Dei videntis, sed est causa principalis, quæ videt Deum, unde oportet, ut habeat in se principium formale videndi.

¶ Ad quartum negatur primò antecedens, imò voluntas beati indiget aliquo principio eleuante ipsam ad tam sublimem & superioris ordinis dilectionem Dei, quam ex natura sua habere non potest, & quemadmodum diximus, non sufficere diuinum

A auxilium ad visionem beatificam absque lumine infuso, ita non sufficit ad illam dilectionem respectu voluntatis, nisi voluntas recipiat aliquam qualitatem infusam, ut sit in actu ad actionem tam sublimem, qualis est dilectio supernaturalis. Secundò respondetur negando consequentiam. Quia voluntas cum ex natura sua sit inclinatio ad bonum cognitum, poterit iam eleuato intellectu per lumen gloriæ tendere in Deum clarè visum cum solo auxilio supernaturali, ita sanè ut beatus sit causa proportionata ad talem dilectionem in ratione principij, quod formaliter est in intellectu, & est radix proportionandi actum voluntatis. Ceterum utrum in via voluntas possit sine habitu charitatis habere actum dilectionis eiusdem speciei cum actu, qui proficitur ab habitu infuso, disputatio est inter Theologos, quæ magis pertinet ad materiā de virtutibus. Nobis tamen semper placuit magis pars negatiua. Cuius ratio pro nunc sufficiat eadem proportionabiliter, quæ reddita est, à nobis pro cōclusionē præsentis dubij. Oportet enim potentiam causæ principalis proportionari cum actione ipsiusmet potentiæ: unde cum voluntas ex natura sua non sit proportionata, ut efficeret tendat in Deum, ut in finem supernaturalem, necesse est, ut perficiatur per aliquam formam eleuantem potentiam ad talem finem: neque enim virtutes infusæ existimandæ sunt nobis conferri, ut melius possimus exercere actus credendi, sperandi, & diligendi Deum, ut supernaturale obiectum, & authorem gratiæ & gloriæ, sed dantur, ut simpliciter possimus tales actus exercere: unde in doctrina D. Tho. virtutes infusæ habent etiam rationem potentialium supernaturalium, & non solum habituum.

¶ Ad quintum, aliqui concedunt antecedens, sed ego existimo implicare contradictionē. Quia intellectus noster absque aliquo lumine perficiente ipsam potentiam non est proportionatus ad iudicandum de primis principijs, quamuis habeat species simplices ipsarum rerum, quas modo habet. Caterum quod illud lumen detur per modum habitus permanentis, vel per modum dispositionis transeuntis nihil retulerit respectu diuinæ absolutæq; poten-

tia, & per hoc patet ad sextū: si enim Paulus & Moyses viderunt diuinam essentiam habuerunt lumen gloriæ per modum dispositionis transēūtis, vt docet D. Tho. 2.2. q. 175. art. 3. ad tertium.

¶ Ad vltimum respondetur quod implicat contradictionem quod aliqua creatura videat Deum, & non habeat principium proportionatum ad videndum. Quia vt dictum est creatura videns nō concurrat vt instrumentum ad illam actionem vitalem & immanentem.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum videntium Dei essentiam vnus alio perfectius videat?

Prima conclusio est affirmatiua. Et probatur à D. Tho. primæ Cor. 13. stella differt à stella in claritate, sic & resurrectio mortuorum.

¶ Secunda conclusio. Quod vnus alio perfectius videat, non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in vno quàm in alio. Ratio est. Quia illa visio non est per aliquam similitudinem creatam sed per diuinam essentiam, quæ vnitur vt forma intelligibilis intellectui & est eadem in omnibus.

¶ Tertia conclusio. Illa differentia visionis erit per hoc, quod intellectus vnus habet maiorem facultatem & virtutem ad videndum Deum non ex natura sua sed per lumen gloriæ.

¶ Quarta conclusio. Plus participabit de lumine gloriæ, qui plus habebit de charitate in presenti vita. Rō est, quia vbi est maior charitas, ibi maius desiderium, desiderium autem facit desiderantem aptum atque paratū ad susceptionem desiderati.

Circa istum articulum notandum est. 1. conclusionem esse certam secundam fidē catholicam & in Ecclesia definitam. Fuit enim olim hæreticus Iouinianus asserens omnes beatos æquales esse futuros, vt refert D. Hieron. in expositione symboli ad Damasum to. 2. folio. 57. & ratio huius hæretici erat, quia ipse opinabatur cum Stoi-

cis omnia vitia esse æqualia, similiterque virtutes æquales esse, vt refert D. Aug. de hæresibus ad. Quod vult deum hæresi. 42. Lutherus etiam eundem errorem tenuit, non quia existimaret peccata æqualia esse aut virtutes, sed quia opinabatur omnes iustificatos à peccato iustificatos esse per iustitiam Christi solam sibi imputatā, & quia est vnica iustitia, omnes erāt equaliter iusti, ac proinde omnes æqualiter beati. Hic error olim damnatus fuit Romæ opera Viatorini & Pamachij, vt refert D. Hier. lib. 2. contra Iouinia. Damnatus est etiam in Concilio Aquilensi apud Aphricam congregato iussu Sirici Pontificis. Damnatus est etiam in Concilio Florentino in literis vniōis, vbi dicitur. Qui ex hac vita omnino purgati à peccato discedunt statim in cælum recipiuntur, vbi Deum vident sicut est, sed pro meritum diuersitate alio alio perfectius. Item in sacris literis probatur conclusio ex illo Ioan. 14. in domo patris mei mansiones multe sunt. Quod vniuersi S. Doctores explicant de diuersitate graduum in beatitudine. Ita Ansel. D. Th. super illum locum. D. Aug. lib. de sancta virginitate. c. 26. & D. Hiero. vbi supra D. Greg. Nazian. lib. 1. suæ Theologiæ, & D. Greg. lib. 4. moral. c. 42. D. Bern. in epistola ad Guilielmum Abbatem parte prima in fine.

¶ Notandum tamen est, quod vt conclusio ista sit de fide, nihil retulerit beatitudinem essentialiter consistere in visione, vel in ipso amore & fruitione. Quia omnes Theologi conueniunt in hoc, quod hæc tria proportionabiliter se habent, scilicet visio, amor & fruitio: nam qui plus fruitur, plus amat, & qui plus amat perfectius videt, quia propter in quouis actu consistat beatitudo non erit in omnibus æqualis.

¶ Sed obiebat Iouinianus hæreticus, quod in parabola, quæ habetur Matth. 20. de laborantibus in vinea, dicitur, æquale præmium inæqualiter laborantibus fuisse collatum. Ad quod tamen dicendum est ex D. Tho. 1.2. q. 5. art. 2. ad. 1. & 3. contra gen. capitulo 38. quod per denarium datum laborantibus intelligitur ipsum obiectum beatitudinis, quod vnicum est, per diuersas autem mansiones intelliguntur diuersi gradus attingendi illud obiectum.

Est

Et est explicatio communis scholasticorum in 4. dist. 49. est q; D. Aug. & Hiero. locis citatis.

D Vbi tamen est circa tertiam conclusionem. An intellectus perfectior secundum suam naturam cum aequali lumine gloriae perfectius, & intensius videat Deum, quam alius intellectus naturaliter minus perfectus, cum eodem tamen lumine?

¶ Pro parte affirmatiua arguitur primo: nam visus corporalis acutior perfectius videt, quam alius minus acutus cum equali lumine, ergo proportionabiliter continget in oculo spirituali.

¶ Secundo. Intellectus naturalis concurret actiue ad visionem Dei, tanquam principium elicitiuum actionis vitalis, ergo ceteris paribus perfectior intellectus perfectius aget, & videbit Deum.

¶ Tertiò. Beati toto conatu visionem producant, sed perfectior intellectus vehementius conatur, ergo cum aequali lumine perfectius videbit.

¶ Vltimò arguitur ex D. Thom. 3. p. q. 10. artic. 4. ad secundum, vbi ait, quod gradus intensiōis beatitudinis magis sumuntur ex ordine gratiae, quam ex ordine naturae, ergo aliquo modo considerantur ex ordine naturae.

¶ In hac difficultate Caietan. 3. p. vbi supra propter argumenta facta tenet partem affirmatiuam.

¶ Sed pro decisione huius quaestiones nota, cauendum esse ab errore quorundam asserentium, quod intellectus imperfectior nunquam poterit attingere gradum perfectionis in beatitudine, quem habet intellectus perfectior. v. g. quod homo per gratiam nunquam attinget ad perfectionem gradus beatitudinis minimi Angeli. Hunc errorem confutat D. Tho. 3. con. gent. c. 57. ex illo Matth. 22. Erunt sicut angeli Dei: sed potissime ex illo Apoc. 10. cap. Eadem erit mensura hominis & angeli. & est communis consensus Ecclesiae, quod beata virgo super choros angelorum exaltata est in beatitudine. Verum est tamen, quod inter ipsos angelos secundum communem opinionem scholasticorum eadem est proportionabiliter comparatio gratiae ad gratiam, & naturae ad naturam, ita ut ex

cellentiores in natura excellentiorē gratiā receperint & gloriam &c.

¶ Hoc supposito sit conclusio, quod minimus intellectus, quantum est ex parte suae naturae, perfectius videbit Deum, si perfectior lumine gloriae fuerit illustratus, & aequaliter videbit, si aequali lumine, atque angelus perfectissimus fuerit illustratus. Itaque tota ratio mensurae perfectionis beatitudinis consideranda est praecise ex quantitate luminis gloriae.

¶ Probatur primo ex D. Thoma in hoc articulo ad tertium, vbi ait, quod diuersitas videndi erit per diuersam facultatem intellectus, non quidem naturalem sed gloriosam. Item in Concilio Floren. vbi supra, diuersitas graduum beatificae visionis reducitur ad diuersitatem meritum. Et confirmatur. Nam sequitur ex sententia Caiet. quod si aliquis homo mereatur per merita equalia tantum quantum alter, si ille sit perfectioris intellectus, erit beatior. Probatur. Quia recipiet equalē lumen supernaturale in praemium equalium meritum. Dicere autem quod recipiet ille minus luminis, ut fiat proportio qualitatis in visione beata, hoc est maximum inconueniens: quia hinc sequeretur, quod aliquis gradus beatitudinis essentialis non esset radicaliter ex gratia, vel ex meritis, sed potius ex ipsa natura, ac per consequens non esset ex meritis Christi.

¶ Tertiò probatur. Nam sequeretur ex sententia Caietani, quod aliquis habens minus luminis gloriae possit videre Deum perfectius, quam alius, qui habet intensius lumen gloriae. Probatur sequela. Sit v. g. angelus qui cum lumine gloriae ut sex, videat Deum intensiōe ut octo, propter viuacitatem intellectus. Sit item archangelus qui cum lumine aequali, ut sex videbit Deum intensius, quam angelus. v. g. ut decem tunc ergo si aliquis supremus Seraphin habuisset equalē lumen cum angelo, & archangelo excederet notabiliter in intensiōe visionis. v. g. ut sexdecim. Vnde colligit, quod supremus Seraphin cum minore lumine videret intensius, quam angelus, eo quod natura supplet quod minus est luminis.

¶ Quartò probatur. Intellectus naturalis & lumen gloriae non sunt eiusdem ordinis;

dinis, ergo non possunt cōcurrere ad intē-
sionem augendam vnius speciei scilicet or-
dinis diuini, quin potius tota ratio intensio-
nis desumenda est ex parte luminis eleuan-
tis intellectum supra naturam suam, ac per
consequens ad operationem supernatura-
lem, ergo si eleuat ad operationem illam
perfectiorem, necesse est, quod intellectus
perfectius eleuetur per lumen perfectius,
iuxta illam maximam, sicut se habet simpli-
citer ad simpliciter, ita magis ad magis.

¶ Ad argumenta in oppositum respon-
detur.

¶ Ad 1. negando consequentiam. Ratio
differentiæ est, quia visus corporalis habet
naturalem virtutem ad videndum colorē
& est eiusdem ordinis cum obiecto visibi-
li: Deus autē, prout in se est, non habet cō-
naturalitatem cum intellectu creato. Vn-
de nihil retulerit virtus naturalis intelle-
ctus ad magis perfectam visionem.

¶ Ad 2. negatur consequentia, quia in-
tellectus eleuatur, vt concurrat actiue ad
illā visionē à solo lumine gloriæ: & ita quā-
titas actiuitatis confurgit ex quantitate lu-
minis, eo quod actio illa est omnino supe-
rioris ordinis.

¶ Ad 3. negatur minor, quia maior cona-
tus non confurgit ex perfectione naturæ,
sed solum ex facultate supernaturali.

¶ Ad vltimum respondetur quod illa
particula, magis, nō accipitur illic compa-
ratiue sed aduersatiue, ac si diceret quin po-
tius ex ordine gratiæ consideratur & non
ex ipsa natura.

¶ Aduertendum tamen hic est, quod si
aliquis teneat illam sententiam, quod de
potentia Dei absoluta solo auxilio super-
naturali sine aliquo lumine infuso potest
intellectus creatus videre Deum, vix pote-
rit intensiōem visionis reducere ad ali-
quam causam. Nam si reducit ad maius au-
xilium Dei non videtur intelligibile, quo-
modo illud auxilium sit maius aut minus
nisi in aliquo effectū, quia in ipso Deo ni-
hil est maius aut minus. Distinguere autē
ex parte effectus illud maius aut minus, p-
inde erit secundum hanc opinionē, atque
dicere, quod hæc visio est intensior, quia
est intensior: patet sequela, quia illic non
est alius effectus ad quem reducatur illud
maius & minus nisi tantum ipsa visio.

ARTICVLVS. VII.

¶ Vtrum videntes Deum per essentiā
ipsum comprehendant?

Prima cōclusio. Impossibile est, quod intel-
lectus creatus comprehendat Deū. Ratio
est. Quia lumen gloriæ creatum in quocunque
intellectu receptum, est finitum; Deus autem

B secundum se est infinitē cognoscibilis, quia
suum esse, quod est ratio cognoscibilitatis, est
infinitum, ergo non potest cognosci ab intelle-
ctu creato quantum cognoscibilis est, ac per
consequens nec comprehendī.

¶ Secunda conclusio ad 1. Comprehensione
imperfecta, prout opponitur insecutioni, beati
comprehendunt Deum, iuxta illud. 1. Co-
rinth. c. 9. sic currite, vt comprehendatis.

C ¶ Tertia conclusio ad secundam. Nō prop-
ter hoc Deus in comprehensibilis dicitur, quā-
si aliquid eius sit, quod non videatur, sed quia
non ita perfecte videtur, sicut visibilis est.

¶ Quarta conclusio ad 3. Cū dicitur beatus
videre Deum sicuti est totaliter, nō significa-
tur modus cognitionis, sed obiecti cogniti.

Circa istum art nota. 1. conclusionem
esse certam secundam fidem catholi-
cam, si loquamur de comprehensione, vt
est perfecta cognitio obiecti, quantum ex
natura sua cognoscibile est. Probatur
ex illo Hierem. 32. magnus consilio & in-
comprehensibilis cogitatu. & Iob. 11. nū-
quid vestigia Dei comprehendes, aut om-
nipotentem vsque ad perfectum reperiēs?
excelsior cælo est, & quid facies? profun-
dior inferno, & vnde cognosces? item. 1.
ad Timoth. 6. solus habet immortalitatem
& lucem habitat inaccessibile. Quod cer-
tē intelligitur quantum ad comprehē-
sionem, non quantum ad visionem. Rom. 11.
ō altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ
Dei quam in comprehensibilia sunt iudi-
cia eius & inuestigabiles viæ eius!

¶ Hanc conclusionem quidam hæretici
Annomi siue Annomij, qui fuerunt cir-
ca annum Domini. 358. negauerunt, quo-
rū dux fuit Eunomius hæreticus, qui aie-
bant se Deum comprehendere etiam in
hac

hac vita sicut semetipsos. Contra hos scribit Chry. homilias quinque de incomprehensibili Dei natura. vide Theophi. c. 3. ad Ephes. & D. August. epistola. 112. c. 9. & Epiphanius lib. 3. de hæresibus hæresi. 36 Eundem errorem secutus est quidam August. Roman. quantum ad animam Christi, de qua aiebat, quod comprehendebat Deum. Ille error damnatus est in Concilio Basiliensi sessione. 22. & in Later. sub Innocen. 3. cuius verba habentur in. c. firmiter. ubi etiam referuntur verba Clementis primi in epistola. 1. ad Iacobum fratrem Domini, ubi ait. Deus omnino simplex & incorporeus & incomprehensibilis est à nobis.

¶ Ex dictis sequit, quod cum D. August. ubi supra ait, illud comprehenditur, cuius nihil latet videntem, explicandum est ex D. Tho. ad. 2. per. 3. conclusionem positā, ut potest etiam colligi ex eodem August. lib. 12. de ciuitate. c. 18. ubi ait quod illud comprehenditur, quod cognoscentis cognitione finitur, hoc est, quando cognitio cognoscentis adæquatur cognoscibilitati rei.

¶ Sed contra istum modum explicandi incomprehensibilitatem Dei est argumentum. Nulla creatura etiam formica potest cognosci ab intellectu creato quantum cognoscibilis est, ergo nulla creatura comprehenditur nisi à solo Deo. Probatur antecedens. Quia formica quantumlibet perfecte cognoscatur à perfectio Seraphino, perfectius cognoscibilis est à Deo, ergo à nulla creatura cognoscitur quantum cognoscibilis est. Propter hoc argumentum Ochā in. 4. q. 13. dixit solum Deum comprehendere perfecte creaturam. Sed tamen hoc absurdum est. Non enim esset proprium Dei esse incomprehensibilem cogitatu.

¶ Respondetur ergo quod creaturam esse magis cognoscibilem potest ex duplici capite prouenire. Vno modo ex quidditate creature, quæ est ratio cognoscibilitatis: altero modo ex perfectione cognoscentis per lumen excellentius & speciem intelligibilem immaterialiorem. Dicendum est ergo, quod ad rationem comprehensionis non requiritur, quod cognoscatur res hoc secundo modo quantum cognoscibilis est ex parte cognoscentis, sed sufficit ut priori modo

A cognoscatur quantum cognoscibilis est ex parte suæ quidditatis & proprietatum eius: unde homo comprehendit triangulum per cognitionem diffinitionis eius licet angelus perfectiori modo cognoscat triangulum ex parte cognoscentis, non ex parte rei cognitæ.

¶ Sed contra, sequitur, quod beatus quisque comprehendat Deum. Probatur sequela. Quia quilibet beatus distincte cognoscit quidditatem Dei, ergo ex parte rei cognitæ quilibet cognoscit eum quantum cognoscibilis est. Confirmatur. Quilibet cognoscit per formam intelligibilem infinitam, ergo videt infinitè. Cōsequentia probatur. Quia operatio proportionatur formæ, quæ est principium operationis. Antecedens verò probatur. Quia quilibet beatus videt tanquam per principium per diuinam essentiam, per quam efficitur in actu ad illam visionem.

¶ Ad hoc argumentum, secundum nostram sententiam, qui existimamus diuinam essentiam in ratione speciei intelligibilis non concurrere effectiue ad visionem, facile respondetur, quod visio quantum ad perfectionem suæ intensiōis non mensuratur ex perfectione quidditatis cognitæ, vel speciei intelligibilis unitæ ex parte obiecti, sed solum ex quantitate principij effectiui & proximi, quod est intellectus ut informatus lumine beatifico. Secundo resp. iuxta opinionem asserentium, diuinam essentiam in rationem speciei intelligibilis concurrere effectiue ad visionem, quod mensura intensiōis non solum consideratur ex parte speciei, sed simul ex parte luminis quod est finitū, & determinat infinitatem speciei intelligibilis quantum ad effectum visionis, quæ species ex natura sua esset sufficiens ad visionem infinitam. Dicendum est igitur ad argumentum principale, quod quamuis omnes beati videant quidditatem Dei, tamen ex parte ipsius quidditatis non vident quantum visibilis est. Et ratio est. Quia quidditas Dei est ipsum esse subsistens & infinitum, quod est ratio cognoscibilitatis, & propterea quidditas Dei non cognoscit ex parte sua quantum cognoscibilis est. Ceterum quidditas creaturæ multis magis finita est, unde ex parte sua ab intellectu finito potest cognosci quantum cognoscibilis est.

¶ Dubium

DVbium secundum est circa solutionem secundi argumenti, & tertiam conclusionem. Vtrum quilibet beatus videat omnia attributa, & omnes perfectiones, quæ formaliter sunt in Deo?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Si beatus videt omnia huiusmodi attributa, sequitur, quod eius visio est infinita. Probatur sequela. Quia ad videndum vnam perfectionem Dei requiritur quædam perfectio intellectus, ergo ad videndum infinitas perfectiones Dei requiritur virtus intellectus infinita.

¶ Secundo arguitur. Qui cognosceret distinctè omnia prædicata quidditatiua hominis, comprehenderet hominem, ergo qui cognoscit omnes perfectiones Dei essentielles & quidditatiuas, comprehendit Deum.

¶ Tertiò arguitur. Si beatus videt omnes perfectiones, quæ sunt formaliter in Deo, idè videt, quia sunt ipsa essentia Dei, quam distinctè videt: sed hæc ratio non sufficit, ergo. Minor probatur. Quia consilia Dei & prouidentia futurorū sunt ipsamet diuina essentia, & tamen non videtur eo ipso, quod aliquis est beatus, aliàs beati viderent omnia futura contingētia, & cogitationes cordiū & diē iudicij, ergo.

¶ Quartò arguitur ex Aug. in lib. de videndo Deum, vbi ait, quod Deus est speculū voluntarium, ergo ostendit in se, quæ vult, & quæ vult occultat, potest igitur manifestare quædā attributa, & quædā occultare.

¶ Quintò arguitur. Nullus beatus videt omnes Ideas rerum possibilium, & tamen Ideæ sunt attributa, quæ formaliter sunt in Deo, ergo nullus videt omnia attributa. Maior probatur. Quia ideæ sunt infinitæ respectu infinitarum specierū possibilium creaturarum. Minor probatur. Quia naturaliter sunt in Deo exemplaria rerum creaturarum & possibilium: siquidem Pater generat Filium ex cognitione sui, & creaturarum etiam possibilium, ergo naturaliter sunt in Deo huiusmodi exemplaria, siquidem generatio filij naturalis est.

¶ Sextò arguitur. Vnum ex attributis diuinis est omnipotentia, sed hanc nullus potest distinctè cognoscere, ergo nec videre. Mi. prob. Nulla potentia distinctè cognoscit, nisi per respectum ad ea, quæ potest, sed nullus cognoscit distinctè respectu ad oīa,

quæ Deus potest: ergo nullus beatus cognoscit distinctè omnipotentiam Dei.

¶ Pro decisione huius difficultatis notandum est, quæstionem istam duplicem sensum habere posse. Alter est, an de potētia ordinaria & de facto omnis beatus videat omnia, quæ formaliter sunt in Deo? Alter sensus est, an de potentia absoluta fieri possit, quod beatus videat diuinam essentiam, & non videat omnia attributa, quæ formaliter sunt in Deo, aut omnes proprietates personales? In priori sensu disputatur modo, & est opinio Ferra. lib. 3. con. gen. cap. 56. circa finem, vbi ait, quod beati non vident distinctè omnes diuinas perfectiones, quæ sunt infinitæ, licet videant illam simplicissimam essentiam immediatè infinitas perfectiones vnite & simpliciter absq; vlla distinctione continentem. Eandem sententiam dicitur tenuisse Magister Victoria.

C ¶ Sed opposita sententia est D. Tho. in hoc ar. ad 2. vbi ait, quod non propterea dicitur Deus incomprehensibilis quali aliquid sit, quod non videatur, ergo omnes diuinæ perfectiones videntur à beatis. & 3. p. q. 10. arti. 1. ad 2. id ipsum docet de anima Christi domini, & hæc sententia communis est apud Theologos. vide Capre. in 4. d. 49. q. 6. & Dur. q. 3. Sed Magister Cano quia opinabatur omnes diuinas perfectiones esse finitas in numero. scilicet tres relatiuas & vnam absolutam facile concedebat omnes perfectiones diuinas videri à beatis, quia omnes vident Deum trinum & vnum.

¶ Nobis verò sit prima conclusio. Omnis beatus videt omnia, quæ sunt formaliter ipse Deus. Hæc conclusio quibusdam modernis videtur tenenda secundum fidē catholicā Et probat primò ex illo 1. Io. 3. cum apparuerit, videbimus eum sicuti est, sed qui videret Deū sapientem, & nō videret aliud attributū, videlicet misericordiam, aut iustitiam, nō videret Deū sicuti est, ergo cōclusio certa est secundū fidē ex illo testimonio. Secundo. Visio Dei est notitia clara & distincta: sed qui nō videt oēs pfectiones essentielles, non videt clarè & distinctè re, ergo qui non videt omnia attributa, quæ formaliter sunt in Deo, non videt Deum clarè & distinctè. Consequenter patet. Maior est de fide, minor est cognita lumine naturali ergo oppositū conclu. est error cōtra fidē.

¶ Mihi

¶ Mihi tamen videtur valde grauis censura condemnare erroris oppositum conclusionis: nam quamuis error esset negare Trinitatis mysterium clarè videri ab omnibus beatis & omnia alia attributa, quorum notitiam habemus in via ex diuinis effectibus naturalibus & supernaturalibus, quorum plenior cognitionem & euidentem habemus in patria: tamen si quis dicat diuinæ essentiae possibile esse attribui aliquod attributum formaliter, quod nondum est attributum à beatis, non video, quomodo iste erret contra fidem. Nā testimonium illud, videbimus eum &c. non conuincit, quod omnia attributa, quæ potest fundare diuina essentia infinita distinctè cognoscatur à beatis, sed sufficit dicere, quod visio illa erit manifesta respectu diuinæ essentiae & quorundam attributorum, quæ intellectus beati attribuit ei distinctè, quæ formaliter sunt in ipso Deo. Et quamuis omnia attributa sint ipsamet diuina essentia formaliter, tamen propter sui eminentiam & infinitatē non est visibilis à creatura secundum omnia, quæ possunt sibi attribui distinctè, quorum numerus est infinitus synkategorematicè. Neque secundū arg. conuincit conclusionem esse de fide, nam minor distingui potest: si enim intelligatur de perfectionibus, quæ distinguuntur sola ratione cum sint vna & simplicissima & infinita perfectio, falsa est. Nā etiam si beatus non videat, quomodo illa simplex perfectio fundet infinitas perfectiones, quæ possunt sibi attribui ab intellectu creato propter suam eminentem infinitatem, tamen illam vnicam perfectionem distinctè cognoscit prout in se est ipsum esse subsistens & illimitatū. Potest etiam iuari probabilitas huius sententiae argumentis pro parte negatiua, præcipuè quinto argumento. Nam ideæ multiplicatur in Deo & sunt formaliter diuinæ perfectiones: ipsa enim diuina essentia habet rationem pluriū idearum, ita vt hæc sit vera, Idea hominis non est idea equi, quæ tamen ideæ, quoniam infinitæ sunt, à nulla creatura distinctè cognoscuntur: non ergo est error negare, omnes perfectiones, quæ formaliter sunt in Deo distinctè cognosci à beatis.

¶ Vnde sit secunda conclusio. Beati non cognoscunt, imò nec possunt distinctè cog-

noscere omnes perfectiones, quæ formaliter sunt in Deo, quæ important relationē rōnis ad creaturas posibles: quæ propter primā cōclusiō p̄stā limitanda est. Probat hæc cōcl. Quia beati nō cognoscūt diuinā essentiam quatenus distinctè refertur ad singulas species possibilium creaturarum, ergo. Probatur antecedens, quia huiusmodi relationes rationis sunt infinitæ secundum infinitam multitudinem possibilium creaturarum, & sic distinguuntur à Theologo infinitæ ideæ in Deo, ergo non possunt distinctè cognosci ab intellectu creato.

¶ Et si quis dicat, ideæ non esse plura attributa, quæ formaliter competant Deo, Respondetur quod diffinitio formalis attributi competit ideæ. Deus enim nō eminenter tantum sed formaliter est idea hominis, sicut formaliter est sapiens. Cū igitur distinguantur in Deo plures, ideæ necesse est dicere, quod sunt plura attributa idearum. Et tandem confirmatur. Quia omnis distinctio horum attributorum demitur ex distinctis relationibus ad creaturas posibles, sed istæ sunt infinitæ ac per consequens huiusmodi attributa, ergo non possunt cognosci distinctè à beatis. Qualiter verò distinguatur diuina attributa inter se, an ratione ratiocinante, an verò ratiocinata, dicendum erit infra. q. 28. art. 2.

¶ Ad argumenta in oppositum facta respondendum est.

¶ Ad primum respondetur, quod attributa, quæ formaliter sunt in Deo non importantia relationes ad creaturas, nō sunt infinita numero. v.g. quod Deus sit intelligens, sapiens, æternus, & similia: at verò quæ distinguuntur relationibus rationis in ordine ad creaturas posibles, infinita sunt. Quapropter non omnia illa distinctè cognoscuntur sed plura vel, pauciora secundum quod aliquis est magis vel minus beatus. Alia verò attributa omnia distinctè cognoscuntur diuina essentia cognita, neque requiritur maior virtus ad videndum omnia illa attributa, quam ad duo vel tria. Nam, vt inquit Christus Ioan. 14. qui videt me videt & Patrem, eò quod eadē est ratio cognoscendi, scilicet, ipsa diuina essentia. Omnes tamen beati in hoc conueniunt.

nunt, quod cognoscunt omnia diuina attributa, quæ dicunt relationem ad species rerum, quæ iam factæ sunt secundum ordinem naturæ & secundum communem ordinem gratiæ, vt amplius explicabitur articulo sequenti.

¶ Ad secundum negatur consequentia. Et ratio discriminis est, quia quodlibet prædicatum creaturæ finitum est, at verò quæ de Deo essentialiter dicuntur, singula infinita sunt, ita vt ratio incomprehensibilitatis potissima non sumatur ex infinitate attributorum secundum multitudinem, sed ex eo quod vnunquodque infinitum est. v.g. infinita sapientia, infinita potentia, quæ infinitas non alia est, quàm quæ intelligitur in hoc, quod diuinum esse est sua essentia & subsistens, ac proinde infinitum est quicquid Deus est.

¶ Ad tertium respondetur, quod maior est vera, si loquamur de attributis, quæ nõ important relationem ad creaturas. Vnde negatur minor, quia consilia Dei & prouidentia futurorum important relationem ad creaturas, & per talem relationem distinguuntur. Quare non opus est, vt omnia huiusmodi videantur visa diuina essentia, sed sufficit, quod ex istis illa videantur, quæ ad vniuscuiusque beatitudinem spectant, vt dicetur articulo sequenti.

¶ Ad quartum respondetur quod Deus dicitur speculum voluntarium dupliciter. Primò quia manifestat se quibus vult per suam gratiam se manifestare. Secundo, quia postquam se manifestauit, adhuc plura vel pauciora ex futuris contingentibus manifestat beatis pro sua libera voluntate: non tamen dicitur speculum voluntarium quia manifestando suam essentiam possit occultare suam sapientiam & alia huiusmodi attributa, quæ non dicunt relationes ad creaturas.

¶ Ad quintum iam patet ex secunda conclusione. Etenim diuina essentia non habet rationem plurium idearum, nisi quatenus comparabilis est ad plures species creaturarum, & quia infinitæ sunt possibiles, id est, non tot quin plures, ideo in Deo ponunt Theologi infinitas ideas, quæ tamen omnes sunt ipsa diuina essentia, quæ est vnica & simplicissima perfectio.

¶ Ad sextum negatur minor, & ad pro-

bationem respondetur quod quemamodum ad cognitionem manifestam alicuius potentia finitæ sufficit cognoscere respectum, quem habet potentia ad obiectum formale etiam si non cognoscantur distinctè omnia, quæ sub illa ratione cadere possunt. v.g. angelus cognoscit distinctè, & comprehendit artem alicuius artificis, & tamen non cognoscit distinctè omnes species figurarum, quas potest inducere in materiam, quoniam sunt infinitæ, sed sufficit, vt cognoscat, quod eadem est ratio artis ad inducendam istam figuram & alias infinitas. Sic ergo & multò magis respectu diuinæ potentia, quæ non specificatur ab aliquo extrinseco obiecto, verum habet, quod beati cognoscunt clarè diuinam potentiam & artem, cognoscentes diuinam essentiam esse vnica & infinitam quandam rationem atque perfectionem, in qua est potestas ad infinitas species rerum producendarum, quamuis non cognoscantur distinctè infinitæ species rerum producibiles, quia hoc esset diuinam essentiam comprehendere, si omnia illa distinctè cognoscerentur, vt patebit art. sequenti.

Dubium secundum est an de potentia Dei absoluta possit aliquis beatus videre diuinam essentiam non videns attributa, de quibus dictum est in prima conclusione dubij præcedentis, vel etiam distinctionem personarum Trinitatis?

¶ Scotus in primo. d. 1. q. 2. art. 2. ait possibile esse vtrumque. & probatur primo. Quia Deus potest facere, quod intellectus beati abstrahat conceptum essentia à conceptu personæ. Quod probatur. Quia omne prius potest abstrahi à suo posteriori, sed prior est formaliter essentia, quam sint personæ, ergo potest videri essentia non visis personis.

¶ Secundo arguitur. Intellectus beati potest quietari in visione tantum diuinæ essentia, ergo poterit non videre alia attributa. Probatur antecedens. Quia tota ratio beatitudinis ex parte obiecti est essentia cum sit tota ratio perfectionis.

¶ Arguitur tertio. Potest videri essentia diuina non viso spiritu sancto, ergo etiam non viso Patre vel Filio: consequentia patet. Quia eadem est ratio de vna persona & de alia. Antecedens prob. Quia pōt videri fi-

lius non viso spiritu sancto, cum non dicatur adinuicem relatiuè, ergo.

¶ Sed in oppositum est communis sententia Theologorum. De qua re vide Caiet. 2. 2. q. 2. ar. 8. ubi egregiè impugnat sententiam Scoti.

¶ Primò. Quia visio Dei est ipsius sicuti est, sed ita existit diuina essentia à parte rei, q. est in tribus personis, ergo qui videt diuinam essentiam sicuti est, videt illà sicut est in tribus personis. Confirmatur. Si diuina essentia tantù existeret in vno supposito, non posset videri sicuti est, nisi videretur illud suppositum, ergo cum reuera existat in tribus suppositis, necesse est, vt tria supposita videantur, vt verificetur, q. videtur Deus sicuti est.

¶ Secundò. Visa aliqua essentia, nisi videatur complementum illius, in quo sustentatur vt in subiecto, vel supposito, adhuc inquietus est intellectus, cum ergo diuina essentia sustentetur in tribus suppositis, nō quiescit intellectus donec illa videat.

¶ Tertiò. Quicquid naturaliter est in Deo est ipsamet essentia realiter, & formaliter, & quidditatiuè, ergo si videtur diuina essentia necesse est, vt personæ cum suis proprietatibus videantur. Prob. antecedens. Quia si detur oppositum, sequeretur, q. aliquid accideret Deo, & q. non esset simplicissimus, siquidè aliquid est in diuina essentia, quod non est ipsa formaliter.

¶ Et tandem probatur. Quia Deus natura sua est trinus in personis, ergo intrinsecè in eius diffinitione quidditatiua includuntur tres personæ, ac per consequens non potest videri diuina essentia, nisi videatur tres personæ.

¶ Ad primum argumentum Scoti respondetur, q. est impossibile, q. videns diuinam essentiam, abstrahat conceptum essentia à conceptibus personarum. Primò, quidem quia per illam visionem Dei sicuti est, non formatur conceptus. Deinde, quia ipsemet personæ intrinsecè includuntur in conceptu diuinæ essentia. Item tertiò, quia diuina essentia non est prior, nisi duntaxat respectu cognitionis nostræ imperfectæ & obscuræ.

¶ Sed instat Scotus contra solutionem hanc. Essentia diuina est quid absolutum, personaverò est quid relatiuū, sed absolutū

A ex natura sua est prius intelligibile, quam relatiuum, ergo diuina essentia per notitiā intuitiuam potest prius cognosci q. psona.

¶ Respondetur, q. diuina essentia propter sui infinitatem continet simplicissimè absolutum & relatiuum, ita vt absolutum sit de intrinseca ratione relatiui, & relatiuum de intrinseca ratione absoluti, & ita per notitiā intuitiuam neque absolutum potest cognosci in abstractione à relatiuo, B neque e contra, sed simul vna & eadē cognitione debet vtrunque cognosci. Relatiua etiam si inter se se comparentur eadem cognitione intuitiua cognosci debet, tum quia sunt de intrinseca ratione diuinæ essentia, atque adeò vnico conceptu intuitiuo necessarium est cognoscant simul cum essentia, tum etiam quia inuicem referuntur. Ex his patet solutio ad secundum.

C ¶ Ad tertium respondetur nego antecedens. Ad probationem negatur, q. filius possit cognosci cognitione intuitiua non cognito Spiritu Sancto propter duplicem rationem. Prima est, quia spiritus sanctus est de intrinseca ratione diuinæ essentia. Secunda, quia cognitione intuitiua filius cognoscitur sicuti est naturaliter à parte rei, at filius naturaliter est spirans à parte rei, ergo debet cognosci spirans, & ex consequenti simul debet cognosci Spiritus Sanctus, qui est terminus, ad quem refertur filius prout est spirans.

D ¶ De perfectionibus autem diuinis absolutis patet ex dictis, q. non potest vna diuina perfectio cognosci non cognitis alijs cognitione intuitiua.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant?

P *Prima conclusio. Nullus intellectus creatus videns Deum per essentiam videt in ipsa omnia, quæ Deus facit, & facere potest. Ratio est. Quia nullus intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest.*

¶ *Secunda conclusio.* *Eorum, quæ Deus facit, vel facere potest, intellectus creatus tantò plura cognoscit, quanto perfectius videt Deum. Ratio est. Quia quanto perfectius cognoscitur causa, tantò plures eius effectus in ipsa videri possunt.*

¶ *Tertia conclusio ad quartum.* *Quilibet beatus videt in diuina essentia omnes species, omnia genera rerum creatarum, & earum rationes. Ratio est. Quia hoc pertinet ad perfectionem intellectus, ad quam naturale desiderium creaturæ extenditur.*

¶ *Quarta conclusio ad quartum.* *Nullus beatus videt in diuina essentia omnia indiuidua, omnes cogitationes eorum, & omnia, quæ non sunt facta, fieri tamen possunt. Ratio est. Quia talis cognitio non est de perfectione intellectus creati.*

IN hoc articulo notandum est, quòd Diuus Thomas, vt patet ex litera, non loquitur de perfectionibus, quæ sunt in Deo formaliter, sed de illis tantum, quæ sunt in Deo eminenter: eiusmodi autem sunt perfectiones, quæ pertinent ad creaturas.

¶ Hoc ergo supposito est dubium graue, an beatus videat in diuina essentia aliquot creaturas, & vtrum videat oēs etiam posibles? De materia huius dubij disputant Scholastici in 4. d. 49. & quidam in 3. d. 14. Et in hac re quatuor circumscribuntur sententiæ.

¶ *Prima sententia asserit, quod beatus in diuina essentia nullam creaturam videt, sed cognitio creaturarum habetur à beatis extra verbum per species inditas à Deo. Vnde colligit ista sententia, quòd quando sancti patres, & grauissimi Theologi docent, quòd beati vident creaturas in verbo, non fit sensus formalis in hac locutione, sed causalis, id est, quod ex eo, quod beati intuentur verbum, resultant in illis species indite representantes creaturas in proprio genere. Hanc sententiam docent Gabriel in 3. distinctione decima quarta, questione vni ca, & Maior in quarto, distinctione 49. questio. 5. & Ockham eadem distinctione, questione 13.*

¶ *Probatur primò hæc sententia.* Visio beata est notitia intuitiua clarè, & distinctè representans obiectum: sed nò potest clarè, & distinctè aliqua creatura representari per diuinam essentiam; ergo beatus in diuina, & beatifica visione non cognoscit creaturam aliquam per diuinam essentiam. Probatur minor. Omnis representatio distincta & expressa debet fieri per propriam speciem rei representatæ, at diuina essentia nò est species propria cuius creaturæ, ergo.

¶ *Et confirmatur.* Diuina essentia non representat creaturas secundum modum, quem ipsæ creaturæ habent; ergo non representat illas distinctè, & clarè. Probatur antecedens. Creaturæ habent in se ipsis modum essendi potentialem; diuina autem essentia representat tanquam actus purus nullam habens potentialitatè, ergo non representat eas vt sunt.

¶ *Confirmatur secundò.* Cognitio rei, quæ habetur in imagine, aut in causa effectiua ipsius rei, non est cognitio clara, & intuitiua illius rei, quia per illam cognitionem res non cognoscitur in se ipsa, sed in alio, ergo cognitio creaturarum, quæ haberetur in diuina essentia, non esset cognitio intuitiua ipsarum. Probatur consequentia. Quia cognoscerentur creaturæ non in se ipsis, sed in sua imagine, & causa effectiua.

¶ *Probatur secundò.* Quòd beatus in diuina essentia intueatur aliquot creaturas, non prouenit necessariò ex eo, quod videt ipsam diuinam essentiam; ergo voluntariè asseritur, quemlibet beatum videre aliquot creaturas in diuina essentia. Consequentia est manifesta, sed probatur antecedens. In diuina essentia non potest cognosci aliqua creatura, nisi ipsa diuina essentia videatur ab intellectu creato, prout dicit respectum ad creaturas, & quatenus est idea, exemplar, & causa effectiua illarum, sed ex eo, quòd videtur diuina essentia secundum se ipsam, non est necesse, quod videatur prout dicit respectum ad creaturas & prout est exemplar, & causa earum, ergo. Maior est manifesta. Quoniam diuina essentia non est ratio cognoscendi creaturas, nisi prout est exemplar, & causa earum. Minor probata fuit suprà articulo præ-

præcedenti, dubio primo, conclusione secunda.

¶ Et confirmatur primo argumento, quo utitur Henricus Gandau. quodlib. 6. arti. 4. qui fortassis fuit primus autor huius sententiæ. Si diuina essentia cognoscitur ab intellectu creato prout est exemplar, & causa creaturarum, sequitur, quod intellectus creatus cognoscat omnes creaturas, quas Deus potest producere, consequens est impossibile, quia hoc esset comprehendere diuinam virtutem, ergo. Probatur sequela. Diuina essentia cognita intuitiue, prout est exemplar, & causa creaturarum, ex æquo repræsentat omnes creaturas possibiles, ergo intellectus creatus, qua ratione cognoscit in diuina essentia aliquot creaturas, potest & omnes cognoscere.

¶ Confirmatur secundò. Diuina essentia, prout est idea creaturarum, est forma concepta ab intellectu diuino, ut inferius q. 15. dicemus, ergo ex eo, quod beatus intuetur ipsam diuinam essentiam, non necessariò consequitur, quod cognoscat illam prout est idea creaturarum, atque adeò non est necesse, quod cognoscat in illa aliquot creaturas.

¶ Confirmatur tertio. Nam si ex natura visionis beatificæ sequitur necessariò, quod beatus cognoscat aliquot creaturas in diuina essentia, & quod cognoscat ipsam essentiam prout est idea, & exemplar creaturarum, sequitur, quod per absolutam potentiam non possit fieri, quod beatus intueatur diuinam essentiam non cognoscendo aliquot creaturas, consequens autem apparet falsissimū, ergo. Probatur sequela. Per absolutam potentiam non potest fieri, quod beatus intueatur diuinam essentiam non videndo aliquod attributum formale, eo quod de intrinseca ratione visionis beatificæ est, quod essentia visa videantur omnia attributa eius formalia, ergo eadem est ratio in nostro proposito. Alia argumenta pro hac sententia videri possunt apud Gabrielem. ubi supra. & in Dur. in 4. d. 49. quæstione 3.

¶ Est secunda sententia, quæ in alio extremo dicit, quemlibet beatum in diuina essentia intueri omnes creaturas possibiles, & earum rationes, & quantum ad essentias, & quantum ad existentias actuales ipsarum. Hanc sententiam innominatis

A autoribus referunt Diuus Thom. in quæstione 8. de verit. ar. 4. & Dur. ubi supra.

¶ Probatur primò. Intellectus potest cognoscere vnica intellectu omnia illa, quæ repræsentatur ei per vnica speciem, sed intellectui beato per vnica speciem, nempe per diuinam essentiam vnitam in ratione speciei repræsentantur vniuersa, quæ Deus facit, & facere potest, & eorum rationes, ergo vnica visione beatifica omnia ista cognoscit.

¶ Secundò probatur. Quod diuina essentia repræsentet intellectui beato aliquot creaturas, & non repræsentet alias, non prouenit ex sola voluntate Dei, neque ex diuina essentia vnita in ratione speciei, neque ex lumine gloriæ, ergo beatus cognoscit omnes creaturas etiam possibiles absque aliqua limitatione. Probatur antecedens. Et primò quod non proueniat ex sola Dei voluntate patet manifestè. C Quia præter diuinam voluntatem oportet constituamus aliquam rationem intrinsecam visioni beatificæ, per quam fiat illa limitatio ad certas creaturas repræsentandas. Quod non proueniat ex diuina essentia probatur. Nam diuina essentia æqualiter se habet ad repræsentandum omnes creaturas, & creatas, & possibiles, ergo. Quod non proueniat ex lumine gloriæ probatur. Nam lumen gloriæ per se primò eleuat intellectum ad videndum Dei essentiam, quasi secundariò verò ad videndas creaturas prout repræsentantur in diuina essentia, ergo si ex parte diuinæ essentia æqualiter repræsentantur omnes creaturæ lumen gloriæ nullam causat determinationem ad certas, & determinatas creaturas cognoscendas.

¶ Huic argumento respondent aliqui Theologi, quod determinatio ad certas creaturas cognoscendas in diuina essentia sumitur ex ipsarum creaturarum actuali existentia intra ordinem vniuersi. Itaque diuina essentia repræsentat primum creaturas existentes, & ex non existentibus repræsentat aliquibus beatis illas creaturas, quæ maiorem habent similitudinem, & affinitatem cum creaturis existentibus. Hec solutio videtur non displicuisse Diuo Thomæ, quæstione octaua de veritate, articulo quarto ad 12.

¶ Sed tamen arguitur contra illam. Diuina essentia, & diuina virtus nullo pacto determinatur, aut immutatur ex actuali productione rerum ad extra, ergo ex actuali rerum existentia non determinatur ad representandum potius creaturas existentes, quam non existentes.

¶ Et confirmatur. Nam ex ista solutione sequeretur, quod quilibet beatus intueretur in diuina essentia omnia indiuidua, & singularia, quæ existunt à parte rei, vel existent in aliqua temporis differentia, consequens est falsum, & contra D. Thom. in hoc art. ad 4.

¶ Secundò impugnatur eadem solutio. Nam ex illa sequitur, quod duo beati in æquali gradu beatitudinis ex necessitate videant in diuina essentia easdem prorsus creaturas, consequens autem est falsum. Quoniam poterit contingere, quod aliquæ creaturæ pertineant ad statum vnius beati, & non ad statum alterius. v.g. Beatus Dominicus, Beatus Franciscus fortè sunt æquales in beatitudine, & tamen Beatus Dominicus, alia videt in verbo, & alia Beatus Franciscus. Quia Beatus Dominicus videt ea, quæ spectant ad Dominicam familiam, B. verò Franciscus videt ea, quæ pertinent ad religionem ab ipso institutam.

¶ Tertiò probatur, & simul confutatur ratio, qua Diuus Thomas in hoc articulo probat primam conclusionem. Ex eo, quod beatus cognoscat in verbo omnes effectus à Deo producibiles non sequitur, quod comprehendat diuinam essentiam, ergo nulla est repugnantia, quod beatus omnia cognoscat in verbo. Probatur antecedens. Ad comprehensionem diuinæ essentiae non satisfuerit cognitio infinita extensiuè omnium eorum, quæ sunt in Deo eminenter, sed requiritur cognitio eorum infinita intensiuè, id est, qua cognoscantur omni modo, quo sunt cognoscibilia, sed ex cognitione infinita extensiuè non colligitur necessariò cognitio infinita intensiuè, ergo. Probatur minor. Attributa Dei omnia formalia cognoscuntur à beatis cognitione infinita extensiuè: quia cognoscuntur omnia, quæ sunt infinita, & tamen non cognoscuntur infinitè intensiuè, ergo.

¶ Et confirmatur primò. Ex eo, quod beatus cognoscat vnum effectum non sequitur, quod comprehendat diuinam essentiam, prout est causa illius effectus, ergo ex eo, quod videat vniuersos effectus non sequitur, quod comprehendat diuinam essentiam prout est causa omnium illorum.

¶ Confirmatur secundò. Si intellectus creatus cognosceret omnes effectus producibiles à Deo in semetipsis, non comprehenderet diuinam virtutem, ergo si cognoscat omnes illos in diuina essentia non comprehendit diuinam virtutem. Probatur antecedens. Omnes effectus producibiles, si de facto essent producti per impossibile, non adæquarent diuinam virtutem. Quia totum ens creatum non adæquat perfectionem entis increati, ergo cognitio omnium eorum non adæquat perfectionem diuinæ virtutis, & ex consequenti non comprehendit illam.

¶ Quartò probatur eadem sententia. Ex eo, quod beatus videt omnem perfectionem formalem Dei non sequitur, quod ipsum comprehendat, ergo neque ex eo, quod videat omnia, quæ sunt in Deo eminenter. Antecedens patet ex dictis articulo præcedenti. Consequentia probatur. Si duæ perfectiones conueniant eidem subiecto ordine quodam, & vna sit totalis ratio propter quam alia conuenit illi subiecto: Si ex cognitione prioris non sequitur comprehensio rei, multo minus ex cognitione posterioris: sed perfectio formalis Dei est tota ratio propter quam omnes creaturæ sunt eminenter in Deo, ergo si ex cognitione formalis perfectionis diuinæ non sequitur comprehensio Dei, neque etiam sequitur ex cognitione omnium creaturarum, quæ in Deo sunt eminenter.

¶ Vltimò probatur. Diuina essentia representat vniuersas creaturas, tanquam speculum voluntarium, vt docet Diuus Augustinus in epistola ad Paulinum, sed viso speculo necessariò videntur ea omnia, quæ in ipso representantur, ergo.

¶ Tertia sententia est, & consistit in duobus.

¶ Primum est. Quilibet beatus intuetur in verbo omnes creaturas, & productas, &

& producibiles quantum ad earum essentias, & rationes essentielles. Probatur. Omnes creaturae representantur naturaliter in verbo quantum ad proprias essentias, & essentielles rationes, ergo.

¶ Secundum est. Nullus beatus cognoscit necessario, & ex natura visionis beatificae aliquam creaturam quantum ad eius actualem existentiam, sed cognitio actualis existentiae cuiuscunque creaturae pendet ex dispositione diuinæ voluntatis. Probatur hoc. Nulla creatura representatur naturaliter in verbo quantum ad actualem existentiam sui: quoniam actualis creaturarum existentia pendet ex diuina, & libera Dei voluntate, ergo. Probatur consequentia. Quia illa solum necessario videntur visione beatifica, quæ naturaliter representantur in diuina essentia. Hanc sententiam docent Gotifreus citatus à Caetano, & à Capreolo in quarto, distinctione quadragesima nona, questione sexta. Durandus, distinctione modo citata quaest. 2.

¶ Quarta & vltima sententia est, quam docet D. Tho. in hoc art. & est à nobis explicanda. Consultò in hac parte missam facio sententiam Scoti in 3. d. 14 q. 2. quoniam de eius sententia iterum redibit sermo in ar. 10. seq.

¶ Pro resolutione huius dubij notandum est, quòd ista questio potest disputari in duplici sensu. Alter est de facto an scilicet omnes beati videant in verbo vniuersas creaturas. Alter sensus est de possibili, an scilicet per absolutam Dei potentiam fieri possit, vt aliquis intellectus creatus videat in verbo omnia quæ in Deo eminenter continentur, & in utroque sensu est à nobis resoluenda ista questio.

¶ Sit ergo prima conclusio. Nullus beatus videt in verbo omnia, quæ Deus facit, & facere potest, neque hoc fieri potest per absolutam Dei potentiam. Ista conclusio est expressa sententia Diui Thomæ in hoc articulo, & in quarto distinctione 49. questione secunda, articulo quinto, & vbicunque loquitur de hac re. Sed illam probat eleganter tertio congentes. cap. 56. D. Thomam sequuntur grauissimi viri. D. Bonauentur. Marfil. & alij Scholastici præter autores citatos in præceden-

tibus sententijs. & quo ad primam partem, quæ loquitur de facto est adeò certa, vt oppositum vel sit hæresis, vel hæresis proximum. Et probatur primò. Ex sacris scripturis apertissime constat, angelos beatos non videre in verbo omnia mysteria gratiæ, & eadem est prorsus ratio de ceteris beatis, ergo. Probatur maior ex illo Isa. 63. Quis est iste, qui venit de Edom? &c. Cui testimonio concinit aliud Psalm. 23. Quis est iste, rex gloriæ? &c. Quæ testimonia Sancti Patres interpretantur de interrogatione angelorum dubitantium de aliquibus mysterijs pertinentibus ad Christum dominum, & ad reparationem humani generis. Ita interpretatur Diuus Ambrosius. libro de institutione virginis. cap. quinto. D. Dionysii. 7. cap. cœl. hierar. D. Hieronym. super hunc locum Isaia; & super illa verba Pauli ad Ephesi. tertio. Vt innotescat principibus & potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei. Hoc testimonium quam plurimum confirmat nostram conclusionem, præsertim iuxta interpretationem Hieron. & Chrysost. Et ponderanda sunt verba præcedentia. scilicet quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in Deo, qui creauit omnia. Præterea, secundum fidem fateri oportet, angelos beatos non cognoscere diem extremi iudicii iuxta illud Marc. 13. De die illa nemo scit neque angeli Dei, ergo. Præterea tertio. Angeli beati non cognoscunt plenè omnes cogitationes Dei, neque illa omnia mysteria, quæ pendent ex libera dispensatione diuinæ voluntatis, ergo. Probatur antecedens ex illo Pauli. 1. Corin. 2. Quæ sunt Dei nemo cognouit, nisi spiritus Dei. Quo loco, vt ex contextu clare colligitur loquebatur Paulus de cogitationibus, & consilijs Dei.

¶ Secunda pars conclusionis, quæ procedit de possibili non est adeò certa sicuti præcedens, & ita eius oppositum absque errore posset affirmari. Sed tamen nostra conclusio est multò magis consentanea & literis sacris, & testimonijs sanctorum patrum, quæ videntur procedere etiam de possibili. Et probatur simul cum prima parte conclusionis. Si beatus cognosceret omnia, quæ Deus facit, & facere potest, comprehenderet diuinam ef-

sentiam, sed consequens est impossibile & fidei contrarium, ergo. Probatur sequela. Cognosceret totum, quod est in Deo, & formaliter, & eminenter, ergo comprehenderet Deum.

¶ Dicit quispiam, quod licet videat totum, non tamen videt totaliter, & ita non comprehendit.

Contra. Non lateret illum aliqua perfectio Dei, neque aliquis modus diuinæ perfectionis, ergo videret Deum totaliter, quod est ex parte obiecti. Dixi, quod est ex parte obiecti: nā quod est ex parte potentie videntis non videret totaliter, quoniam diuinus intellectus clarius, & perfectius videret. Sed hoc non tollit comprehensionem. Etenim angelus comprehendit naturam formicæ, quia videt eam totaliter ex parte obiecti, quamuis ex parte potentie non totaliter videat. Quia diuinus intellectus clarius, & distinctius illam in-

¶ Secundo probatur eadem pars conclusionis. Qui cognoscit totalem, & adæquatum effectum alicuius potentie comprehendit ipsam in ratione potentie, sed qui cognosceret ens omne creabile à Deo cognosceret effectum adæquatum diuinæ potentie, ergo comprehenderet eam. Minor est euident. Probatur maior. Tota virtus potentie explicatur in effectu totali & adæquato potentie, ergo. Ad istam rationem potest reduci ratio D. Thomæ in corpore articuli.

¶ Sed est aduertendum circa illam, quod cum dicit D. Thom. quod quantum intellectus cognoscit plures effectus alicuius causæ, tanto perfectius cognoscit ipsam causam, non intelligit, vt falso opinatur Scotus vbi supra, quod perfectior cognitio causæ pendeat per se ex perfectiori cognitione effectus. Sed id tantum intendit D. Thomas, quod perfectior cognitio effectuum, quæ habetur in causa præsupponit perfectiorem cognitionem ipsius causæ.

¶ Secunda conclusio. Nullus beatus cognoscit in verbo omnes effectus producibiles quantum ad eorum essentias. Ista conclusio asseritur contra tertiam sententiam, & quamuis eius oppositum non sit error, certus in fide, est tamen

A proximum errori, si loquamur de facto. Probatur primo. Quia aduersatur communi sententiæ omnium Theologorum, & non bene consentit cum sacris literis, & testimonijs Sanctorum patrum in prima conclusione citatis. Secundo probatur. Quia videret in verbo omnes creaturas producibiles, comprehenderet Dei omnipotentiam simpliciter loquendo, sed hoc aduersatur fidei, ergo. Probatur maior. Ille per intellectum designaret aliquid, ultra quod non posset se extendere Dei omnipotentia, ergo. Et confirmatur. Angelus comprehendit totam virtutem, & potentiam humanæ naturæ: quia cognoscit omnes effectus quantum ad eorum essentias, ad quos se potest extendere virtus humanæ naturæ, quamuis non cognoscat actualem existentiam omnium eorum. Quia actualis eorum existentia pendet ex libera hominis voluntate. Similiter qui cognosceret omnes effectus artificiosos, ad quos se posset extendere ars alicuius artificis, quamuis non cognosceret quando artifex producturus esset huiusmodi effectus, comprehenderet artem illius artificis, ergo ad comprehendendum aliquam potentiam simpliciter loquendo, satis fuerit cognoscere omnem eius effectum possibilem quantum ad essentiam, licet non cognoscat quantum ad actualem existentiam. Tercio probatur. Si Deus ab æterno decreuisset, nullam producere creaturam, qui cognosceret omnes effectus posibles quantum ad eorum essentiam, comprehenderet Dei omnipotentiam, ergo qui modo habuerit similem cognitionem effectuum possibilem, comprehendet Dei omnipotentiam. Antecedens patet. Quia ille cognoscit in Deo totum id, quod est cognoscibile in ipso. Consequentia vero probatur. Dei omnipotentia non est aucta ex eo quod Deus decreuisset producere creaturas ad extra, ergo illa cognitio Dei, quæ tunc esset comprehensio diuinæ potentie, & modo etiam esset eius comprehensio. Quarto & ultimo probatur. Essentia diuina tā naturaliter representat oēs existentias rerum posibles, atque earum essentias, ergo sicut intellectus beatus, iuxta sententiam Durandi, cognoscit omnes re-

rum essentias, eadem ratione cognosceret & omnes earum existentias possibles: atque adeo comprehendit totam Dei virtutem. Verum est tamen, quod existentia rerum, prout exercent actu officium existentia non representantur naturaliter in diuina essentia. Quoniam quantum ad hoc officium actuale pendent ex libera Dei voluntate, sed ut constat ex argumentis precedentibus, ad comprehendendam diuinam potentiam non est necesse cognoscere existentias rerum isto modo.

¶ Tertia conclusio. Quilibet beatus in diuina essentia videt aliquot creaturas. Ista conclusio asseritur contra primam sententiam. Sed illam docet non solum Diuus Thomas in hoc articulo, sed tota antiquorum schola. Probatur primo ex Diuo Augustino libro quarto super Genesim ad litteram, capitu. vigesimo tertio, & in sequentibus, ubi geminam creaturarum notitiam distinguit in angelis beatis. Alteram qui cognoscunt illas in verbo, & istam appellat matutinam, & alteram, qua easdem creaturas in proprio genere cognoscunt, & istam vocat vespertinam, sed eadem est ratio de ceteris beatis, ergo omnes contemplantur in verbo aliquot creaturas. Secundò probatur. Omnia fidei mysteria, quæ in via cognoscimus per fidem, intuetur quilibet beatus in essentia diuina, sed multa fidei mysteria pertinent ad effectus creatos, cuiusmodi sunt omnia mysteria incarnationis Christi Domini, & reparationis humani generis, ergo. Probatur maior dupliciter. Primò ex illo Pauli, primæ Corinthio. 13. Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Hoc testimonium multò commodius, & magis ad mentem Diui Pauli explicatur de vniuersis fidei mysterijs, quam de sola vnitæ diuinæ essentia, & trinitate personarum. Secundò probatur illa maior. Visio Dei facialis iuxta communem Theologorum doctrinam in quarto, distinctione quadragesima nona est dos respondens fidei, ergo visio illa extendit se ad manifestandum vniuersa fidei mysteria. Tertiò probatur conclusio. Anima Christi Domini videt om-

nia, quæ Deus cognoscit scientia visionis, ut explicatur tertia parte, quæstione decima, articulo secundo ad secundum: sed non facile potest intelligi quo pacto anima Christi cognoscat omnia hæc per proprias species cum sint infinita, ergo cognoscit illa in verbo. Quartò probatur. Deus in sua essentia clarè, & distinctè cognoscit vniuersas creaturas, ergo etiam intellectus creatus poterit clarè, & distinctè cognoscere in diuina essentia aliquot creaturas. Vltimò probatur. Si beati non intuentur aliquot creaturas in verbo, sequitur, quod non sint diuersi gradus in essentiali beatitudine, sed quod omnes beati habent æqualem gradum essentialis beatitudinis, consequens aduersatur fidei, ut ex dictis supra in hac quæstione constat, ergo. Probatur sequela. Diuersitas graduum essentialis beatitudinis in hoc solū potest consistere, quod vnus beatus plures creaturas cognoscat in verbo, quàm alius, ergo sublata creaturarum cognitione non est diuersitas gradus in beatitudine essentiali.

¶ Propter hæc argumenta aliqui viri grauissimi docent, primam opinionem huic oppositam esse manifestum errorem in fide.

¶ Sed ego crediderim, hanc censuram esse valde rigidam. Quoniam omnia argumenta proposita habent apparentem solutionem. Sed nihilominus illa sententia præterquam quod aduersatur communi doctrinæ antiquorum Theologorum non est admodum consentanea fidei, & ita est cauenda.

¶ Quarta conclusio. Quilibet beatus videt in diuina essentia omnia genera, omnes species creaturarum productarum, rationes ipsarum, totum vniuersi ordinem, omnia mysteria, quæ per se spectant ad fidem: ac denique vniuersa, quæ spectant ad proprium statum beatorum. Ista conclusio asseritur à D. Thoma in hoc articulo ad quartum & tertio contragentes. cap. 59. & est communis sententia Theologorum. Probatur. Visio beata satiatur omne desiderium rationabile, & iustum, sed vniuersa ista, quæ posuimus in conclusione, cadunt sub rationabili, & iusto desiderio eorum, qui beatificantur, ergo. Probatur maior.

Primò. Genera, & species creaturarum, ac totus vniuersi ordo cadunt sub naturali desiderio rationalis creaturæ. De his enim rebus verificatur illud Aristot. initio metaphysicæ. Omnis homo naturaliter scire desiderat. Deinde mysteria fidei etiam pertinent ad iustum desiderium. Nam omnes fideles rationabiliter desiderant desiderio quodam supernaturali clarè, & euidenter cognoscere in patria ea, quæ in via per fidem obscuram credunt, & hoc desiderium est valdè consentaneum naturæ nostri intellectus. Quia naturaliter inclinatur ad euidentem notitiam habendam earum rerum, quæ sibi proponuntur. Denique manifesta res est, vnumquemque rationabiliter desiderare perfectam cognitionem eorum, quæ spectant ad proprium statum. Quæ autem sint ea, quæ ad statum pertinent cuiusque beati explicabimus arti. 10. sequenti.

¶ Quinta conclusio. Per absolutam Dei potentiam fieri potest, vt aliquis beatus clarè intueatur diuinam essentiam, & nullam in ipsa creaturam cognoscat. Hanc sententiam docet Durand. vbi supra, & est communiter recepta ferè ab omnibus discipulis D. Thomæ. Vide Caietanum infra q. 57. articulo vltimo in fine commentarij. Sed probatur. Nulla est implicatio, quod aliqua cognitio attingat obiectum primum sui, & non attingat obiectum secundarium, sed diuina essentia est primum obiectum visionis beatificæ, creaturæ verò pertinent ad obiectum secundarium, ergo. Et confirmatur. Quod intellectus beatus videat in verbo plures, vel pauciores creaturas prouenit ex maiori, vel minori luminis gloriæ intensione, ergo poterit esse tam remissum lumen gloriæ, vt tantum ostendat diuinam essentiam, quæ est obiectum primum, & non aliquam creaturam. Ista conclusio est intelligenda de cognitione particulari, & distincta creaturarum. Nam in communi, & quadam generalitate necessarium est, vt omnis, qui clarè videt essentiam Dei cognoscat omnes creaturas etiam posibles, vt supra explicatum est artic. præcedenti dub. 1. ad vltimum argumentum.

¶ Ad argumenta primæ opinionis respondetur.

A ¶ Et ad primum distinguo minorem, si adæquatio pensetur ex parte speciei, diuina essentia non representat adæquatè aliquam creaturam, sed inadæquatè potius. Quia non representat præcisè vnā creaturam, sed omnes tanquam vniuersalissima species. Si verò adæquatio pensetur ex parte rei representatæ, diuina essentia adæquatè representat quamlibet creaturam, id est representat creaturam quamlibet secundum omnem rationem, & modum, quem habet creatura à parte rei, & ita representat vnā creaturam, tam exactè, & distinctè, atque si solam illam representaret, & hæc representatio adæquata ex parte rei est sufficientissima ad cognitionem intuitiuam, & claram ipsius rei.

B ¶ Ad primam confirmationem distinguo antecedens, ex parte modi representandi concedo, ex parte rei representatæ nego, quod diuina essentia non representet creaturam, secundum omnem modum, quem habet ipsa creatura. Sicuti in naturalibus species lapidis, quæ est in oculo ex parte modi representandi non representat lapidem sicuti est à parte rei. Quia species representat modo intentionali, & immateriali, lapis autem habet modum materiale in seipso. Cæterum ex parte rei representatæ representat lapidem secundum modum omnem, quem habet in re. Ita quod representat materialitatem ipsius lapidis.

C ¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod procedit de cognitione, quæ habetur in imagine imperfecta. Nam cognitio rei, quæ habetur in imagine, quæ est altioris ordinis, & quæ representat exactè, & adæquatè ex parte rei representatæ est cognitio perfectissima, & intuitiua rei representatæ per imaginem.

D ¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod diuina essentia illas tantum creaturas representat intellectui beato, per ordinem ad quas representandas se vnit intellectui beato. Vnde distinguitur antecedens. Non prouenit creaturarum cognitio ex visione diuinæ essentiæ absolute, & secundum se visæ, concedo. Non prouenit ex visione diuinæ essentiæ visæ in quantum est exemplar creaturarum, nego. Et tunc dico, quod vt constat ex rationibus adductis pro conclusionibus tertia & quarta,

non voluntariè, sed rationabiliter asserim⁹ q^d quilibet beatus intuetur diuinam essentiam non solum secundum seipsam, & absolute consideratam, sed etiam prout est exemplar creaturarum.

¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod nullus intellectus creatus videre potest essentiam diuinam, prout est exemplar omnium creaturarum, potest tñ videre illam, prout est exemplar quarundam creaturarum.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur illam probare quintam conclusionem nostram, quæ procedit de potentia absoluta Dei. Non tamen probat, q^d de facto diuina essentia non vniatur intellectui beati creato prout est exemplar, & ideo quarundam creaturarum.

¶ Ad tertiam confirmationem negatur sequela, & ad probationem dico, quod non est de intrinseca ratione visionis beatificæ absolute loquendo, quod per illam cognoscantur aliquot creaturæ: quoniam creaturæ pertinent ad obiectum secundarium diuinæ visionis, & sola diuina essentia est primum eius obiectum.

¶ Ad argumenta secundæ opinionis respondetur.

¶ Ad primum dico, quod diuina essentia secundum se representatiua est omnium creaturarum. Sed tamen nulli intellectui creato potest se vnire, prout est omnium creaturarum representatiua propter limitationem intellectus creati, & propter limitationem luminis gloriæ. Et quidem nullum est inconueniens, quod representatio diuinæ essentiae limitetur respectu intellectus creati. Quia hæc limitatio est respectiua, & nullam inducit imperfectionem in forma, quæ limitatur. Vide quæ supra dicta sunt articulo præcedenti paulo ante primum dubium.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, & primum dico, quod solutio ibi assignata absque dubio non est sufficiens, & confutatur efficacissime argumentis ibi factis.

¶ Et prætermisissis alijs solutionibus notandum est pro vera solutione, q^d creaturæ quadrupliciter sunt in Deo. Primo per modum simplicitatis, & perfectionis. Itaque omnis perfectio, & entitas creaturarum

A sublati imperfectionibus est in Deo vnica simplicissima essentia, & est ipsemet Deus. In quo sensu verificatur illud Ioa. 1. Quod factum est, in ipso vita erat. & illud vulgatum Augustini & Theologorum. Creatura in Deo est creatrix essentia, & secundum istum modum creaturæ sunt formaliter in Deo. Secundo modo creaturæ sunt in Deo, sicuti effectus in causa actiua, quæ virtutem habet ad producendum omnes creaturas secundum omnem rationem, & modum ipsarum creaturarum. Hoc modo creaturæ sunt in Deo non formaliter, sed eminenter: quia sunt in Deo cum omnibus suis imperfectionibus naturalibus. Itaque lapis secundum omnem materialitatem, quam habet à parte rei continetur in Deo tamquam in causa actiua. Tertio modo creaturæ sunt in Deo, tanquam in exemplari inadequato, inadequato inquam ex parte ipsius exemplaris. Nam ex parte rerum adequatum exemplar est, ut explicuimus in solutione primi argumenti primæ opinionis. Quarto denique modo creaturæ sunt in Deo, tanquam in exemplari adequato tam ex parte exemplaris, quam ex parte exemplati. Et hoc modo creaturæ sunt in Deo secundum rationes ideales. Et enim diuina essentia, prout est idea alicuius creaturæ est exemplar eius adequatum. v.g. diuina essentia, prout est idea hominis non est idea, neque exemplar leonis, aut alterius, ut latius explicabitur infra quæstione 15.

¶ Secundo est notandum, q^d si creaturæ cognoscantur in diuina essentia, prout in illa sunt, primo modo cognoscuntur quidem omnes. Sed hæc cognitio non est propriè creaturarum. Nam creaturæ, ut sic sunt in Deo non sunt creaturæ, sed ipsemet Deus, ut diximus. Si verò cognoscantur prout sunt in Deo secundo, & tertio modo cognoscuntur quidem omnes creature, sed tamen secundum rationem communem entis creabilis, & non secundum proprias & distinctas rationes. Quoniam diuina essentia creaturas ut sic contentas in diuina essentia non representat secundum earum rationes distinctas, sed per modum vnitatis, & inadequatè. Ceterum si cognoscantur prout sunt in Deo quarto modo, cognoscuntur distinctè, & particulariter

secundum proprias earum rationes distinctas. Hanc doctrinam videor mihi colligere ex D. Tho. 3. contra gentes. cap. 54. Ex qua sequitur, quod creaturæ non possunt distincte cognosci in diuina essentia, nisi diuina essentia cognoscatur prout est multiplex creaturarum idea.

¶ His positis respondetur ad argumentum, quod determinatio representationis prouenit ex illis tribus principijs in argumento positis. Et primum ex lumine gloriæ prouenit, quod diuina essentia non representat intellectui beato vniuersas possibiles creaturas, vt explicui in solutione precedentis argumenti. Quod verò representet istas, & non illas, prouenit & ex diuina voluntate, qua Deus vult vnire essentiam suam intellectui creato prout est representatiua & idea harum creaturarum, & non illarum, & ex eo quod diuina essentia non est necessariò representatiua sui ipsius prout est idea omnium creaturarum. Et ob hanc causam appellatur ab August. speculū voluntarium. Et cum instat argumentū. Diuina essentia naturaliter representat ex æquo omnes creaturas. Resp. distinguendo, respectu intellectus diuini comprehendentis suam essentiam concedo, respectu verò intellectus creati, nego. Quemadmodum diuina essentia necessariò, & naturaliter representat diuino intellectui omnes cogitationes, & volitiones ipsius Dei, intellectui verò creato nullā representat necessariò, sed prorsus voluntate libera representat quas vult cogitationes. Et ratio à priori est. Quoniā vt dictum est in ar. precedenti dubio primo conclusionem secundā, illa Dei attributa formalia, quæ intrinsecè important actualem respectum ad creaturas, non est necesse, quod cognoscantur vīs diuina essentia, at diuina essentia prout est idea, & exemplar adæquatum cuiuscūque creaturæ intrinsecè importat actualem respectum ad creaturam, ergo non est necesse, quod vīs diuina essentia secundum se ipsam videatur etiam ab intellectu creato prout est idea alicuius creaturæ, sed hoc pēdet ex libera Dei voluntate.

¶ Ad tertium argumentum negatur antecedens. Nam satis constat ex dictis circa primam conclusionem, necessarium esse vt intellectus cognoscit in diuina essentia

A omnes creaturas extensiuè, cognoscat ipsam essentiam totam, & totaliter quantum est ex parte rei cognitæ, ac proinde quod cognoscat illam infinitè intensiuè.

¶ Ad primam confirmationem respondetur, quod diuina essentia nequit comprehendere ab intellectu creato simpliciter loquendo etiam prout est causa alicuius effectus in particulari. Quia intellectus creatus non potest cognoscere omnem rationem, & modum, qui potest competere alicui creaturæ prout subest diuinæ prouidentia. Verum est tamen, quod sicut intellectus creatus potest cognoscere omnem rationem, & modum, qui conuenit creaturæ secundum naturalem eius potentiam: ita potest comprehendere diuinam essentiam prout est naturalis causa alicuius creaturæ. Sed ista est cōprehensio secundū quid.

¶ Ad secundam confirmationem primum negatur consequentia, quoniā ex eo, quod intellectus videat omnes creaturas in essentia diuina manifestè sequitur, quod cognoscat omnia, quæ sunt in diuina essentia, & formaliter, & eminenter, hoc autem non sequitur ex cognitione omnium creaturarum in se ipsis. Secundò respondetur distinguendo antecedens, non comprehendet diuinam virtutem entitatiuè, & secundum perfectionem, quam habet in semetipsa concedo. Et hoc probat efficaciter argumentum, quo probabat antecedens. Ceterum extensiuè, & prout virtus diuina est explicabilis in suo effectu totali, & adæquato, nego.

¶ Ad quartū argumentum nego consequentia. Ad probationem dico, quod illa maxima Scoti tantū habet verū in ijs, quæ eodem modo insunt subiecto, at in presentia pfectio formalis formaliter inest Deo, creaturæ verò sunt in Deo eminenter.

¶ Ad vltimū argumentum respondetur cū Caietano in hoc ar. quod vt colligitur ex D. Th. q. 8. de veri. ar. 4. & q. 12. art. 6. diuina essentia proprie loquendo nō est speculum creaturarum, nec creaturæ cōtinentur in ipsa tanquam in speculo. Quoniam de ratione speculi est, quod representet per distinctas species acceptas ab ipsis rebus representatis. Continentur ergo creaturæ in diuina essentia proprie loquendo tanquam in causa effectiua, & exemplari, &

& ita cōtinētur p modū vnius, & eodē modo repræsentatur. Et ex cōsequēti nō est necesse, quōd visa diuina essentia distinctē cognoscantur in ipsa omnes creaturæ. Appellatur autem essentia diuina speculum metaphoricē, eo q̄ clarissimē repræsentat omnes creaturas.

¶ Ex dictis restat solum arg. Duran.

¶ Circa solutionem ad quartum vide D. Thom. 3. con. gen. cap. 59. quo loco ad tria reducit illa, quæ beati non vident in verbo.

¶ Primum. Nullus beatus videt in verbo omnes creaturas producibiles. Probat ex illo Iob. 11. Forsitan vestigia eius comprehendes? vestigia, id est creaturas. Ex his autem creaturis producibilibus, quæ in actu producētur quam plurimi beati imo forsan omnes aliquot vident in verbo plures, vel pauciores, iuxta quantitatem luminis gloriæ.

¶ Secundū. Nullus beatus videt in verbo omnes cogitationes, & volitiones ipsius Dei, sed plures, vel pauciores iuxta luminis quantitatem. Probat D. Tho. ex illo. 1. Corin. 2. Quæ sunt Dei nemo nouit, nisi spiritus Dei, quæ sunt Dei, id est consilia diuina.

¶ Tertiū. Nullus beatus cognoscit omnes rationes rerum creaturarum. Probat ex illo Ecclesiast. 8. Intellexi, quōd omnium operum Dei nullus possit inuenire rationem.

¶ Sed est aduertendum, rationes creaturarum esse in duplici differentia. Quædam sunt, quæ per se consequuntur naturam, & quidditatem rei, & has omnes cognoscit quilibet beatus in verbo, & de istis loquitur D. Thomas in hac solutione ad quartum. Quædam verò sunt quæ conueniunt rei creatæ, prout subest diuinæ potentia, & has omnes nullus beatus cognoscit in verbo, sed iuxta quantitatem luminis plures, vel pauciores. Quoniam istæ rationes desumuntur ex omnipotentia infinita Dei, ac proinde sunt infinitæ, & de his procedit istud tertium dictum. Vide Ferrar. tertio contra gentes, vbi supra. An verò quilibet beatus videat in verbo omnia indiuidua, & singularia cuiuscunque naturæ specificæ, explicabitur arti. 10. sequenti.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum ea, quæ videntur in Deo à videntibus diuinam essentiam, videantur per aliquas similitudines creatas?

¶ Conclusio est negatiua.

DE qua vide, quæ diximus articulo præcedenti circa tertiam conclusionem, & nota solutionem ad secundum huius articuli.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia, quæ in ipso vident?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia ea, quæ videntur in Deo, videntur per vnā speciem intelligibilem, quæ est diuina essentia.

In hoc articulo est dubium de veritate conclusionis. Probatur falsa.

D ¶ Primò. Si beati vident simul in verbo omnia, quæ spectant ad eorum statum, sequitur, quōd eorum cognitio sit valde imperfecta, consequens non est admittendū, ergo. Probat sequela ex illo principio communi. Pluribus intentus minor est ad singula sensus, ergo intellectus beati si simul multa cognoscit in verbo, imperfectē & remissē illa contemplatur.

E ¶ Secundò arguitur. Si anima Christi domini simul intuetur in verbo vniuersa, quæ spectant ad eius statum, sequitur, q̄ visio illius beatifica sit infinitē pfectior quacunque visione alterius beati. Consequens non est admittendū, ergo. Probatur sequela. Anima Christi domini videt in verbo omnia, quæ Deus cognoscit scientia visionis, vt dicitur in 3. p. q. 10. ar. 2. ad secundū. de veritate. q. 8. ar. 4. sed ista sunt infinita, vt ibidem explicatur, ergo si omnia simul videt, eius visio in infinitum excedit quamcunque visionem alterius beati. Patet con-

consequentia. Nam omnis alius beatus finita videt in verbo.

¶ Tertio arguitur. Quilibet beatus cognoscit omnia singularia & indiuidua cuiusque naturæ specificæ creatæ, sed non cognoscit illa simul, ergo. Probatur antecedens. Cognitio naturalis angeli extendit se ad omnia indiuidua, & singularia cuiusque naturæ specificæ, sed visio beata est perfectior quacunque naturali cognitione: ergo etiam se extendit ad singularia indiuidua.

¶ Et cōfir. Cognitio singulariū pertinet ad perfectionē intellectus, ergo visio beatiifica extendit se ad omnia singularia. Consequ. prob. Quia visio beata confert intellectui omnem perfectionem. Probatur antecedens ex D. Tho. infra. q. 14. art. 11. Præterea probatur ratione. Cognoscere futura contingentia, & cogitationes cordium, est magna intellectus perfectio, & ita tribuitur solo intellectui diuino eorum cognitio, sed ista sunt quædam singularia, ergo. Præterea. Cognitio prudentialis valde perficit intellectum, sed hæc cognitio versatur circa singularia, ergo. Probatur minor. s. quod non possint simul cognosci ista singularia omnia. Singularia nō cognoscunt, nisi qñ actu existunt, sed nō existūt omnia simul, ergo. Maior asseritur à D. Tho. infra. q. 89. art. 8. vbi dicit, quemlibet beatum cognoscere in verbo ea, quæ apud nos aguntur, & 3. cont. gent. cap. 59. dicit, beatos cognoscere omnia singularia sub speciebus existentia, ergo secundum D. Thomam beati dumtaxat cognoscunt singularia existentia.

¶ Arguitur quarto. Quilibet beatus cognoscit in verbo vniuersa, quæ spectant ad eius statum, sed ista non potest cognoscere simul, sed successiue, ergo. Probatur minor. Ea, quæ pertinent ad statum beatorū non sunt omnia simul quando beatus incipit Deum videre, sed successiue postea contingunt. v. g. ad statū beati Dominici pertinet cognoscere ea, quæ geruntur in ordine Dominicano, at ista successione temporis contingunt, ergo.

¶ Et confirmatur. Ad statum cuiuslibet beati pertinet cognoscere preces, & orationes, quæ ad ipsum funduntur, at ista non cognoscit simul, sed tunc cognoscit

quamlibet orationem quando ad ipsum emittitur, ergo.

¶ Confirmatur secundò. Ad statum angelorum spectat cognoscere omnia illa, quæ sunt cōmissa eorum curæ, & gubernationi, sed ista angeli non simul, sed successiue cognoscunt, ergo. Probatur minor ex illo, quod legitur Daniel. 10. quod angeli, quibus erat commissa gubernatio populi Israelitici, & regni Persarum, ignorabant quid esset agendum circa Israelitici populi exitum de regno Persarum.

¶ In hoc dubio Scotus in. 3. d. 14. q. 2. loquens de anima Christi specialiter dicit, quod anima Christi videt in verbo omnia, quæ Deus cognoscit scientia visionis nō tñ actu, sed habitu. i. quod actualis visio verbi est habitualis cognitio creaturarum, ita q. successiue anima Christi Dñi potest modo cognoscere in verbo aliquam vnam creaturam, & postea aliam, & sic successiue de omnibus. Hanc sententiam reputat probabilem Maior in. 4. d. 49. q. 5. & vterque insinuat, idem esse dicendum de cæteris beatis.

¶ Sed his non obstantibus sententia D. Thomæ, quæ habetur in conclusione articuli, quæ excludit omnem successione à visione beatifica cuiuscunque beati, habenda est tanquam certissima. Et oppositum licet non sit error in fide, est tamen improbabile. Probatur primò ex D. Augustino 13. de Trinit. cap. 16. qui est locus citatus à D. Tho. in argumento sed contra, & lib. 83. questionū. q. 23. vbi inquit, quod anima cuiuscunque beati, & eius sapientia mensuratur æternitate participata, & nomine sapientiæ intelligit Augustinus visionem diuinæ essentia, sed ea, quæ mensuratur æternitate participata sunt tota simul neque admittunt aliquam successione, ergo visio beata est tota simul secundum Aug. Secundò prob. ratione. Omnia principia visionis beatificæ manent inuariata in tota æternitate, ergo in visione beatifica nulla erit mutatio, nec variatio, atque adeo est tota simul. Cōsequentia apparet bona. probatur antecedens. Lūmē gloriæ neque crescet, neque decrescet in tota æternitate, essentia diuina semper eodē modo erit vnita intellectui beato in ratione speciei intelligibilis, & ista sunt omnia principia visionis.

sionis beatifica, ergo. Et confirmatur. Beatus cognoscit creaturas in diuina essentia, secundum quod in ipsa representatur, sed eodem modo representantur creature in diuina essentia per totam æternitatem, ergo semper cognoscuntur in diuina essentia eodem modo. Ista ratio cum sua confirmatione procedit à priori, & est efficacissima. Vide alias rationes in hoc articulo, & tertio contra gentes, capitulo 60.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum negatur sequela. Et ad probationem dico, quod illud axioma, pluribus intentus, &c. tantum habet verum quando cognoscuntur plura per modum plurium, at in visione beata plures creature non per modum plurium, sed per modum vnius cognoscuntur. Nam cognoscuntur per vnicam speciem, & quatenus conueniunt sub vno formali, & primario obiecto, quod est diuina essentia.

¶ Ad secundum argumentum respondetur breuiter, quod visio beata anime Christi est perfectior quacunque alia visione beata infinite quidem, sed non infinite simpliciter, sed secundum quid. Quia videt creaturas infinitas anima Christi, non simpliciter infinitas, sed in certo genere. Sed de cognitione anime Christi disputatur copiose, tertia parte, questione decima.

¶ Ad tertium argumentum respondetur primo concessa maiori nego minorem. Ad probationem respondetur, quod illa testimonia D. Thom. in hoc sensu sunt accipienda, quod quilibet beatus videbit ab instanti primo sue beatitudinis vniuersa singularia, quæ habebunt esse in aliquateporis differentia, exceptis tamen cogitationibus, & volitionibus. Nam hæc singularia sola anima Christi intuetur in verbo. Quia eorum cognitio pertinet ad eius statum.

¶ Ferrar. 3. contra gentes. cap. 59. existimat probabiliter posse dici, quod beatus in primo instanti sue beatitudinis tantum cognoscit in verbo illa singularia: quæ tunc actu existunt, aut extiterunt in tempore præterito. Singularia verò futura cog-

A noscit postea in verbo successiue pro tempore, quo fiunt, & existunt. Sicut solet dici de cognitione angelorum, quod species angelica, absque sui mutatione representat angelo successiue singularia pro tempore, quo actu existunt in rerum natura. Ceterum ista sententia, licet aliquantulum possit defendi, est tamen falsa & contra doctrinam D. Thom. in hoc articulo, & tertio contra gentes, capitulo 59. & questione octaua, de veritate, articulo quarto, quibus in locis apertissime excludit omnem successionem à visione beata. Præterea, species, quæ est principium visionis beatificæ representat omnia actu, semota omni potentialitate, & successione, quod non reperitur in speciebus angelorum, ergo.

¶ Secundo respondetur, probabilius mihi esse, quemlibet beatum ea tantum singularia in verbo cognoscere, quæ ad eius statum pertinent. Et de his singularibus est intelligendus Diuus Thomas, cum asserit, quemlibet beatum videre ea, quæ apud nos geruntur, & videre singularia sub speciebus existentia. Vnde ad argumentum negatur maior. Nam certe si quilibet beatus vniuersa singularia intuetur in verbo, frustra queritur à Theologis, an quilibet beatus videat in verbo ea omnia, quæ spectant ad eius statum. Ad probationem, maiori & minori concessis negatur consequentia. Et ratio est. Quoniam species angelorum representat quidem omnia singularia, sed tamen successiue prout fiunt in rerum natura. Hæc autem successio representationis non decet visionem beatificam.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod possumus de intellectu dupliciter loqui, & prout est speculatiuus, & prout est practicus. Si loquamur de intellectu prout est speculatiuus singulare, cognitio non est eius perfectio proprie loquendo, ut docet D. Thom. articulo octauo huius questionis ad quartum: est tamen signum perfectionis, ita quod cognitio perfectior, & vniuersalior ad plura singularia se extendit, & in hoc sensu intelligendus est D. Thomas, infra questione decima quarta, articulo vndecimo, & in eodem sensu verificatur, quod cognitio futurorum contingentium

tium est magna perfectio intellectus. Si vero sermo fiat de intellectu prout practicus est, fateor, quod cognitio singularium pertinet ad eius perfectionem, non quidem omnium singularium, sed illorum, quorum cognitio perfecte requiritur ad iudicia prudentia circa materias virtutum moralium. Et hæc omnia singularia quilibet beatus cognoscit in verbo.

¶ Ad quartum argumentum dominus Caetanus in. 3. p. q. 10. art. 2. docet, quemlibet beatum cognoscere in verbo illa omnia, quæ pertinent ad eius statum pro primo instanti suæ beatitudinis, reliqua vero, quæ in processu beatitudinis pertinent ad eius statum, cognoscit quidem in verbo, non tamen formaliter, sed causaliter, id est, ex visione verbi oritur ut fiant ei speciales reuelationes de eiusmodi rebus. Ab ista sententia non longe recedit Durandus in. 4. d. 49. q. 3. in solutionibus argumentorum secundi, & tertij, quæ citra dubium est sententia probabilis, & ex illa solvantur multæ difficultates, quæ opponi solent in hoc loco.

¶ Sed nihilominus probabilius mihi videtur cum Ferra. ubi supra, quod quilibet beatus videt in verbo formaliter omnia, quæ spectant ad eius statum in toto processu beatitudinis, videntque omnia ista à primo suæ beatitudinis momento absque aliqua successione.

¶ Sed est aduertendum, quod cum status beatificus sit invariabilis omnia, quæ spectant ad statum cuiusque beati pro toto beatitudinis progressu, pertinent ad ipsum pro primo instanti beatitudinis saltem radicaliter. v. g. ad statum beati Dominici pertinet omnia, quæ sunt alicuius momenti in familia Dominicana, hæc autem in primo instanti suæ beatitudinis pertinebant omnia ad eius statum radicaliter, eo quod tota ipsa religio Dominicana iam tunc ad ipsum pertinebat.

¶ Sed arguet quispiam. Si quilibet beatus intuetur in verbo formaliter vniuersa, quæ spectant ad eius statum, sequitur quod minus beatus possit videre in verbo plures creaturas, quam is, qui beator est, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Nam plura possunt pertinere ad statum vnius beati, quam ad statum alterius

beatioris. verbi gratia, supponamus, D. Laurentium esse beatorem beato Dominico, certa res est, quod ad statum B. Dominici plura pertinent, quam ad statum B. Laurentij. Quia ad beatum Dominicum spectant omnia quæ in eius religione geruntur.

¶ Huic argumento quidam Theologi dicunt, nullum esse inconueniens admittere minus beatum videre in verbo plura singularia, quia cognitio singularium non causat maiorem beatitudinem essentialem. Verumtamen hæc solutio est improbabilis. Quoniam qui plura singularia cognoscit in diuina essentia, perfectius videt ipsam diuinam essentiam, & ex consequenti eius beatitudo essentialiter est perfectior.

¶ Ad argumentum, ergo respondetur, quod ille excessus singularium, in quo excedit minus beatus, compensatur in magis beato per cognitionem aliarum creaturam siue existentium, siue possibilium, quæ videntur à magis beato in diuina essentia, & non à minus beato.

¶ Ad primam confirmationem Caetanus. 2. 2. quæst. 83. articulo. 4. circa solutionem ad secundum existimat, quemlibet beatum intueri in verbo à primo instanti suæ beatitudinis omnes orationes, quæ ad ipsum fundendæ sunt in toto suæ beatitudinis progressu. Et hæc sententia aliquale habet fundamentum in D. Tho. in illa solutione ad secundum. Caterum verior apparet sententia, & magis recepta à Theologis, quemlibet beatum cognoscere omnes orationes, quæ ad ipsum funduntur per speciales reuelationes. Itaque cognoscit illas in verbo non formaliter, sed causaliter. Et hoc aperte docet D. Thom. in illa solutione ad secundum, si verè expendantur verba.

¶ Hoc ergo supposito ad confirmationem dico, quod cognoscere orationes fidelium non pertinet intrinsicè ad statum cuiuslibet beati, nisi duntaxat Christi domini. Nam Christus dominus eo quod est mediator Dei & hominum, etiam est aduocatus noster apud Patrem. Et ita ad eius statum pertinet cognoscere orationes omnium hominum, quæ ad ipsum fundendæ sunt in tota æternitate. Verum est tamen, quod ut docet D. Tho-

D. Thomas ubi supra in 2. 2. ad excellentiā omnium beatorum spectat cognoscere petitiones, quæ ad ipsos funduntur à viatoribus. Hæc tamen excellentia non est intrinseca statui beatifico alicuius beati Christo excepto, sed est per se consequens ad illū statum. Nam cum beati omnes sint amici Dei, & familiares, imo & commensales ex quodam naturali consequio oritur, ut facultatem habeant liberā presentandi Deo petitiones nostras, & intercedendi pro nobis. Ex hoc sequitur non esse necesse, ut beati cognoscat formaliter in verbo petitiones nostras, & orationes, id tamen necessarium est, ut eas cognoscant in verbo causaliter.

¶ Ad secundam confirmationem similiter respondetur quod non pertinet per se ad statum beatificum angelorum, quod deputent ad custodiā & gubernationē alicuius prouintie, aut regni, aut quod mittant ad aliquod ministeriū exequendū in Ecclesia militate. Sed hoc cōuenit illis, non prout beati sunt, sed prout sunt ministri Dei missi in ministerium propter eos, qui hæreditatē capiunt salutis. ad Heb. i. Verum est, quod huiusmodi ministerium cedit in ipsorum excellentiā quia seruire Deo est regnare.

¶ Circa rationem verò D. Thom. in hoc articulo notandum est primò, quod illa sententia D. Th. quod intellectus non potest informari simul pluribus speciebus, est intelligenda de informatione actuali. Itaque nihil inconuenit, intellectum simul informari plurimis speciebus per modum habitus: at non potest simul uti pluribus speciebus per modum pluriū. Hæc intelligentia habetur expresse in D. Thoma. 1. 2. q. 54. art. 1. ad vltimum.

¶ Secundò notandum est, quod ista sententia est intelligenda de speciebus eiusdem ordinis. Quoniam non inconuenit, intellectū simul perfectè actuari pluribus speciebus diuersi ordinis. v. g. anima Christi domini simul cognoscit per speciem diuinam. i. per essentiam diuinam, & per speciem creatā infusam per se, ac denique per speciem per se acquisitam. Et ratio huius est. Quoniam species ordinis superioris continet eminenter speciem ordinis inferioris. Itaque diuina essentia in ratione speciei eminentissimè continet speciem infu-

sam, & acquisitam. Item species per se infusa eminenter continet speciem per se acquisitam. Quocirca cum intellectus simul actuatur his tribus speciebus non censetur actuari pluribus speciebus simpliciter loquendo sed vnica specie perfecte explicata secundum omnem virtutem suam. Vide Caietanum in hoc articulo circa rationem articuli.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam?

Conclusio est. Nullus homo purus potest videre Deum per essentiam, nisi à mortali vita separetur. Ratio est. Quia modus cognitionis sequitur modum naturæ cognoscētis: anima autem nostra, quandiu est in hac vita habet esse in materia corporali; ergo naturaliter non cognoscit nisi quæ habent formā in materia, vel quæ per huiusmodi cognosci possunt.

In hoc articulo notandum est primò, quod eius conclusio non est intelligenda de facultate naturali. Iam enim supra articulo. 4. Diuus Thom. explicuit, quod per naturalem facultatem nullus intellectus creatus potest videre diuinam essentiam. Quocirca conclusio intelligenda est de potentia supernaturali.

¶ Secundò est notandum, quod cum sit duplex potentia supernaturalis, altera ordinaria, & est illa, quæ alligatur legibus à Deo statutis; altera absoluta, quæ nullis constringitur legibus, conclusio D. Th. non est intelligenda de potentia absoluta, sed de potentia ordinaria. Quia ut ipse D. Thom. fatetur in solutione ad secundum D. Paulus, & Moyses per potentiam absolutam Dei in hac vita mortali positi diuinā essentiam viderunt.

¶ Ferrara. 3. cont. gent. cap. 47. videtur explicare hanc conclusionem D. Thomæ de potentia absoluta Dei. Itaque per omnem potentiam Dei infacibile sit, quod aliquis

liquis in hac mortali vita intueatur diuinā A
essentiam.

¶ Sed dominus Caietanus in hoc com-
mentario conclusionem literæ exponit
de potentia ordinaria Dei. Verumtamen
nulla est contradictio inter hos autores.
Quoniam diuerso modo intelligunt illam
conclusionem D. Thomæ. Dominus Cai-
etanus ita intelligit illam, quod nullus ho-
mo in hac mortali vita possit videre diui-
nam essentiam, etiam si in eius visione non
vtatur aliquo sensu neque videat absque
conuersione ad phantasmata. Et conclusio
in isto sensu citra dubium non potest veri-
ficari nisi de potentia ordinaria, quia per
absolutam Dei potentiam non implicat,
quod eiusmodi visio diuinæ essentiæ com-
municetur homini in vita mortali existen-
ti. Ferrariensis verò ita explicat conclusio-
nam quod nullus homo in hac vita potest
videre diuinam essentiam taliter quod eius
visio pendeat ab usu alicuius sensus, & fiat
per conuersionem ad phantasmata, & in
hoc sensu explicata conclusio habet verū
etiam secundum absolutam Dei poten-
tiam.

¶ Sed aduertendum est, quod conclu-
sio D. Thomæ explicata in sensu Ferrariē-
sis non est certa secundum fidem, est ta-
men communis sententia Theologorū.
Et probatur ratione efficacissima. Quoniā
diuina essentia prout est species, per quam
fit illa visio, nullam habet dependentiam,
aut colligationem cum phantasmate, ne-
que illam potest habere, ergo impossibile
est, quod visio, quæ fit per diuinam essen-
tiam à phantasmate pendeat. Cæterum si
conclusio sumatur in sensu exposito à do-
mino Caietano, & intelligatur secundum
potentiam ordinariam, est manifesta fides
definita in concilio Vienenfi contra Be-
gardos, & Beguinas. Et probatur ex illo
Ioan. 1. Deum nemo vidit vnquam. Et
cap. 3. Qui de terra est; de terra loquitur,
qui de cælo venit super omnes est, quod
vidit hoc testatur. Quo loco Christus do-
minus apertè designat, nullum hominem
præter ipsum, qui de cælo descendit, vidisse
mysteria fidei in diuina essentia. 1. ad
Tim. 6. lucem habitat inaccessibilem, quā
nullus hominum vidit, sed neque videre
potest. Exod. 33. Non videbit me homo

& viuet. Ista testimonia, & similia vt mini-
mum intelligenda sunt secundum poten-
tiam Dei ordinariam.

¶ Circa illa verba D. Thomæ in corpo-
re scilicet quod homo in somnijs aptior
est ad percipiendas reuelationes spirituales
quàm in vigilia, &c. notandū est primo-
quod intellectus in operatione sua duo,
habet officia. Alterum apprehendere, & alte-
rum iudicare. Nunc dico, quod hæc sen-
tentia D. Thomæ habet verum quantum
ad apprehensionem, non autem quantum
ad iudicium. Et ratio est. Quia ad percipiē-
das species rerum spiritualium disponitur
homo ex eo, quod cessat ab operatione
circa res materiales, & sensibiles, quæ ces-
satio potissimum fit in somnijs, at iudiciū
fit per resolutionem ad sensibilia, quæ sen-
sibus percipiuntur, ac proinde iudicium
melius fit in vigilia, quàm in somno. Ista
C veritas potest colligi ex illo Genes. 28. vbi
Iacob postquam in somnis vidit scalam cæ-
lum attingentem ex pergefactus dixit, ve-
rè Dominus est in loco isto, & ego nescie-
bam. Ecce quemadmodum Iacob in som-
nis viderat scalam attingentem cælum, &
angelos ascendentes, & descendentes per il-
lam. Sed tamen vsque ad vigiliam non per-
fectè iudicauerat, quod verè Deus erat in
illo loco.

D ¶ Secundò est notandum, quod hæc
sententia D. Thomæ est intelligenda de
somno in quo phantasia non est consopi-
ta, & conturbata sicuti est in ijs, qui post
multum cibum, & potum dormiunt, sed
requiritur quod in somno tantum exte-
res sensus ligati sint; phantasia vero libe-
ra maneat, vt possit ministrare subtiliores
species intellectui dormientis. Videndus
est omnino Dominus Caietanus in hoc
articulo.

Dubium graue est in hoc articulo circa
solutionem ad secundam, an D. Pau-
lus, & Moyse viderint diuinam essentiā,
dum fuerunt in hac mortali vita? Ista quæ-
stio proprium locum habet in 2. 2. q. 174.
art. 4. & q. 175. art. 3. Sed quoniam ille lo-
cus D. Thomæ solet in scholis raro dispu-
tari, idcirco in presentia disputanda est.

¶ Et primum suadetur pars negatiua, &
probatur ex illis omnibus testimonijs, quæ
adduximus ad probandum conclusionem
literæ

literarum esse tenenda secundum fidem. Nam in illis testimoniis aperte designat, nullum hominem Christo domino excepto in hac vita vidisse essentiam diuinam. Sed potissimum est ponderandum illud Io. 1. Deum neminem vidit unquam. Nam verbis precedentibus dixerat Evangelista. Lex per Moysen data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Et continuo subiungit. Deum nemo vidit unquam, sed unigenitus qui est in sinu patris ipse enarrauit. Quibus verbis evangelista assignat pro ratione, quare lex sit data per Moysen, & tamen gratia, & veritas non per Moysen, sed per Christum facta sit, quoniam ipse Christus solus viderat Deum, ergo Moyses non vidit essentiam diuinam.

¶ Arguitur secundo ex testimoniis sanctorum patrum. D. Hieronymus lib. 3. contra Pelagianos prope finem, & super caput 6. Isaie aperte dicit, nullum unquam prophetam, aut aliquem hominem vidisse Deum in sua essentia, sed in figuris, & ænigmatibus. Idem docet D. Chrysostomus de Moysen homil. 14. super Ioannem. & idem dicit de D. Paulo licet non tam asseueranter super 2. epistolam ad Corinthios. cap. 12. Gregorius Nazianzenus lib. 2. sue Theologie à principio. Gregorius Magnus lib. 18. moralium. cap. 37. & 38. & D. Cyrillus super Ioannem. lib. 1. cap. 22. Isti sancti patres aperte loquuntur de Moysen, & de Paulo. Eandem docet sententiam Dionysius lib. de mystica Theologia. c. 1. Sed quod vehementius vrget, istam sententiam docet asseuerantissime Euaristus Pontifex in prima sua epistola. Decretum exponens illa verba Pauli. 1. ad Timotheum. 6. Lucem habitat inaccessibilem. &c. inquit, nullum unquam prophetarum vidisse Deum in essentia sua, sed tantum in ænigmatibus, & figura.

¶ Arguitur 3. Non licet unquam excipere à regula generali, quæ habet in sacris scripturis absque grauissimo fundamento, sed regula generalis est in sacris scripturis cõtenta, quoniam nullus unquam vidit diuinam essentiam, aut videre potest ergo excipere aliquem ab hac regula generali non licet absque fundamento grauissimo. Hæc omnia non egent probatione. Rursus, sed nullum est fundamentum, ut dicamus Moysen & Paulum vidisse Deum per essentiam in hac vita, ergo. Probatur hoc aliis postremum. Primo de Moysen. Nam omnia testimonia sacrarum literarum, in quibus asseritur, Moysen vi-

A disse Deum facie ad faciem, aut loquutum fuisse cum Deo ore ad os, commodè possunt explicari per illam intelligentiam, quæ D. Thomam in solutione ad primum exponit illa verba Gene. 32. dicta de Iacob. Vidi dominum facie ad faciem. Præterea, de D. Paulo non cogit id, quod habetur 2. Corinthios. 12. quod raptus sit usque ad 3. celum, quoniam hæc verba habet multiplicem intelligentiam, ut videre est apud D. Thomam in 2. 2. q. 175. art. 3. ad ultimum. Sed non est alius locus in sacra scriptura, ex quo possimus colligere Moysen & Paulum vidisse diuinam essentiam, ergo nullum est fundamentum.

¶ Quarto. Ex sacris literis colligitur, neque Moysen, neque Paulum vidisse diuinam essentiam, ergo. Probatur antecedens. Et primum de Moysen ex illo Exo. 33. ubi postquam petierat Moyses à domino, ut ostenderet illi gloriam suam, responsum est illi, faciem meam videre non potest, faciem, id est essentiam. De D. Paulo colligitur ex illo 2. Cor. c. 12. Audiui arcana verba, &c. Audire enim magis pertinet ad fidem, ut inquit D. Paulus ad Romanos. 10. Fides ex auditu, quod ad visionem. Et quidem inusitatum est, & apud sacros, & apud profanos auctores, quod audire accipiat pro videre.

¶ Vltimo arguitur. Sequitur ex opposita sententia, quod D. Paulus in raptu non habuerit fidem etiam in habitu. Cõsequens est falsum. Quia Paulus tunc erat viator, & ex cõsequenti fidelis. Probatur sequens. Nam visio clara Dei non potuit haberi à Paulo absque lumine gloriæ, sed fides etiam in habitu non comparatur cum lumine gloriæ, ergo.

¶ Dices cum D. Thoma. 2. 2. q. 175. art. 3. ad 2. quod lumen gloriæ in Paulo non habuit esse permanens, sed fuit illud datum per modum transeuntis, & ita compatiēbatur secum fidem in habitu.

E ¶ Sed contra. Lumen clarum, & obscurum opponuntur sicut habitus, & priuatio, ergo non possunt esse simul, neque per unum instans, sicut homo non potest esse simul videns, & cæcus, neque per unum instans. At fides, & lumen gloriæ habent se, sicut lumen clarum, & obscurum.

¶ Et confirmatur. Sequitur ex opposita sententia, quod D. Paulus etiam cessante illa visione clara non potuit habere actum fidei, cõsequens est falsissimum, ergo. Probatur sequens.

Diuus Paulus visione cessante meminit, se vidisse in diuina essentia omnia fidei mysteria, vt docet Diuus Thomas in hac quaestione, supra articulo 9. ad secundum, sed non compatitur actus fidei cum huiusmodi recordatione. Quemadmodum ille, qui meminit, se vidisse Romam non habet fidem, sed euidentiam potius, q̄ fuerit aliquando Romæ, ergo.

¶ Oppositam sententiam affirmatiuam docent viri grauissimi. Diuus Augustinus lib. 12. super Genesi. ad lite. cap. 27. & 28. & in episto. 112. ad Paulinam. & serm. 46. ad fratres in eremo, expressissime affirmat, & Paulum, & Moysen vidisse diuinam essentiam, sicuti vident illam angeli beati. Idem docet de Moyse Diuus Basilius in homilia prima Hexameron à primo. Diuus Ambrosius libro primo Hexameron capit. secundo, idem docet de Moyse, & de Diuo Paulo. Id ipsum sentit super secunda epistola ad Corinth. capit. 12. exponens verbum illud, Paradysum. Diuus Anselmus, Venerabilis Beda super istum locum Pauli id ipsum docent. Et Hugo de Sancto Victore super eundem locum quaestione 34. Lyranus, & Burgenfis idem docent in eodem loco. Abulensis super capitulum quintum Matthæ. quaestio. 47. reputat hanc opinionem magis communem. Eandem docet Durandus in quarto distinctione 49. quaestione sexta. Deniq; Diuus Thomas cum tota ferè sua schola incunctanter docet hanc sententiam in secunda secundæ locis citatis. Dominus Caietanus in secunda secundæ quaestio. 175. articulo tertio. sequitur D. Thomam. Sed deserit eius sententiã super caput 12. Numerorum.

¶ Et probatur ista sententia. Primum de Moyse Exod. 33. postquam Moyses petierat à domino, vt ei ostenderet gloriam suam, dixit illi dominus. Ego ostendam tibi omne bonum, at ostensio totius boni non potest fieri, nisi ostendatur diuina essentia, quæ est omne bonum, ergo aliquando Deus hanc promissionem adimpleuit Moyse. Item Num. 12. volens Deus ostendere excellentiã Moysis super omnes prophetas inquit. Palam, & non per enigmata, & figuras Deum vidit. Ecce testimonium manifestum.

A ¶ De D. Paulo probatur ex illo celebri testimonio. 2. Cor. 12. Audiui arcana verba, quæ non licet homini loqui. Quo loco asseritur, Paulum fuisse raptum ad tertium cælum, & in paradysum. In quo testimonio tria sunt ponderanda. Primum illud verbum (tertium cælum.) Quod certissime exponitur commodè de visione diuinæ essentiæ, vt exponit glossa interlinearis. Secundò illud verbum (paradysum.) Quod etiam aptissime exponitur de visione diuinæ essentiæ, quatenus ex illa resultat delectatio, & fructio in voluntate. Et hæc acceptio paradyfi vsitata est in sacris literis. Et ita Christus pendens in cruce dixit latroni. Hodie mecum eris in paradyso, id est in visione diuinæ essentiæ. Tertiò illud (audiui arcana verba quæ non licet homini loqui.) Hæc verba arcana certè fuerunt mysteria trinitatis, & incarnationis. Quo supposito sic expenditur iste locus. Homini licet loqui hæc mysteria, si tantum vt per fidem sunt reuelata accipiatur, ergo vt verificetur dictum Pauli oportet, q̄ sumantur hæc mysteria, prout fuerunt illi reuelata in diuina essentia.

¶ Deinde probatur ratione ista sententia. Moyses institutus fuit à Deo, vt esset magister, & doctor primus synagoga, & Paulus fuit à Deo assumptus, vt esset magister populi gentilis, qui nihil antea audierat de Deo, ergo satis conuenientissimum apparet, vt Deus istis sanctis aperta visione reuelaret fidei mysteria, vt essent testes oculati ipsorum, vt possent dicere, quod audiui, & vidi, hoc testamur.

¶ Pro resolutione huius dubij sit prima conclusio. Sententia negatiua est satis probabilis, & argumenta proposita illam valde confirmant. Sed probabilior, & verosimilior apparet secunda sententia, quæ est affirmatiua, & magis consentanea sacris literis, vt patet ex testimonijs allatis Exod. 33. Numerorum duodecimo. secundæ Cor. 12.

¶ Secunda conclusio. Non licet extendere istud priuilegium videndi essentiam diuinam in hac vita ad aliquem alium sanctorum. Hoc dixerim propter quosdam Theologos, qui istud priuilegium extendunt ad D. Benedictum. Mouentur propter quoddam miraculum, quod refertur à D.

à D. Gregorio secundo libro dialogo. cap. 35. vbi refert mirabilem quandam visionem, qua D. Benedictus existimauit se videre totum vniuersum. Sed vt probat D. Thomas efficacissimè quodlib. 1. articu. 1. illa visio totius vniuersi non fuit habita in diuina essentia, sed per quandam illustrationem factam extra diuinam essentiam. Præterea non est credibile Diuum Gregorium istud priuilegium videndi diuinam essentiam concessisse D. Benedicto, cum illud denegauerit Moyse, & Diuo Paulo.

¶ Probatur breuiter conclusio. Excipere aliquem à generali regula sacre scripturæ abique magno fundamento insignis temeritas est, sed nullum est tale fundamentum ad excipiendum aliquè sanctum præter Moysem, & Paulum ab illa regula generali, Deum nemo vidit vnquam, ergo. In hac secunda conclusione non comprehendimus beatissimam virginem. Nam citra omnem temeritatem, imo magna cum probabilitate posset dici vidisse diuinam essentiam cum filium vnigenitum concepit, vel cum ipsum peperit, vel aliàs. Et ratio est. Quia vt doctè aduertit Caietanus tertia parte, quæstione 27. articulo ultimo. Omnis gratia, & prærogatiua, quæ concessa est alicui sancto concedenda est beatissimæ virgini, ergo priuilegium concessum Paulo, & Moyse concedendum est & beatissimæ virgini.

¶ An verò primus parens Adam viderit diuinam essentiam quandò Deus Genesi. 2. immisit soporem in ipsum non est res constans, D. Thomas infra q. 94. art. 1. leuiter tetigit hanc rem, sed non definiuit. Videtur sententia affirmatiua colligi ex D. August. lib. 9. super Genesim ad litter. cap. ultimo. vbi dicit, Adam in illo sopore interfuisse curiæ angelorū. & ex D. Bernardo in ser. 2. septuagesimæ inquit, Adam tunc obdormisse intuitu incommutabilis veritatis.

¶ Breuiter tamen dico minùs improbabiler dici posse, Adam vidisse essentiam diuinam, quàm quòd Diuus Benedictus, aut alius quilibet sanctus eam viderit. Probatur. Quia habet probabile fundamentum in testimonijs D. Aug. & Bernardi, & etiā in illo loco Genesis 2. vt colligitur à D.

Bernardo vbi supra. Et præterea quia Adam fuit caput, & primus magister totius humani generis.

¶ Sed tamen dico secundò, hanc sententiam parum probabilitatis habere. scilicet q. Adam viderit essentiam Dei. Quia vix potest colligi apparenter ex illo testimonio. Gen. 2. Et ad testimonia Aug. & Bernardi responderetur q. isti patres id tantum docent quòd Adam in illo sopore fuit in extasi, habuitq; mirabilem, ac diuinam reuelationem, more tñ prophetico, & extra verbum. Vide de hac q. Petrum de Palude super 2. caput Gen. illum refert Guiliel. Pepinus super hunc locum Genesis.

¶ His positis ad argumenta respondetur.

¶ Ad primum, quia illa testimonia intelligenda sunt secundum potentiam ordinariam Dei: at Paulus, & Moyses per absolutam Dei potentiam admissi sunt ad visionem diuinæ essentiae. Secundò resp. quia testimonia loquuntur de visione comprehensua Dei, quam nulla creatura potest habere. Et ad illud testimonium ponderatū ex Ioan. 1. Respondetur cum domino Caietano ibidem, q. Christus dominus in hoc excelluit Moysem, & etiam angelos beatos, q. Christus tanquam naturalis Dei filius iure hereditario admissus est ad visionem diuinæ essentiae. Moyses verò, & etiā beati admissi sunt ex gratia, & liberalitate Dei. Præterea dici potest secundò, Christum excelluisse Moysem ex eo q. comprehendebat diuinam essentiam prout erat Deus, & ita comprehendebat omnia mysteria gratiæ. Moyse verò reuelata fuerunt in diuina essentia aliquot mysteria particularia gratiæ, iuxta dispositionem diuinæ voluntatis.

E ¶ Ad secundum argumentum respondetur, quia illi sancti patres habuerunt sententiam oppositam, quam reputamus probabilem. Euaristus autem Pontifex in illa sententia docenda habuit se vt doctor particularis priuatam sententiam exponens, & non vt Pontifex definiens.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quòd vt constat ex argumentis factis pro secunda sententia sufficiens fundamentum habemus ad excipiendum Moysem, & Paulum ab illa regula generali.

¶ Ad quartum argumentum responde-
tur, & primum ad illud Exod. 33. Faciem
meam videre non poteris &c. Respondet
cum D. Aug. in epist. 112. c. 11. & 12. su-
per Gene. ad lit. cap. 27. q. in hoc sensu de-
negauit Deus Moyfi visionē essentiaē suę,
q. non poterat simul uti sensibus, & alijs
potentijs, sed necessarium erat, vt abstra-
heretur ab omni operatione sensibili; &
hoc insinuant verba illa sequentia. Non
videbit me homo & viuet. Quo loco ad-
uertendum est cum D. Thoma in hac solu-
tione ad secundum q. omnis homo, qui in
hac vita viderit diuinam essentiam neces-
se est totaliter à sensibus abstrahatur, & ab-
stractio hæc contigit Moyfi, & Paulo, ex
eo quod dicit Paulus 2. Corinth. 12. se ne-
scire, an in corpore, vel extra corpus rap-
tus fuerit ad tertium cælum. Rationem hu-
ius rei assignat D. Th. 2. 2. q. 175. arti. 4. &
de veri. q. 13. art. 3. in corpore propē finē.
Secundò resp. q. visio diuinæ essentiaē de-
negata fuit Moyfi à Deo non absolutè, sed
pro illo tēpore, pro quo ipse petebat. Quæ
tñ alio tempore fuit illi concessa.

¶ Ad illud de Paulo. Audiui arcana &c.
Respondetur, quod visio diuinæ essentiaē
appellatur ibi auditio, eo q. per illā visionē
Paulus instructus est de mysterijs gratiaē,
tanquam per doctrinam alijsimī magiste-
rij, & tanquam discipulus Dei, vt postea fie-
ret magister gentium.

¶ Ad vltimum argumentum responde-
tur, quod solutio ibi assignata est sufficiēs.
Ad replicam respondetur, quod habitus fi-
dei non est lumen formale, sed lumen cau-
sale, id est causatiuum luminis actualis, & id
ipsum dico de lumine glorię. Vnde habi-
tus fidei, & lumen glorię non opponun-
tur propriè tanquam habitus, & priua-
tio, sed tanquam duo habitus contra-
rij.

¶ Ad confirmationem dominus Caieta-
nus, secunda secunda questione 175. ar-
ticulo 3. dicit Paulum in raptu non vidisse
omnia mysteria fidei, sed aliqua. Tunc
colligit, quod cessante diuina visione re-
spectu illorum mysteriorum, quæ non vi-
derat in raptu, potuit habere actum fidei.
At respectu aliorum quæ viderat, ha-
buit tantum fidem in præparatione ani-
mi, sicut modo nos habemus fidem; q.

Deus est vnus. Hæc solutio est proba-
bilis.

¶ Sed Magister sapientissimus Medina.
1. 2. q. 67. articulo 4. dubio secundo dicit, q.
quemadmodum cum euidencia in attestā-
te compatitur actus fidei; ita cum illa eui-
dencia, quam habuit Paulus mysteriorum
gratiaē eo, quod recordabatur, se illa vidisse
in raptu cōpatiebatur actus fidei. Quo-
niam illa euidencia erat euidencia secun-
dum quid, eo q. non procedebat ex specie
bus clarè, & distinctè repræsentantibus il-
la mysteria.

¶ Hæc solutio est satis verosimilis, si
verè explicetur. Pro cuius explicatio-
ne reuocanda est in memoriā doctrina
Diui Thomæ, articulo nono huius quæ-
stionis ad secundum, quod Diuus Paulus
in raptu ex visione diuinæ essentiaē potuit
formare in se species repræsentantes my-
steria particularia, quæ intuebatur in diui-
na essentia. Vnde est notandum, quod
dupliciter potest intelligi ista doctrina.
Primò quod Paulus perseverante visione
beatifica formauerit in se eiusmodi spe-
cies, quæ postea remanserunt cessante vi-
sione. Secundò, quod illas species forma-
uerit Paulus continuò, vt cessauit beati-
fica visio. & vterque hic modus est proba-
bilis. Priorem tamen insinuat in illa solu-
tione Diuus Thomas, & Caietanus infra
quaestione quinquagesima sexta, articulo
vltimo, in fine commentarij. Ceterum,
siue primo, siue secundo modo species il-
la fuerint formata, hoc mihi certissimum
est, quod illæ species non potuerūt facere
certam, & determinatam recordationem
illorum mysteriorum, nisi iuuarentur lu-
mine fidei, confortato tamen, & corrobora-
to ex coniunctione, quam habuit cum
lumine glorię in raptu. Et ratio huius est.
Quoniam illæ species egebāt lumine, quo
ordinarentur ad efficiendā illā recordationē
mysteriorū, & oportebat præterea, quod illud
lumen esset ordinis supernaturalis.

¶ Ex hoc sequitur primò, quod si
cessante visione beatifica intellectus Pau-
li non esset præditus lumine fidei, non ha-
beret certam, & determinatam memo-
riam eorum mysteriorū, quæ viderat in di-
uina essentia. Sed eius recordatio esset con-
fusa, & incerta.

¶ Sequitur secundò, quòd certitudo, quæ inerat illi memoriæ, non erat totaliter resoluenda in illam euidentiā, quam habuit Paulus in visione beatifica. Quia magna ex parte pendeat ex lumine gloriæ.

¶ Sequitur tertio, quòd illa recordatio mysteriorum, maiorem claritatem, & euidentiā habebat, quā quicunque actus fidei. Quoniam non solum innitebatur lumini fidei, sed etiam visioni beatificæ trāfactæ, & lumini gloriæ. Ex cuius coniunctione lumen fidei mansit roboratum in ordine ad illam recordationem faciendam simul cum speciebus formatis in virtute diuinæ essentia. Vnde crediderim, quòd illa recordatio fuit euidentiōr cognitio mysteriorum gratiæ, quā quæcunque prophetica cognitio. Sed tamen non erat simpliciter euidens, quia innitebatur fidei, & idcirco compatiēbatur secum actū fidei etiam in ordine ad illa eadem mysteria, & in hoc sensu est explicanda solutio sapientissimi Magistri Medinæ. Articulos sequentes lege in D. Th.

QVÆSTIO XIII.

De diuinis nominibus.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum aliquod nomen Deo conueniat?

Rima conclusio. Possumus Deo imponere nomina ex creaturis. Ratio est. Quia cognoscitur Deus à nobis ex creaturis secundum habitudinem principij, & per modum excellentiæ, & remotiōis.

¶ Secunda conclusio. Eiusmodi nomina non significant diuinā essentiam sicuti est. Ratio est. Quia diuinā essentia non cognoscitur à nobis sicuti est.

A **D**E materia huius quæstionis disputat schola cum Magistro in primo distinctione 22. & Diuus Dionysius edidit librum integrum de diuinis nominibus quo pacto philosophi antiqui Deum nominauerint. Vide Augu. Eugubinum in lib. 3. de perenni philosophia.

¶ Circa primam conclusionem notandum est primò, illam non esse intelligendam, quòd nomina Dei sint propria creaturarum, vel communia Deo, & creaturis. Sed sensus eius est, quòd ex cognitione creaturarum ascendimus in aliqualem Deicognitionem, vel per modum principij, & finis creaturarum considerantes ipsum, tanquam principium efficiens, & finis creaturarum, vel per modum eminentiæ transferentes in ipsum omnes perfectiones creaturarum secundum quendam modum eminentissimum. Aut denique per modum remotiōis auferendo ab ipso omnes imperfectiones, quas in creaturis reperimus. Et ita cognoscetes Deum imponimus illi nomina, quæ ipsum immediatè representant, sed cum habitudine ad creaturas.

¶ Secundò est notandum, quòd hæc cognitio Dei citra dubium fit per species, quæ colliguntur ex phantasmatibus creaturarum. Sed dupliciter potest intelligi, quòd fiat ista cognitio. Primò per ipsasmet creaturarum species, ita quòd primariò, & immediatè representent creaturas, secundariò vero, & mediatè representent Deum. Secundò quòd fiat per speciem, quam intellectus actuatus speciebus creaturarum format in se ipso representantem immediatè ipsum Deum iuxta doctrinam Diui Tho. q. præcedenti, ar. 9. ad 2. Vterq; iste modus est probabilis. Sed prior apparet mihi verosimilior. Quia non plene capio quomodo species illa collecta ab speciebus creaturarum representet immediatè ipsum Deum. Verum est tamen, quod cum illa species (si datur) debeat representare Deum per respectu ad creaturas eo quod per se pedit à phantasmatibus creaturam, non est improbabile, quod detur eiusmodi species immediatè representans Deum.

¶ Circa secundam conclusionem est dubium, vtrum aliqua nomina diuina

repræsentent Deum sicuti est?

¶ Et pars affirmatiua probatur primò.

¶ Hoc nomen Deus repræsentat Deū immediatè absq; habitudine ad creaturas, ergo repræsentat ipsum sicuti est. Consequentia est euident, & probatur antecedens. Est nomen Dei absolutum, & non connotatiuum, ergo repræsentat sine habitudine ad creaturas, ergo repræsentat ipsum sicuti est. Et confirmatur. Illud nomen Dei ineffabile, quod græcè dicitur te tragramaton, & hæbraicè, Ichoua significat essentiam Dei sicuti est, vt dicunt Rabini, & videre est apud Abulensem super cap. 6. Exod. q. 1. ergo.

¶ Secundò arguitur. Cognitis rerum naturalium proprietatibus etiā ignoremus differentias essentielles illarū, imponimus nomina, quæ significāt ipsarū rerū essentias, v. g. cognita proprietate leonis, qd sit rugibilis imponimus hæc vocē leo, quæ significat essentiā leonis. Nam vt ait Arist. 4. met. tex. 7. id quod significat nomē est rei definitio, sed per creaturas cognoscimus aliquot Dei proprietates, ergo quamuis ignoremus quidditatē ipsius Dei possumus imponere nomina, quæ significant eius essentiam.

¶ Tertiò arguitur. Theologus, & metaphysicus supposita cognitione Dei procedit ad inuestigandas Dei proprietates, ergo hoc nomen Deus Theologo, & metaphysico significat essentiā, & quidditatem Dei. Probatur consequentia. Quia nō cognita rei essentia non possumus inuestigare proprietates ipsius rei.

¶ In hoc dubio Scotus distinctione citata. q. vnica, quem sequitur Gabriel ibidem dicit tria.

¶ Primum est. Quamuis non possimus in hac vita cognoscere Deum sicuti est, sed per respectum ad creaturas, possumus tamen imponere nomina, quæ ipsum significant, sicuti est. Vnde inquit Scotus nomen aliquando distinctius, & perfectius repræsentat rem, quàm sit cognita ab impositore nominis. Hoc dictū probat Scotus secundo argumento supra factò.

¶ Dicit secundò. Quicquid sit de impositione nominum, per accomodationem tamen vsus vtimur quibusdam nominibus Dei ad significandam Dei essentiam

A absque habitudine ad creaturas. Probat hoc primo argumento supra factò.

¶ Tertiò dicit. Quamuis nos in hac vita non possimus imponere nomina Deo, quæ ipsum repræsentent sicuti est, id tamen potest efficere ipse Deus, imo quilibet beatus; quia cognoscunt Deum sicuti est. Et existimat Scotus, quòd illud nomen, Ichoua fuit à Deo immediate institutū, & repræsentat ipsum Deum sicuti est.

B ¶ Pro resolutione huius dubij sit prima conclusio. Non possumus in hac vita Deo imponere nomina, quæ ipsum repræsentent sicuti est. Neque possumus etiam ex accomodatione vsus vti nominibus Dei prout ita repræsentant Deum. Ista conclusio asseritur contra primum, & secundum assertum Scoti. Sed probatur quo ad vtramque partem ratione D. Tho. in hoc articulo quæ est efficacissima. In hac vita non possumus cognoscere Deū sicuti est, sed per habitudinem ad creaturas, ergo neque possumus imponere illi nomina, quæ significant ipsum sicuti est, neque vti illis prout ita significant. Antecedens est certissimum, & asseritur à D. Paulo. 1. Corint. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate, & ad Roma. 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Consequentia verò probatur. Non possumus nominare aliquam rem, nisi prout illam cognoscimus, quoniam voces significant res medijs conceptibus ipsarum rerum, ergo. Ex hoc colligit dominus Caietanus, quòd si quandoque aliquis distinctius & perfectius audita voce perceperit eius significatum, quàm fuerit cognitū ab impositore vocis, hoc non proueniet ex virtute ipsius vocis, sed ex virtute audientis vocem.

E ¶ Secunda conclusio. Nullum nomē siue impositum à Deo, siue ab angelo beato potest nobis repræsentare ipsum Deū sicuti est. Ista conclusio statuitur contra tertium dictum Scoti, & contra quosdam Thomistas, qui consentiunt tertio dicto Scoti. Sed est sententia Caietani in hoc articulo, & probatur. Non possumus in hac vita cognoscere Deum sicuti est, ergo nullum nomen etiam impositum ab ipso Deo potest nobis repræsentare Deum sicuti est.

¶ Ex hoc sequitur, quod dicto nullū est nomen impositum vel à Deo, vel ab angelis beatis ad significandū nobis Deū sicuti est, quia talis impositio esset superuacanea; imo crediderim contra quosdam Thomistas inter quos videtur esse Ferrara lib. i. cont. gent. cap. 3. i. quod per omnem potentiam est impossibile, quod sit aliquod nomen etiam impositum à Deo, quod representet Deum sicuti est, aut nobis uiatoribus, aut angelis, & hominibus beatis. Probatur. Quod nomen aliquod significet Deum sicuti est in hoc consistit, quod sit representatiuum ipsius Dei alicui potentie, ita quod aliqua potentia ex vi illius nominis possit cognoscere Deum sicuti est, sed eiusmodi representatio est impossibilis alicui nomini, ergo. Maior est certissima, & probatur minor. Cognitio Dei sicuti est non potest haberi per aliquam speciem creatam neque potest esse abstractiua, sed necessario debet esse intuitiua cognitio, quæ fiat per ipsam diuinam essentiam, at eiusmodi cognitio Dei intuitiua non potest haberi in virtute alicuius nominis, ut res est manifestissima, ergo. Verum est tamen, quod impositio eiusmodi nominis non repugnat propter defectum cognitionis ex parte imponentis, sed ex eo, quod Deus, sicuti est, non est cognoscibilis ex virtute alicuius signi creati.

¶ Sed arguit quis contra hoc ex illo Zacha. cap. ultimo. In illa die erit Deus vnus, & nomen eius vnum. Et loquebatur ibi propheta de statu beatifico, ergo in illo statu beatifico nominabunt Deū nomine significante ipsum sicuti est. Respondetur primò, quod propheta ibi ad litteram non loquebatur de statu beatifico, sed de statu Ecclesiæ militantis. Et vult dicere, quod in Ecclesia non colentur plures dii, sed vnicus erit Deus & tanquam vnicus ab omnibus inuocabitur. Hoc enim designat nomen vnum. Respondetur secundo quod si illud testimonium intelligatur de statu beatifico nomen ibi designat verbum diuinum, in quo omnes beati videbunt Deum sicuti est. Ita explicandus est Diuus Thomas libro primo contra gentes capitulo. 3. i. in fine.

A ¶ Tertia conclusio. Aliqua sunt nomina diuina, quæ significant Deum absolute, & non connotatiue, ita quod loquendo more dialecticorum sunt termini absoluti. Ista conclusio statuitur contra quosdam discipulos Diui Thomæ, qui docent omnia nomina diuina esse connotatiua. Sed nostra conclusio placet alijs etiam Thomistis grauissimis. Probatur primò autoritate Diui Thomæ in hac quæstione articulo. 8. vbi inquit, quod hoc nomen Deus licet impositum fuerit habito respectu ad creaturas, significat tamen naturam Dei absolutam. & in articulo. 11. ad tertium dicit, quod non est necesse, quod omnia nomina Dei importent respectum ad creaturas. Probatur secundo. Aliquot nomina sunt communia Deo, & creaturis, quæ tamen non sunt connotatiua ut ens, substantia, ergo nihil vetat, quod aliqua nomina propria Dei sint absoluta, & non connotatiua. Patet consequentia. Nam eadem est ratio quantum ad hoc de omnibus nominibus diuinis. Probatur tertio. Nomina diuina personalia verbi gratia Pater, Filius, non important de formali significato respectum ad creaturas, nam important respectum personalem ad intra, ergo ista nomina non dicuntur connotatiue ex eo, quod important respectum ad creaturas.

¶ Sed dicet quispiam. Ista tertia conclusio aperte videtur pugnare cum prima conclusione in qua assertum est, omnia nomina diuina dici de Deo per respectum ad creaturas, ex quo inferitur, omnia nomina diuina esse connotatiua, quod est contra tertiam conclusionem.

E ¶ Respondetur primò quod omnia diuina nomina important quidem respectum ad creaturas, sed aliter, & aliter. Quædam enim important istum respectum tanquam formalem rationem significatam, quæ proinde sunt connotatiua, ut creator, gubernator, &c. Quædam vero important istum respectum non ut rationem formalem significatam, sed tanquam modum quendam in obliquo, & ex consequenti non sunt connotatiua. Quemadmodum istud nomen, sciëntia, non est connotatiuum quamuis

importet respectum ad obiectum eo q̄ importat illam in obliquo, & non ut rationē significatam. Eiusmodi nomina sunt De⁹, Adonai, &c.

¶ Secundò resp. q̄ sunt quædā nomina diuina, quæ sumpta in significatione quadam confusa nullū etiā in obliquo dicunt respectum ad creaturas, sed ipsam Dei substantiam significant, quod bene concedit hic dominus Caietanus Scoto. Sed tamen si explicetur significatio horum nominū, & conceptus confusi, quibus subordinantur, ex necessitate debent explicari per respectum ad creaturas. Quia intrinsecè clauditur respectus ad creaturam in conceptibus, quibus subordinantur ista nomina. Quemadmodum ista vox homo subordinatur conceptui confuso hominis. Sed tamen in illo conceptu intrinsecè clauditur animal rationale, ita quòd si explicetur ille conceptus hominis, ex necessitate debet explicari per duos conceptus, scilicet animalis & rationalis. Ita hoc nomen Deus in suo conceptu confuso nullum dicit respectum ad creaturas. Si tamen hic conceptus confusus resoluitur, & explicetur, necessario explicandus erit per habitudinem ad creaturas. Prima igitur conclusio huius dubij in hoc sensu procedit, quòd omnia nomina diuina importat habitudinem ad creaturas si explicentur distinctè eorū conceptus. Tertia verò conclusio procedit in alio sensu, nempe, quòd aliquot nomina diuina in conceptu confuso, cui immediate subordinantur nullum respectum dicunt ad creaturas, sed solam diuinam naturā significant. & in hoc secūdo sensu loquitur D. Thom. in ar. 2. 8. & 1. 1. ad 3. huius quæstionis.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Et primum restat iam solutum ex conclusionibus positis.

¶ Ad confirmationem respondetur, q̄ illud nomen Iehoua habet modum significandi confusum diuinæ naturæ, sicut diximus de illo nomine Deus. Appellatur autem ineffabile non quia significet Deū sicuti est, sed quia ut dicit D. Tho. ar. 9. huius quæstionis hoc nomē significabat Deū per modum subsistentis, ac proinde incommunicabilis ad extra. ita quòd hæc vox nō

poterat aliqua ratione accommodari creaturis, sicut solet accommodari hæc vox Deus. Itaque Iehoua significat non absolute Deū, sed istum Deum, prout dī Exo. 15. Iste est Deus meus.

¶ Ad secundum argumentum respondetur primò, quòd nullum nomen etiam infimæ creature repræsentat nobis simpliciter loquendo quidditatiuè, ita quòd repræsentet quidditatem rei significatæ sicuti est, sed omne nomen significat nobis connotatiuè cum respectu & habitudine ad accidentia. Sicuti diximus de nominibus Dei circa tertiam conclusionem.

¶ Secundò responderetur negando consequentiam. Ratio discriminis est. Quia nomina creaturarum imponuntur cognitis proprietatibus ipsarum, quæ sunt proprietates adæquate naturis ipsarum rerum, quibus proinde proprietatibus cognitis virtualiter cognoscuntur ipsarum rerū quidditates. Cæterum diuina nomina imponuntur ex cognitione proprietatum Dei, quæ non adæquant Dei quidditatem. Quia huiusmodi proprietates diuinæ non cognoscuntur à nobis prout sunt in Deo, sed prout splendent in creaturis, & ex consequenti in cognitione earum non includitur virtualiter quidditatiua Dei cognitio. Ista solutio colligitur ex D. Thom. infra art. 8. ad secundum.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quòd Theologus, & Metaphysicus nō ostendunt à priori aliquas proprietates diuinas, sed à posteriori ex effectibus creatis, & ita non est necesse, q̄ præsupponant cognitionem Dei quidditatiuam, sed satis fuerit, quòd præsupponant, Deum esse.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter?

Prima conclusio. Illa nomina, quæ important in Deo negationem, aut relationem ad creaturas non dicuntur de Deo substantialiter. Hæc conclusio non probatur à D. Th. sed tanquam manifesta relinquitur.

¶ Secunda conclusio. Illa nomina, quæ positiuè,

finiunt, & absolute predicantur de Deo, dicuntur de illo substantialiter. Ratio est. Quia ita nominamus Deum, sicut eum cognoscimus ex creaturis: sed creatura representant licet imperfecte diuinam substantiam, ergo huiusmodi nomina significant diuinam substantiam imperfecte.

Circa istum articulum lege D. Augustinum lib. 5. & 7. de trinit. in quibus per multa capita ostendit, quod ista nomina, bonus, sapiens, & similia essentialiter dicuntur de Deo, & non important aliquod accidens.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie.

Prima conclusio. Si attendamus ad rem significatam conclusio est affirmatiua.

¶ Secunda conclusio. Si ad modum significandi attendamus, conclusio est negatiua. Hæc conclusiones patent in articulo.

Circa hunc articulum lege Durand. in d. 22. citata q. 1. & ad cognoscendum quæ nomina dicantur proprie de Deo, quæ verò metaphoricè, notanda est solutio ad primum arg. huius articuli.

¶ Circa solutiones arg. notandum est, quod imperfectio, quæ reperitur in nominibus diuinis in modo significandi consistit vel in hoc, quod significant per modum compositionis nature cum supposito, & eiusmodi sunt nomina concreta substantialia. v.g. Deus, vel in hoc quod significant per modum alteri adiacentis, cuiusmodi sunt nomina, quæ important diuina attributa in concreto, vt sapiens, iustus &c. vel tandem in hoc, quod significant per modum forme incompletæ, & ista sunt nomina abstracta, vt bonitas &c.

¶ Sed est notandum, quod hæc imperfectio tota se tenet ex parte termini significantis, & non ex parte rei significatæ, & propterea simpliciter est concedendū, hæc nomina proprie dici de Deo.

A ¶ Circa solutionem ad secundum nota, quod eadem intelligentia, quæ D. Thomas exponit D. Dionysium explicandus est D. August. lib. 5. de trinita. cap. 10. in fine. vbi insinuat, nullum nomen proprie dici de Deo.

¶ Denique nota, quod illud testimoniū D. Ambrosij citatū in argumento sed contra non habetur in lib. 2. de fide, vt refertur à D. Thom. & à Magistro sententiarū d. 22. citata, sed habetur in lib. 2. de trinita. in proemio, qui liber fortè appellatus est de fide à Magistro, & à D. Thom. quia inscribitur à Diuo Ambrosio de fide trinitatis.

ARTICVLVS IIII.

C ¶ Vtrum nomina dicta de Deo sint nomina synonima?

Conclusio est negatiua. Ratio est. Quia noster intellectus ad cognoscendū Deū format distinctas conceptiones proportionatas perfectionibus, quæ procedunt à Deo in creaturas: synonymitas autē attenditur respectu conceptionis intellectus.

D **I**n hoc articulo notandum est, quod eius conclusio communiter recipit à Theologis. Sed in assignanda eius ratione non omnes consentiunt. Scotus in 1. dist. 23. q. 1. in principio assignat pro ratione, quia inquit, omnia diuina attributa distinguuntur formaliter ex natura rei. Hæc tamen doctrina Scoti est omnino falsa, de qua nō est in præsentia disputandum. D. Tho. assignat pro ratione in hoc articulo, quoniam diuina nomina significant sub diuersis conceptibus proprietates Dei. Et hæc ratio est satis efficax. Sed illam interpretantur discipuli D. Thomæ in duplici sensu. Nam quidam ideo existimant proprietates diuinas distinguere inter se ratione, & cognoscere per diuersos conceptus, quia noster intellectus cognoscit diuina non vt sunt in se ipsis, sed secundum quod in creaturis representantur: in creaturis autem nō representantur per modum simplicitatis, sed per modum diuersitatis, & ita concipiuntur à nobis

diuersis conceptibus. Ista ratio citra dubiū est ad mentem D. Thomæ in hoc articulo. Dominus autem Caietanus in hoc articulo dicit, quod propterea diuina attributa concipiuntur diuersis conceptibus, ac proinde distinguuntur ratione, quoniam in Deo habent eminentissimam rationē, propter quam eminentiam licet sint vnica simplicissima essentia possunt correspondere diuersis conceptibus, & etiam propter finitam, & limitatam virtutem cuiusuis intellectus creati, qui nō potest formare vnicum conceptum totius diuinæ perfectionis. Ista ratio Caiet. licet quibusdā non placeat, est tamen satis idonea.

¶ Sed arguitur contra illam. Sequitur ex ea, quod beati in patria non possint cognoscere omnia diuina attributa per vnicum conceptum, consequens autem est falsum, ergo. Probatur sequela. Intellectus cuiuscunque beati habet virtutem finitam, & limitatam, ergo. Respondetur negando sequelam. Quoniam beati in patria non formant verbum, in quo cognoscant diuina attributa, sed illa omnia intuentur in ipso verbo diuino qui est conceptus infinitus, ac proinde per modū simplicitatis repræsentat omnia diuina attributa, nullus autem conceptus creatus id poterit efficere.

¶ Circa solutionem ad primum nota, quod omnino est neganda maior argumēti, videlicet, quod illud est maximè vnum, quod est vnum re, & ratione; imo è cōtrā dicendum est, quod illud, quod est maximè vnum propter suam infinitatē, & eminentiam potest esse obiectum diuersorum conceptuum in intellectu finito, & ex cōsequenti est multiplex ratione. Itaque diuersitas secundum rationem nihil detrahit ab vnitatē, & simplicitatē rei.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum nomina, quæ dicuntur de Deo, & creaturis dicantur vniuocē de ipsis?

Prima conclusio. Eiusmodi nomina non dicuntur de Deo, & creaturis vniuocē. Ratio est. Quia omnis effectus non adæquatur virtutem causæ agentis recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter.

¶ Secunda conclusio. Hæc nomina non dicuntur purè æquiuocē de Deo, & creaturis. Ratio est. Quia aliàs nihil posset cognosci, vel demonstrari de Deo ex creaturis, eo quod accideret fallacia æquiuocationis.

¶ Tertia conclusio. Hæc nomina analogicè dicuntur de Deo, & creaturis. Ratio est. Quia quicquid dicitur de Deo, & creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creature ad Deum.

In hoc articulo circa primam conclusionem Scotus in 1. d. 3. q. 2. & d. 8. q. 2. & 3. quam plurima format argumenta. Sed tamen nihil proficit: quoniam omnia eius argumenta tantum conuincunt, quod nomina, quæ propriè dicuntur de Deo & creaturis non sunt purè æquiuoca, sed eidem conceptui formali subordinantur, quod D. Thomas fatetur in secunda conclusionē: non tamen probant, quod non sint analogæ. Vide argumenta Scoti apud Caiet. in hoc art. & Magistrū Soto, in antepredicamentis, q. 1.

¶ Sed arguitur contra rationem D. Th. pro prima conclusione, & primum argumentum est contra illam propositionem, cui videtur inniti totus processus D. Tho. Quando effectus non adæquat virtutem causæ nomen commune causæ, & effectui non dicitur de illis vniuocē.

¶ Contra arguitur. Nam lux vniuocē dicitur de luce Solis, & de luce, quæ est in diaphano, & tamen lux diaphani est effectus lucis Solis non adæquans eius virtutē, ergo falsa est propositio. Idem argumentū potest fieri de corpore, prout dicitur de corpore cælesti, & corruptibili. Nam corpus corruptibile est effectus corporis cælestis non adæquans eius virtutem. Et confirmatur. Veritas vniuocē prædicatur de veritate primæ conclusionis, quæ colligitur ex aliquo principio, & de veritate secundæ conclusionis, quæ ex eodem principio infertur, & tamen veritas secundæ conclusionis nō potest attingere ad perfectionem veritatis primæ conclusionis, ergo.

¶ Secundò arguitur contra secundam rationem D. Thomæ, quæ est eiusmodi. Perfectio diuina, v. g. sapientia cōtinet per modum simplicitatis omnem perfectionē

v. c. sapiëntiæ, iustitiæ, misericordiæ, &c. Sapiëntia verò creata est perfectio limitata, & distincta ab alijs omnibus perfectionibus, ergo hoc nomen sapiëntia non importat vnā, & eandem rationem sapiëntiæ creatæ, & increatæ, & ex consequenti non dicitur vniuocè.

¶ Contra hanc rationem sic arguuntor. Quòd sapiëntia diuina secundum rē sit omnis perfectio, iustitia, misericordia, &c. Sapiëntia verò creata sit secundum rē perfectio limitata & distincta ab alijs, per accidens se habet, & materialiter in ordine ad significationem huius vocis sapiëntia, ergo ex illa parte malè colligit D. Tho. æquiuocationem nominis. Probatur antecedens. Hæc vox sapiëntia importat in suo conceptu formali rationem sapiëntiæ prout abstrahit à sapiëntia creata, & increata, & non importat, quòd illa perfectio sit limitata, vel illimitata, ergo in ordine ad significationem huius vocis per accidens est, quòd sapiëntia increata sit perfectio illimitata complectens omnem perfectionem, sapiëntia verò creata sit limitata perfectio.

¶ Et confirmatur. Ista vox anima vniuocè dicitur de anima rationali, & de anima bruti, & tamen anima rationalis à parte rei per modum simplicitatis, & eminentiæ continet omnem perfectionem animæ scilicet vegetatiuum, sensitium, & rationale, anima verò bruti continet perfectionem limitatam, & determinatam animæ, ergo.

¶ Pro resolutione huius dubij notandū est, quòd de æquiuocatione, & vniuocatione possumus loqui vel more physico, vel more logico, & metaphysico. Physicus enim vniuocationem, aut æquiuocationem considerat in rebus, prout sunt à parte rei. Vnde illa ratio, quæ à parte rei participatur in multis secundum inæquales gradus perfectionis, est æquiuoca apud physicum. Et idcirco Aristot. 7. physic. dixit, quòd in genere latet æquiuocationes, eo quòd ratio generis participatur in speciebus secundum diuersos gradus perfectionis propter differentias específicas. Logicus verò, & metaphysicus considerat res per ordinem ad cōceptum mentis. Ita quòd illa ratio apud logicum, & metaphy-

sicum censetur æquiuoca, quæ non respondet vnico conceptui simplici æqualiter representanti illam rationem in omnibus indiuiduis. E contra verò illa ratio est vniuoca simpliciter, quæ respondet conceptui mentis, qui simpliciter est vnus, idest, qui significat vnā rationem formalem æqualiter participatam in omnibus significatis, absque dependentiā vnus ab alio. Vnde hæc vox anima apud logicum, & metaphysicum vniuoca est. Quia ratio animalis prout respondet conceptui mentis æqualiter participatur in omnibus speciebus, idest sine dependentiā vnus ab alia.

¶ Sit ergo prima conclusio. Nomina, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, æquiuocè dicuntur saltem æquiuocatione physica. Hæc conclusio est manifesta apud omnes, quam vt minimum probat efficaciter ratio D. Th. in art. & colligitur expresse ex fundamento posito.

¶ Secunda conclusio. Huiusmodi nomina æquiuocè dicuntur de Deo, & creaturis etiam æquiuocatione logica, & metaphysica. Hæc conclusio adeò communis est apud Theologos in i. d. 3. & 8. vt Scotus vix audeat ab illa recedere, & est consentanea hæc conclusio D. Aug. lib. 1. de trini. capit. 1. & D. Hiero. ad Ephesi. 3. in illa verba, à quo omnis paternitas, siue in cælo, siue in terra nominatur. & D. Dion. cap. 5. cæl. hierar. Et probatur primò. Omnis perfectio creata cōparatione ad increatam perfectionem est quasi depicta, & vmbatica, ergo nullum nomen vniuocè prædicari potest de perfectione creata, & increata. Quemadmodum hæc vox homo non potest vniuocè dici de homine vero, & picto, & de homine viuo & mortuo. Probatur antecedens. Isa. 40. Omnes gentes quasi non sint sic sunt coram eo, & quasi nihilum, & inane reputatæ sunt. Et Ioā. 1. Quod factum est in ipso vita erat, quasi diceret. Omne, quod factum est in Deo est vita diuina, at in semetipso est quasi emortuum. Secundò probatur. Sapiëntia in Deo est sapiëntia per essentiam, idest in ratione formali sapiëntiæ includit omnē rationem sapiëntiæ, sapiëntia verò creata est sapiëntia per participationem, ergo impossibile est, quòd à sapiëntia creata, & increata abstrahatur vna ratio communis vtrig.

sapiētiæ. Antecedens est manifestum: probatur consequentia. Sapiētia diuina continet formaliter, & essentialiter omnem rationem sapiētiæ, ergo non potest esse alia qua vna ratio sapiētiæ illi superior. Quoniam aliā sapiētia diuina non esset essentialiter omnis ratio sapiētiæ.

¶ Sed dicit quispiam. Hoc nomen sapiētiæ importat communem rationem ad sapiētiā creatā, & increatā, ergo est abstrahibilis vna ratio cōmunis ad vtrāque sapiētiā. Respondetur ex doctrina domini Caietani in opus de analog. cap. 5. quod hoc nomen sapiētiæ importat rationem communem sapiētiæ creatæ, & increatæ, non vnam simpliciter, sed secundū quid. Volo dicere, quod non est vna ratio abstracta ab vtraque sapiētia, sicut animal importat vnam rationem abstractam ab homine & equo, in qua neque includitur homo, neque equus, sed importat vnam rationem, quæ non abstrahit simpliciter à sapiētia creatā, & increatā; imo vtramque includit confuso tamen modo. Sicut conceptus entis nō abstrahit simpliciter à substantia, & accidente, sed vtrumque includit in confuso tamen. Vnde sicut conceptus entis non importat vnam rationē simpliciter superiorem ad substantiam, & accedens; ita sapiētia non importat vnam rationem simpliciter superiorem ad sapiētiā creatā, & increatā, sed vnam secundū quid, id est confusione vnam.

¶ Tertio probatur. Sapiētia creatā in formali ratione sapiētiæ pendet intrinsece à sapiētia increatā, multo magis, quā accedens in ratione entis pendet à substantia, ergo sapiētiæ æquiuocē dicitur de illis, sicut ens de substantia & accidente. Probatur antecedens. Sapiētia creatā in ratione sapiētiæ est participatio sapiētiæ increatæ. Itaque ratio formalis sapiētiæ creatæ consistit in hoc, quod sit participatio increatæ sapiētiæ, ergo. Quarto probatur. Proprietas quædam est analogorū, quod per se sumpta stent pro famosiori significato, sed hæc nomina diuina quā sapientius sumpta per se accipiuntur pro perfectionibus diuinis tanquam pro famosioribus significatis, ergo sunt analogia. Probatur minor Exod. 3. ego sum quisum, & infra. Qui est misit me ad vos, & Luc. 18. Nemo bo-

nus, nisi Deus. Matth. 23. vnus est magister vester, qui in cælis est.

¶ Tertia conclusio. Hæc nomina diuina vnico conceptu dicuntur de Deo, & creaturis. Hæc conclusio colligitur ex secunda conclusione articuli, & efficacissime probatur ratione D. Thomæ in articulo.

¶ Quarta & vltima conclusio. Hæc nomina analogicē dicuntur de Deo, & creaturis. Hæc conclusio satis probatur à D. Thomā in hoc articulo, & sequenti. Vide circa has conclusiones D. Thomā. 1. cont. gen. cap. 32. 33. & 34. & Picū Mirandū in libro de vno, & ente.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primū quod illa propositio assumpta in argumento, non est ea, quæ D. Thomas probat primam conclusionem. Sed propositio, cui innititur tota ratio D. Thomæ hæc est. Quando ratio, conuenit effectui limitatē, causæ verò illimitatē; ita quod in effectui importatur ratio quædam peculiaris distincta ab alijs omnibus perfectionibus, in causa verò illa ratio intrinsece, & formaliter claudit omnem aliam perfectionem, tunc nomen importans eiuſmodi rationem æquiuocē dicitur de causa, & effectui. Et hæc ratio est manifesta pro prima conclusione D. Thomæ. Quoniam tunc

nomen non importat eandem rationem causæ & effectui. Quia ratio illimitata formaliter distinguitur à quacunque ratione, quæ per se est limitata. Iuxta hanc interpretationem rationis D. Thomæ non procedit primum argumentum cum sua confirmatione. Secundò respondetur quod dupliciter contingit effectum ad æquare perfectionem causæ. Primò quantum ad perfectionem specificam, aut genericam: secundò quantum ad omnem perfectionem nō solum genericam & specificam, sed etiam gradualem, & intensiuā. Tunc dico, quod ad vniuocationem nominis, quod dicitur de causa, & effectui, non est necessaria posterior adæquatio, sed sufficit prior. Et hæc prior adæquatio reperitur inter lucem diaphani, & lucem solis, & corpus corruptibile, & cæleste, & inter veritatem secundæ conclusionis & primæ.

¶ Ad secundum argumentum dominus Caietanus adhibet optimam doctrinam in hoc

hoc cōmentario. Sed illa est magis necessaria ad illam quæstionem vtrum attributa diuina distinguantur ex natura rei, & formaliter, quàm ad solutionem huius argumenti.

¶ Vnde pro solutione nota primò quòd argumentum supponit falsum, quoniam illa ratio, quæ hoc argumento impugnatur non est secunda ratio D. Thomæ, sed est explicatio illius propositionis, de qua egimus præcedenti argumento.

¶ Secundò nota, quòd ad rationem analogiæ non est necesse, vt nomen analogū explicite importet dependentiam, aut proportionem, quæ reperitur in analogatis, sed satis fuerit, quòd ratio formaliter significata per illud nomen conueniat ipsis analogatis cum dependentia, aut proportionem vnius ad aliud. v. g. ens non importat explicite dependentiam, quam habet accidēs in ratione entis ad substantiam. Est tamen analogum ex eo quòd ratio formalis entis non conuenit accidenti, nisi dependenter à substantia, ita quòd accidēs in ratione entis pendet à substantia.

¶ His suppositis dico, quòd sapientia ex eo dicitur analogicè de sapientia creata, & increata, quia sapientia increata in ratione formali sapientiæ est perfectio illimitata; sapientia verò creata in ratione formali sapientiæ est perfectio limitata, & participatio quædā increatæ sapientiæ. Ad argumentum ergo negatur antecedens. Ad confirmationem respondetur primò quòd anima rationalis non includit formaliter in sua ratione sensitium, & vegetatiuum, sed tantum virtualiter. Quod non sufficit ad tollendam vniuocationem. Nam numerus vniuocè dicitur de ternario, & binario, quamuis numerus ternarius virtualiter includat binarium. Caterum sapientia diuina formaliter includit cæteras omnes perfectiones, vnde negatur consequentia. Secundo respondetur quòd anima rationalis includit sensitium, & vegetatiuum, nõ prout anima est, sed prout est rationalis. At sapientia diuina prout sapientia est, formaliter includit omnem perfectionem intrinsecè. Vnde ratio animæ potest esse vniuoca ad omnem animam, non autem ratio sapientiæ ad creatam & increatam.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum nomina dicantur prius de Deo, quàm de creaturis?

Prima conclusio. Nomina, que dicuntur de Deo per metaphoram, per prius dicuntur de creaturis, quàm de Deo. Ratio est; Quia dicta de Deo nihil aliud significant quàm similitudines.

¶ Secunda conclusio. Nomina, quæ proprie de Deo prædicantur, prius dicuntur de Deo, si attendamus ad rem significatam, prius autè dicuntur de creaturis, si ad impositionem nominum attendamus. Ratio est. Quia perfectiones significatæ per talia nomina dimanant à Deo in creaturas: cæterum quantū ad impositionem nominis per prius à nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus.

In hoc articulo dubium est de prima cōclusionem. Probatum falsa.

¶ Primum ex D. Thom. q. 2. de verit. ar. 1. ad. 6. vbi dicit non esse necesse, vt analogum principalius ponatur in definitione analogati minus principalis. Ecce D. Thomas sibi ipsi aperte contradicit.

¶ Secundò. Sapientia creata optimè definitur, quòd sit contemplatio rerum per altissimas causas, ergo nõ est necesse, quòd in eius definitione ponatur sapiētia increata quod est principalius analogatum. Et cōfirmatur. Analogatum principalius non habet rationem generis, aut differētiæ respectu analogati minus principalis, ergo non est ponendum in eius diffinitione quidditatiua. Patet consequentia. Quia definitio quidditatiua reitantum cōstat ex genere, & differentia.

¶ Ad primū argumentū respōdetur ex doctrina Caietani opusc. de analogia cap. 7. quòd conclusio huius articuli habet verum in analogis proportionis, quæ dicuntur per metaphoram, & in analogis attributionis, quoniam eiusmodi analogia dicuntur de vno analogato per ordinē ad aliud, quod est principalius. v. g. ridere dicitur de prato florente per ordinem ad risum hominis. Ens etiam dicitur de accidente per ordinem ad substantiam. Caterum in analogis

gis proportionalitatis, quæ dicuntur proprie de omnibus analogatis, non est necesse, quod vnum analogatum ponatur in definitione alterius. v.g. principium analogice dicitur de corde animalis, & de fundamento domus. Et tamen vnum analogatum non ponitur in definitione alterius. Quoniam eiusmodi analogata non dicuntur de vno per respectum ad aliud, sed proportionaliter de vtroque. Et de istis analogis loquitur D. Thomas loco in argumento citato.

¶ Ad secundum argumentum D. Tho. de veri. q. 2. citata videtur docere quod sapientia, & cetera nomina, quæ proprie dicuntur de Deo sunt analogata analogia proportionalitatis, & non attributionis. Vnde iuxta doctrinam traditam in precedenti solutione non est necesse, quod analogatum principalius. v.g. sapientia increata ponatur in definitione analogati minus principalis, scilicet sapientiæ creatæ. Cæterum in hoc articulo, & precedenti apertissime docet, eiusmodi nomina esse analogata attributionis. Quæ sententia est verissima. Neque obstat ratio, quæ vtitur D. Thomas in illa. q. 2. de veri. quæ in hoc consistit. Ad analogiam attributionis requiritur determinata distantia inter ipsa analogata, sed inter Deum & creaturas non est distantia determinata, quia Deus in infinitum excedit omnem creaturam, ergo. Nō inquam obstat hæc ratio. Quia ad analogiam attributionis satisfuerit distantia finita ex parte analogati minus principalis. Et ita est in nostro proposito. Nam ex parte creaturarum determinata distantia est respectu Dei. Nā tantò distat magis vna creatura à Deo, quā alia, quantò imperfectiorem habet naturā v.g. formica tātò magis distat à Deo, quā angelus, quāto natura angelica perfectior est natura formicæ.

¶ Hac ergo solutione reiecta notandum est primò, quod hæc nomina duplici analogia dicuntur de Deo & creaturis, vt aduertit magister Soto in antepredicamentis. Altera est proportionalitatis, quæ in hoc consistit quod sicut se habet perfectio diuina v.g. sapientia, ad Deum; ita creata perfectio se habet ad creaturam. Altera est attributionis per ordinem ad vnum exemplar, ad vnum efficiens, & ad vnum finem.

A ¶ Secundò est notandum, quod in analogis attributionis quædam important formales habitudines ad vnum, vt sanum vt dicitur de vrina, & medicina, importat diuersas habitudines formaliter ad sanitatem quæ est in animali. Quædam vero non important formales habitudines vnius analogati ad aliud, sed fundamentales, id est important formam, quæ conuenit analogato minus principali per habitudinem ad principalius analogatum. Hæc analogata secundæ generis sunt omnia illa, quæ formaliter prædicantur de omnibus analogatis, cuiusmodi sunt omnia nomina, quæ proprie dicuntur de Deo & creaturis.

¶ His suppositis fit prima conclusio ad argumentum, quod hæc nomina prout sunt analogata analogia proportionalitatis non requirunt quod in definitione analogati minus principalis ponatur analogatum principalius. Et in hoc sensu procedit doctrina D. Thomæ in. q. 2. citata de veritate.

¶ Secunda conclusio. In analogis, quæ important formalem habitudinem ad analogatum principalius necessum est, vt in definitione analogati minus principalis ponatur analogatum principalius. Et in hoc sensu loquitur D. Thom. in hoc articulo.

¶ Tertia conclusio. In analogis attributionis, quæ non important formalem habitudinem ad vnum, sed tantum fundamentalem, in definitione analogati minus principalis, non necessariò ponitur principalius analogatum. Et huius generis sunt omnia nomina quæ proprie dicuntur de Deo, & creaturis. Sed est aduertendum, quod istud tertium dictum debet limitari ad diffinitionem, quæ datur per immediatum genus, & differentiam. Nam si hæc analogata minus principalia diffiniuntur exactissime à prima potentia vsque ad vltimum actum, necessarium est omnino, quod in eorum definitione ponatur analogatum principalius. Verbi gratia potest quis definire albedinem per immediatum genus, videlicet, est color disgregatiuus visus, In qua definitione non ponitur substantia. At si explicetur totaliter natura albedinis necessariò est ponenda substantia in eius definitione, vsque ad rationem accidentis, quæ non potest explicari, nisi per-

per ordinem ad substantiam. Ita similiter est dicendum de sapientia, & de alijs nominibus Dei. Ferrar. lib. cont. gent. capitulo 34. aliter soluit hoc argumentum. Sed nostra solutio est domini Caietani in hoc articulo.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod sicut vnum correlatiuum ponitur in definitione alterius non tanquam genus, aut differentia, sed tanquam necessarium additamentum: ita in definitione analogati minus principalis ponitur analogatum principalis non tanquam genus, aut differentia, sed tanquam necessarium additamentum, sine quo explicari nequit perfectè natura analogati minus principalis.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum nomina, quæ dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore?

Prima conclusio. *Aliqua nomina huiusmodi conueniunt Deo ex tempore. Ratio est. Quia quædam nomina importanti relationem Dei ad creaturas non alia ratione dicuntur de Deo, nisi quia creatura ex tempore realiter refertur ad Deum propter realem mutationem creature.*

¶ Secunda conclusio in solutione ad tertium. *Nomina, quæ important respectum ad creaturas consequentem actionem intellectus, aut voluntatis diuinæ, conueniunt Deo ab æterno. Ratio est. Quia operatio diuini intellectus, aut voluntatis est æterna.*

In hoc articulo notandum est primò, quod eius materia disputatur à Theologis in 1. dist. 30. & eius quæstio fuit satis celebris apud antiquissimos autores. D. Augustin. lib. 5. de tri. cap. 16. aperitè docet, quod hoc nomen dominus conuenit Deo ex tempore: at lib. 12. de ciui. cap. 15. non audet definire, an Deus ab æterno appelletur dominus, vel potius ex tempore.

¶ Secundò est notandum, quod duo pote-

Arant obstare, quominus hæc nomina conuenirent Deo ex tempore. Primum quia importarent relationem realem. Secundum, quia importarent relationem rationis, quæ non posset aduenire Deo absque eius mutatione. vtrunque tamen inconueniens remouetur à D. Thoma in hoc articulo. Definit enim, quod ista nomina non importat relationem realem ad creaturas, sed relationem rationis, & quod hæc relatio rationis exigit quidem mutationem realem ex parte creaturarum, non verò ex parte Dei.

¶ His positis est primum dubium de veritate primæ conclusionis. scilicet an hæc nomina conueniant Deo ex tempore, & importent relationem rationis ad creaturas, an potius relationem realem? Et in hac re tres circumferuntur sententiæ.

C¶ Prima asserit, quod hæc nomina ex tempore conueniunt Deo, & præterea dicit, quod important relationes reales in Deo ad creaturas, quæ relationes ex tempore etiam adueniunt Deo. Hanc sententiam docet Gabriel in distinctione citata. q. 5. & Gregorius Arimin. in 1. distin. 22. Marfi. in 1. q. 32. hanc sententiam reputat valde probabilem.

D¶ Et probatur primò. Relatio realis potest aduenire subiecto absque eius mutatione, ergo nihil inconuenit, quod in Deo sit relatio realis ex tempore adueniens. Antecedens asseritur ab Arist. 5. Physi. & patet. Nam Petrus albus redditur similis absque sui mutatione ex eo solùm, quod Paulus nascitur albus, ergo.

¶ Secundò probatur. Creare, iustificare, &c. sunt actiones reales in Deo, & tamen ex tempore conueniunt illi, ergo id ipsum dici potest de relationibus ad creaturas.

E¶ Tertio & vltimò probatur. Deus est causa realis creaturarum, at causa realis refertur realiter ad effectum, ergo.

¶ Est secunda sententia Scoti in distinctione citata. q. 1. qui duo asserit. Alterum est, quod in Deo nulla reperitur relatio realis ad creaturas. Alterum est, quod Deus denominatur non ab aliqua relatione reali, aut rationis, quæ sit in ipso: sed à relatione reali, quæ est in creatura. Itaque Deus dicitur dominus à relatione, quæ est in subie-

subiecta creatura. Quemadmodum opus factum ab homine appellatur humanum non ab humanitate, quæ sit in ipso opere, sed ab humanitate, quæ est in homine efficiente tale opus.

¶ Probatur hæc sententia primò ex testimonio magistri sent. distinctione citata asserentis, Deum appellari dominum non à relatione, quæ sit in ipso. Et confirmat magister istam sententiam ex D. Augustino. 5. de Trinit. cap. ultimo vbi habet eadè verba.

¶ Secundò probatur. Deus realiter est dominus, ergo à relatione reali appellatur dominus. Patet consequentia. Quia relatio rationis non potest tribuere denominationem realem. Vtèrius, sed non denominatur à relatione reali quæ sit in Deo, ergo à relatione reali, quæ est in creatura. Et cõfirmatur ex D. Thoma in hoc articulo asserente Deum appellari realiter dominum à reali subiectione, quã habet creatura ad ipsum.

¶ Tertiò probatur. Scibile refertur ad scientiam non per relationem, quæ sit in ipso scibili, sed per relationem, quæ scientia refertur realiter ad ipsum scibile, ergo similiter dici potest, Deum referri realiter ad creaturam per relationem, quæ creatura refertur realiter ad ipsum Deum. Consequentia patet. Quia relatio, quæ reperitur inter Deum, & creaturas est eiusdè generis cū relatione, quæ reperitur inter scientiam, & scibile. Antecedens vero probatur ex Arist. 5. metaph. text. 20. vbi inquit, quòd scibile est relatiuum, non quia ipsum refertur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad illud.

¶ Est tertia sententia, quæ colligitur ex D. Thoma in hoc articulo, & asseritur expresse ab illo. 2. lib. con. gen. cap. 12. & 13. quæ consistit in duobus. Primum est. Nulla est relatio realis in Deo ad creaturas. Alterum est. In Deo sunt aliquæ relationes rationis, quibus refertur ad creaturas. Itaque Deus appellatur dominus, non à relatione reali, quæ est in subiecta creatura, sed à relatione dominij, quæ est relatio rationis in Deo.

¶ Sit ergo nobis prima conclusio. Nulla reperitur realis relatio ad creaturas in Deo. Ista conclusio asseritur contra primam sententiam. Sed est communis sententia

A Theologorum sequentium magistrum in d. 30. citata & est adeò certa, vt oppositū reputetur à viris grauissimis non modo temerarium, sed & proximum errori. Probatur primum ex D. Augustino lib. 4. de tri. cap. ultimo vbi dicit, quòd sicut numus cõstituitur pretium absque aliqua realitate adueniente illi, ita Deus ex tempore fit dominus creaturarum. Et eodem libro cap. 4. & 5. inquit, quòd Deo nihil neque absolutū, neque relatiuum aduenit ex tempore.

B ¶ Respondet Gregorius Arim. quòd nihil reale aduenit Deo, quod realiter tanquam res à re ab ipso distinguatur.

¶ Sed contra hoc est argumentum. Primò, quia adhuc est sub iudice, & in dubio, an relatio realiter differat tanquam res à re à suo fundamēto. Et probabilior forte est affirmatiua sententia. Secundo. Relatio realis saltem formaliter realiter distinguitur à suo fundamēto, ergo si Deo aduenit ex tempore relatio realis, aliqua forma realis conuenit Deo de nouo, hoc autem est contra Augustinum vbi supra, & contra veritatē. Quia iam poneremus aliquam realem mutationē formaliter in Deo. Et cõfirmatur. Omnis forma realis de nouo adueniens subiecto confert illi aliquod esse reale, ergo si relatio realis est forma de nouo adueniens Deo, cū fert illi de nouo aliquod esse reale,

D & ex consequenti causat aliquam realem mutationē in Deo saltem formalem. Tertiò probatur. Illa relatio realis, posita in Deo vel est formaliter loquendo accidens, vel substantia, neutrum esse potest, ergo. Quòd non sit accidens patet ex dictis à D. Thoma supra. q. 3. art. 6. vbi efficacissimè probat nullum accidens posse reperiri in Deo. Quòd non sit substantia probatur. Deò nulla ratio substantialis potest aduenire ex tempore, nā aliàs mutaretur Deus substantialiter, ergo. Et confirmatur. Illa substantia esset relatiua, ergo totum eius esse, esset ad aliud, scilicet ad creaturam, at impossibile est, quòd totū esse diuinæ substantiæ sit ad creaturam. Quia hæc esset magna in diuina substantia imperfectio.

E ¶ Secunda conclusio. Deus refertur ad creaturas non per relationes, quæ sunt in ipsis creaturis, sed per relationes rationis, quæ sunt in ipso Deo. Hæc conclusio statuitur contra Scotum, sed est communis sen-

sententia apud Theologos, & probatur ratione D. Thom. 2. contra gent. cap. 13. Relationes, quæ sunt in diuersis extremis sunt oppositæ, ergo vnum extremum non potest denominari à relatione, quæ est in alio extremo. verbi gratia, filius non denominatur à relatione, quæ est in patre, ergo Deus non potest denominari à relatione, quæ est in creatura. Et confirmatur: Relatio creaturæ ad Deum prout subiicitur ipsi Deo, est relatio seruitutis, & non dominij, ergo si Deus denominaretur ab illa relatione, non denominaretur dominus, sed seruus.

¶ Tertia conclusio. Multæ relationes conueniunt Deo ex tempore. Ista conclusio colligitur ex duabus præcedentibus, & satis probatur, & explicatur à D. Thom. in litera articuli.

¶ Ad argumenta primæ sententiæ respondetur.

¶ Ad primum dico, qd Aristot. 5. Physic. docet, relationem aduenire subiecto absq; eius reali mutatione absoluta; non tamen aduenit relatio realis absq; mutatione reali relatiua. Nam subiectum realiter mutatur adueniente noua relatione de non esse relatum, ad esse relatum. Eiusmodi autem realis mutatio relatiua nullo modo est ponenda in Deo. Aliter soluit argumentum hoc Ferr. lib. 2. con. gen. c. 12. circa quartam rationem.

¶ Ad secundum argumentum quidam Theologi graues dicunt, qd creare, iustificare &c. important perfectiones diuinas non tamen conuenientes Deo ex tempore, sed ab æterno. Quin inquirunt creare, & iustificare sunt actiones immanentes Dei, quæ proinde sunt perfectiones intrinsecæ ipsius Dei non distinctæ ab eius essentia. Itaq; creatio iuxta istam sententiam nihil aliud est, quàm volitio voluntatis diuinæ, qua voluit ab æterno creare res ad extra in tali tempore.

¶ Alij verò Theologi è contra docent, qd creare, & iustificare denotant actiones transeuntes: ac proinde nullam realem perfectionem ponunt in Deo, sed tantum respectum rationis ad creaturas. Hac difficultas non est huius loci, sed pertinet ad quæstionem 25. ar. 1. vide ibidem dominum Caietanum, & Ferr. 2. con. gen. cap. 19.

A & 16. Pro nunc breuiter respondetur, qd creare, & iustificare &c. vel non importat aliquam perfectionem in Deo, sed solum respectum rationis, vel si important perfectionem in Deo, illa non cõuenit Deo extempore, sed ab æterno. & ita illud argu. nihil probat ad nostrum propositum.

¶ Ad tertium argumentum negatur cõsequentia, & ad probationem respondetur ex D. Thom. in corpore articuli, qd ad relationem realem mutuam oportet, qd extrema sint eiusdem rationis. Sed oportet explicemus in quo consistat, qd extrema sint eiusdem rationis. Dico breuiter, consistere in hoc, qd in vtroque extremo sit eadẽ ratio fundandi relationem, eadem inquam specificè, aut quasi specificè. Explicatur hoc, & primum in relatiuis primi generis, quæ fundantur in quantitate est res manifesta: nam equalitas fundatur in quantitate, quæ

C formaliter reperitur in vtroque extremo. In relatiuis secundi generis, quæ fundantur in actione, & passione explicatur hoc. Nam relatio, quæ est agentis ad passum fundatur in actione, quæ est perfectio vtriusque & agentis, & patientis. Nam omne agens creatum perficitur, & actuatur per suam actionem. Similiter patiens perficitur per actionem quatenus ex vi actionis procedentis ab agente suscipit in se aliquam perfectionem.

D In relatiuis autem tertij generis, quæ fundantur in mensura, non reperitur eadem ratio fundandi in vtroque extremo. Quoniam ratio quæ fundat relationem est perfectio realis vnius extremi, & non alterius, verbi gratia relatio, quæ reperitur inter scientiam, & scibile fundatur in mensuratione, qua scientia mensuratur à scibili: hæc autem mensuratio in scientia est realis perfectio ipsius scientiæ. Nam est specificatio formalis eius. At in scibili mensurante nullam ponit perfectionem.

E ¶ Ex quo sequitur primò, qd in relatiuis tertij generis non potest esse relatio mutua realis in vtroq; extremo. Sed ex parte vnius extremi est realis, ex parte verò alterius est relatio rationis. Itaq; scientia realiter refertur ad scibile: scibile autem sola relatione rationis ad scientiam refertur.

¶ Sequitur secundò, quod relatio creaturarum ad Deum est relatio realis; Dei

verò ad creaturas est relatio rationis. Quoniam non est eadem ratio fundandi in utroque extremo, scilicet in Deo, & creaturis. Nam ratio fundandi in creaturis est realis perfectio ipsarum; in Deo autem nullam ponit perfectionem. Verbi gratia creatio, quae creaturæ producuntur in esse, est magna perfectio creaturarum, non autem ipsius Dei. Unde relatio, quæ fundatur in creatione erit realis ex parte creaturæ, rationis autem ex parte Dei.

¶ Ad argumenta secundæ opinionis respondetur.

¶ Ad primum respondetur Magistrum sententiarum, & Diuum Augustinum nihil aliud docere, quam quod in Deo non reperiuntur aliquæ relationes reales ad creaturas, non autem negant reperiiri in Deo relationes rationis.

¶ Ad soluendum argumentum secundum & tertium oportet, explicemus breuiter illam quæstionem quam disputat Scotus ubi supra, an unum relatiuum referatur ad aliud sumptum formaliter in esse relatiuo, an potius in esse absoluto. Itaque dubitatio est, an scientia referatur ad scibile, ita ut scibile terminet relationem scientiæ per aliquid absolutum, an potius per aliquid respectiuum? Et similiter an Deus terminet relationem seruitutis per esse absolutum ipsius Dei, an potius per esse respectiuum ipsius domini?

¶ In quare Scotus docet ubi supra, quod terminat secundum esse absolutum, & videtur Scotus loqui de omnibus relationibus.

¶ Dominus Caietanus è contra in hoc articulo docet, quod in omni genere relationis terminus relationis formaliter non est quid absolutum, sed respectiuum. Itaque pater terminat relationem filij sub ratione relatiua paternitatis, & similiter Deus terminat relationem seruitutis creaturarum sub ratione formalis respectiua domini, id est quatenus est dominus.

¶ Ferrariensis libro secundo contra gentes, capitulo 11. docet, quod terminus relationis secundum se est aliquid absolutum, & hoc præsertim in relatiuis tertij generis. Sed tamen non potest explicari a nobis terminus alicuius relationis, nisi explicetur sub esse respectiuo. Itaque Deus

secundum suum esse absolutum terminat relationem seruitutis, at non potest à nobis explicari quo pacto terminet istam relationem, nisi consideremus ipsum Deum prout est dominus formaliter.

¶ In hac re breuiter sit prima conclusio. In relatiuis secundum dici verissima est sententia Ferrariensis, verbi gratia potentia respicit actum secundum absolutam rationem actus. Probatur conclusio.

B Relatiuum secundum dici propriè, & formaliter est quid absolutum. Nam relatio transcendentalis, quam intrinsecè importat non est simpliciter relatio, ergo eiusmodi relatiuum respicit terminum secundum esse absolutum ipsius termini.

¶ Secunda conclusio. In relatiuis secundum esse primi & secundi generis, relatiuum respicit terminum secundum esse respectiuum formaliter. Verbi gratia pater refertur ad filium sub ratione formalis filiationis, & oppositum huius sententiæ est improbabile. Probatur primò. In eiusmodi relatiuis est eadem ratio fundandi relationem in utroque extremo, ergo hæc relatiua mutuo se respiciunt secundum formalem rationem relationis. Probatur secundò. Pater refertur ad filium diuinum sub ratione formalis filiationis, sed eadem est omnino ratio quantum ad hoc in relationibus creatis, ergo. Probatur maior. Secundum quod pater refertur ad filium filius realiter distinguitur à patre, sed non distinguitur à patre secundum suum esse absolutum, sed solum secundum esse respectiuum, ergo.

¶ Tertia conclusio. In relatiuis tertij generis terminus formaliter loquendo est quid respectiuum, & non absolutum. Hæc conclusio statuitur contra sententiã Scoti, & Ferrariensis, est autem doctrina Caietani in hoc articulo. Probatur. Relatiuum secundum quod refertur ad terminum opponitur ipsi termino oppositione relatiua, sed relatiuum, & terminus non opponuntur oppositione relatiua secundum esse absolutum, ergo terminus in ratione formalis termini non est quid absolutum, sed respectiuum. Maior in omni genere relationis est manifesta. Minor probatur. Creatura prout habet relationem seruitutis non opponitur Deo considerando ipsum Deum

in esse substantiali, sed tantum considerando ipsum in esse domini, quod esse est respectuum. Lege alia argumenta in hoc commentario Caietani.

¶ Contra istam tamen conclusionem pugnant duo testimonia. Alterum est Aristot. 5. Metaphy. tex. 20. ubi inquit, quod scibile non refertur ad scientiam, nisi quia scientia refertur ad ipsum. Ex quo testimonio aperte colligitur, quod in scibili nulla est relatio, per quam formaliter terminet relationem scientiæ ad ipsum, & ex consequenti terminat secundum esse absolutum.

¶ Alterum testimonium est D. Thom. quæstione 7. de potentia, articu. 10. ad 4. ubi dicit, quod in Deo tria reperiuntur, ut dicatur dominus. potestas coerciva creaturarum, ordo domini ad ipsas creaturas, & terminare subiectionem, & relationem seruitutis creaturarum. Primum & tertium inquit D. Thomas realiter sunt in Deo. Secundum verò, scilicet ordo domini non est in Deo, nisi per operationem intellectus. Ex quo testimonio sic argumentor. In Deo realiter reperitur terminare relationem seruitutis, sed non reperitur realiter in Deo ordo domini, ergo Deus terminat relationem seruitutis secundum suum esse absolutum reale, quod habet, & non secundum esse respectuum domini.

¶ Ad primum testimonium respondetur, quod Arist. in illo loco non intendit docere, ut falso putauit Scotus, quod scibile per eandem relationem referatur ad scientiam, per quam scientia refertur ad ipsum scibile. Neque intendit docere, ut putauit Ferrariensis, quod scibile ex eo refertur ad scientiam, quia scientia refertur ad ipsum: ita quod proximum fundamentum relationis scibilis ad scientiam sit relatio scientiæ ad scibile. Vera ergo intelligentia Aristot. in loco illo est una ex duabus. Prima est domini Caietani in hoc loco, quod relatio scibilis ad scientiam habet, quod sit realis ex eo solū, quod scientia realiter refertur ad scibile.

¶ Pro cuius intelligentia est notandum, quod relatio scibilis potest dupliciter considerari. Primum secundum se quatenus est forma relatiua, per quam scibile refertur ad scientiam. Secundum prout constituit

A ipsum scibile non in ratione relatiui, sed in ratione termini terminantis relationem scientiæ. Si primo modo consideretur est omnino relatio rationis, & nullo modo pertinet ad aliquod prædicamentum reale. Nam terminus cuiuscunque rei reductiue ponitur. Si vero secundo modo consideretur, est quidem simpliciter loquendo relatio rationis, sed tamen reducitur ad prædicamentum reale. Nam terminus cuiuscunque rei reductiue ponitur in illo prædicamento, ad quod pertinet res terminata. v.g. punctus lineæ reductiue ponitur in prædicamento quantitatis.

¶ Ex hoc ergo sequitur, quod relatio scibilis quamuis simpliciter sit relatio rationis, tamen quatenus est forma relatiua, per quam scibile terminat relationem scientiæ ad ipsum, reducitur ad prædicamentum reale relationis, & hoc est, quod docuit Aristot. in illo loco citato.

¶ Secunda intelligentia est illius loci, quod relatio scibilis ad scientiam fundatur in eodem fundamento, in quo fundatur relatio scientiæ ad scibile. Itaque specificatio, seu mensuratio, qua scientia specificatur à scibili est fundamentum proximum gemine relationis, quarum altera est realis, & altera rationis, & hoc intēdit Arist. in illis verbis insinuans, quod tota ratio fundandi utranque relationem reperitur in scientia realiter, & non in scibili. Quoniam specificatio scientiæ nihil reale ponit in scibili specificante. Quod diximus de relatione, quæ est inter scientiam, & scibile proportionabiliter est dicendum de relationibus Dei ad creaturas. Nam tota ratio fundandi reperitur realiter in creaturis & non in Deo.

¶ Ad secundum testimonium D. Thom. primum resp. cum D. Caiet. in hoc articulo. D. Tho. in illo loco loquebatur de termino relationis seruitutis non formaliter, sed fundamentaliter. Itaque vult dicere, quod in Deo realiter loquendo reperitur fundamentum illius relationis rationis, per quam formaliter terminat relationem seruitutis. Secundum respondetur, quod relatio domini quatenus constituit Deum in ratione termini terminantis relationem seruitutis pertinet reductiue ad prædicamentum reale, & denominat Deum realiter dominum, quamuis secundum se, & simpliciter loquendo

fit mera relatio rationis. Vult ergo dicere Diuus Thomas, quòd relatio dominij in Deo est relatio rationis conueniens illi per operationem intellectus. At quatenus constituit Deum in ratione termini terminantis realiter relationē realem seruitutis pertinet ad prædicamentum reale, & de nominatur realiter dominus.

¶ Sed est argumentum. Deus ante operationem intellectus terminat relationem seruitutis, sed relatio dominij non conuenit Deo ante operationem intellectus, ergo non terminat formaliter sub ratione dominij. Probatur minor. Quoniam relatio rationis non est ante operationem intellectus.

¶ Respondetur, quòd aliqua entia rationis sunt, quæ habent extra intellectū utrūque fundamentum, & remotum, & proximum. Huiusmodi sunt priuationes, vt cæcitas. Et istæ relationes, quæ Deo ex tempore conueniunt, & eiusmodi entia rationis, simpliciter habent esse in suo genere ante operationem intellectus. Quoniam totum esse entis rationis consistit in hoc, quòd habeat esse obiectiū intellectus, at ista entia rationis, quæ habent proximum fundamentum in re, habent esse obiectiū intellectus ante operationem ipsius intellectus, non quidem in actu completo, sed in potentia proxima, quod satis est, vt ens rationis dicatur esse simpliciter in suo genere. Quemadmodum dicunt Metaphysici, quòd vniuersale fit per abstractionem, ita quòd ante actualementem comparisonem naturæ ad sua indiuidua reperitur vniuersalitas ex eo, quòd iam est positum eius fundamentum proximum, scilicet abstractio naturæ à singularibus conditionibus. Ita ergo dico in præsentia, quòd relatio dominij eo quòd habet proximum fundamentum in re simpliciter habet esse in suo genere, antequam intellectus comparet Deum ad creaturas subiectas. Vnde negatur minor.

¶ Ex his respondendum est ad secundum & tertium argumentum Scoti. Et quidem tertium argumentum solutū manet ex illa explicatione adhibita ad testimonium Aristotelis quinto Metaphysice textu 20.

¶ Ad secundum respondetur, quòd

A seruitus, quæ realiter denominat creaturam seruam denominatione intrinseca, denominat Deum realiter dominum denominatione extrinseca, non quidem immediate, vt putauit Scotus, sed mediante relatione dominij, quæ se tenet ex parte Dei. Itaque in denominatione dominij duo intelligimus, alterum est ipsa formalis denominatio, qua Deus appellatur dominus. Et hæc non est à relatione seruitutis, sed à relatione dominij, alterum est realitas huius denominationis, & hæc non est à relatione dominij, sed tota desumitur à relatione seruitutis, quæ est relatio realis in creatura. Lege dominum Caietanum circa solutionem ad quartum in hoc articulo.

C ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum hoc nomen Deus sit nomen naturæ?

C *Conclusio. Licet hoc nomen sit impositū ab operatione, res tamen quam significat est natura diuina.*

D Circa istum articulum vide quæ diximus in primo articulo cōclusionē tertiā, & quartā.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum hoc nomen Deus sit incommunicabile?

E *Prima conclusio. Si attendamus ad rem significatam, est incommunicabile. Ratio est. Quia diuina substantia est omnino incommunicabilis, scilicet, ad extra.*

¶ *Secunda conclusio. Ex parte modi significandi, & secundum quandam similitudinem, & secundum participationem imperfectam, communicabile est. Ratio est. Quia in creaturis inuenitur aliqua similitudo imperfecta diuine substantiæ.*

¶ *Tertia*

¶ Tertia conclusio. Si esset aliquod nomen Dei significans ipsum prout est hoc aliquid, idest suppositum subsistens, esset omnino incommunicabile, & huiusmodi fortassis erat illud Iehoua.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrum hoc nomen Deus dictum de Deo per participationem, & per naturam, & per similitudinem, sit æquiuocum?

Conclusio est. Neque est uniuocum, neque purè æquiuocum, sed analogum. Hæc patet ex dictis.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrum hoc nomen, qui est, sit maximè proprium Deo?

Conclusio est affirmatiua. Hæc conclusio probatur tripliciter à D. Tho.

¶ Circa hunc articulum notandū est primò, quòd istud nomen esse Deo maximè proprium nihil est aliud, quàm qd sit illi maximè intrinsecum.

¶ Secundò est notandum, qd Lyranus, Burgenfis, & Cai. Exo. 3. dicunt, qd in littera hebræa non legitur de præsentī, qui est, sed de futuro, qui erit. Cæterū in nostra editione vulgata, & apud 70. de præsentī habetur, qui est, & ita communiter legunt sancti patres. Vide D. Hiero. in epist. ad Marcellam, & c. 7. & 22. in Ierem. & D. Aug. li. 8. de ciui. c. 6. Quocirca ista lectio est à nobis præferenda.

¶ Tertiò nota solutionem ad primū huius art. & lege circa illam Caiet.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrum possint formari de Deo propositiones affirmatiuæ?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia quamuis Deus in se consideratus

fit simplex, sed tamen intellectus noster secundum diuersas conceptiones ipsum cognoscit.

¶ Circa istum articulū solent aliqui disputare, vtrū diuina attributa distinguantur ex natura rei, & formaliter in Deo, an vero sola ratione? Sed ista quæstio cōmodius disputabitur infra q. 28. ar. 2.

QVÆSTIO XIII.

De scientia Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum in Deo sit scientia?



Conclusio est affirmatiua. Ratio est in summa. Quia Deus est maximè immaterialis: immaterialitas

autem est ratio cognoscendi.



¶ Materia huius quæstionis disputatur ab scholasticis in primo, d. 35.

¶ Notandum est primò in hoc articulo, quòd eius conclusio est certa, secundum fidem, habeturque passim in sacris literis. sufficiant nobis duo testimonia citata à Diuo Thoma. Alterum in argumento sed contra, & alterum in solutione ad secundum. Omnes philosophi graues hanc sententiam docuerunt illustrati lumine rationis. præsertim Aristot. libro 12. Metaphysic. textu 36. & sequentibus. & libro decimo Ethicorum capitulo octauo. Et quidem hoc nomen Deus deriuatum est à verbo græco (Theaste) quod idem pollet, atque considerare, & cognoscere, vt aduertit Damascen. libro secundo de fide Orthod. capitulo vndecimo. Ex quo colligitur, communem fuisse animi conceptionem apud omnes gentes, quòd Deus est naturæ cognoscitiuæ. Vide rationes pro hac conclusione apud Diuum Thomam primo contra gentes, capitulo 44. potissimam ratio est illa, quæ habetur in hoc articulo. Quam Diuus Thomas desumpsit ex Aristote. lib. 2. de Anima textu 27. & 124. In qua ratione duæ propositiones notandæ continentur. Altera est. Immaterialitas est ratio

cognoscibilitatis. Et est intelligēda in hoc sensu, quod immaterialitas est ratio, ut aliqua res sit intelligibilis, & etiam intellectiua. Itaque omnis natura immaterialis eo solum, quod immaterialis est, habet vtrumque, & quod sit intelligibilis passiuē, & quod sit intellectiua. Altera propositio est, quod cognoscens in hoc potissimum differt à non cognoscente, quod res non cognoscens coarctata est, & limitata ad propriam formam, & non potest suscipere in se formam alterius rei. At cognoscens aptum natum est habere in se formam alterius rei.

¶ Primam propositionem impugnant Gabriel distinctione citata. q. 1. & Aurelius eadem. d. apud Capreolum questione vnica, & arguitur contra illam. Sequitur ex ea, quod accidentia intellectiua sint intellectiua actiuē, consequens est falsissimum, ergo. Patet sequela. Quia sunt immaterialia.

¶ Arguitur. 2. Materia non est impeditiua cognitionis, ergo immaterialitas non est ratio cognoscibilitatis. Probatur antecedens. Anima rationalis dum existit in corpore perfectius intelligit, aut saltem æquē perfectē, atque cum est à corpore separata, ergo materia non impedit cognitionem.

¶ Tertiò. Posset Deus facere aliquā creaturam immaterialem, quæ non esset cognoscitiua; & similiter posset facere creaturam materialem, quæ esset cognoscitiua, ergo immaterialitas non est ratio ad æquā cognoscibilitatis.

¶ Respondetur tamen, quod illa prima propositio D. Tho. desumpta est ex Arist. in. 2. de anima vbi supra, & est recepta ab omnibus philosophis, & Theologis. Neque potest alia ratio cognoscibilitatis assignari præter immaterialitatem.

¶ Vnde ad. 1. argumentum respondetur quod illa ratio procedit in naturis substantialibus dū taxat quod attinet ad cognoscibilitatem actiuam. Nam cum cognoscere sit operatio perfecta non potest competere nisi tantum subsistenti.

¶ Ad secundum negatur antecedens.

¶ Ad probationem primū dico falsum esse, quod anima rationalis æquē

A perfectē intelligit in hoc statu, atque in statu separationis à corpore. De qua re disputatur infra questione. 89. Secundò dico quod anima in hoc statu non pendet à corpore in operatione intellectus tanquam ab instrumento effectiuo intellectionis, sed solum pendet à corpore tanquam ab obiecto. Vnde corpus non est illi impedimentum per se loquendo ad operationem intellectus habendam.

B ¶ Ad tertium respondetur, quod in præfata Diuus Thomas loquitur non per ordinem ad potentiam Dei absolutā, sed attendendo ad naturas rerū. Secundò, dico vtrumque esse impossibile secundum omnem potentiam, & quod aliqua creatura materialis sit cognoscitiua, & quod creatura immaterialis non sit ex sua natura cognoscitiua.

C ¶ Circa secundam propositionem notandum est primò, D. Thomam non dicere, necessarium esse ad cognitionem, quod cognoscens suscipiat in se formam rei cognitæ. Nam certè hoc falsum esset. Etenim Deus, qui summè cognoscitiuus est, nullam in se recipit formam. Sed consulto dixit D. Thomas, necessarium esse, ut cognoscens habeat in se formam rei cognitæ. Et hæc propositio in hoc sensu explicata fundatur in illa sententia Arist. tertio de anima, quod intellectus in actu, est intellectum in actu, id est res intellecta. Itaque secundum Aristotelem cognitio consistit in hoc, quod intellectus in actu sit formaliter res ipsa intellecta in esse intelligibili: si quidem intellectus sit in actu primo, sufficit quod sit res intellecta etiam in actu primo, id est secundum speciem intelligibilem. Si verò sit in actu secundo requiritur, quod sit res intellecta in actu ultimo consummato per expressam rei cognitæ similitudinem, quam appellamus verbum, siue conceptum.

E ¶ Sed oportet aduertere, tripliciter cognoscens posse habere in se formam rei cognitæ. Primò per identitatem formalem cognoscentis cum forma rei cognitæ in esse intelligibili. Et hoc modo Deus habet in se formam rerum omnium cognoscibilem. Nam diuinus intellectus formaliter est idē cū diuina essentia in esse intelligibili, id est prout essentia est expressa

pressa similitudo omnium rerum cognoscibilem. Secundo modo cognoscens potest habere formam rei cognitam ex eo quod actuatur ab illa non quidem per inhesionem, aut veram informationem, sed quatenus ab illa in esse intelligibili sumpta determinatur, & constituitur in actu ad intellectionem, & ipsa forma est principium specificatum intellectionis. Isto modo diuina essentia est in intellectu videntis Deum. Et similiter essentia angeli in esse intelligibili sumpta actuatur intellectum ipsius angeli ad cognitionem, quam habet angelus sui ipsius. De qua re latius disputabitur infra quæstione quinquagesima quinta articulo primo. Tercio tandem forma rei cognitam potest esse in cognoscente per veram informationem, & inhesionem: quo modo res à nobis cognitam sunt in nostro intellectu per species intelligibiles. Primo & secundo modo cognoscens in actu est cognitum in actu per identitatem rei cognitam. Tercio vero modo est cognitum in actu per similitudinem eius formalem, quæ est species eius intentionalis.

¶ Sed est aduertendum ex Diuo Thoma in quodli. 8. articulo. 4. & quæstione. 2. de veritate art. 2. quod species rei cognitam est eadem forma cum illa, quam res cognita habet extra intellectum, licet habeat aliud esse. Nam forma extra intellectum habet esse naturale, intra intellectum vero habet esse intentionale. Itaque species lapidis est eadem forma cum forma naturali, quam habet lapis solum differens ab illa in modo essendi. Ex quo sequitur quod sicut habens formam lapidis in esse naturali est lapis naturalis, ita intellectus habens specie lapidis, est lapis in esse intentionali.

¶ Secundò notandum est circa eandem propositionem, quod dupliciter aliqua forma potest recipi in subiecto extraneo, primo secundum esse naturale, ut calor recipitur in qua, & hic modus receptionis non deferuit ad cognitionem. Nam sensibile positum supra sensum non causat sensationem, ut habetur in secundo de anima. Secundò potest recipi secundum esse intentionale, idest secundum esse representatiuum. Quo modo species recipitur in potestate cognoscitiua. Et hic mo-

duus receptionis deferuit ad cognitionem.

¶ Notandum est tertio, quod bifariam aliquod subiectum potest recipere formas intentionales. Vno modo per se, & propter operationem propriam recipiens, sicut visus recipit species visibiles propter visionem, quæ est propria operatio visus. Altero modo per accidens, & propter aliud, idest propter operationem alterius subiecti: & hoc modo diaphanum recipit species visibiles tanquam medium deferens illas ad potentiam visiuam. Primus modus receptionis manifestè ostendit, quod recipiens est naturæ cognoscitiuæ. Secundus verò modus receptionis non ostendit, quod recipiens habeat cognoscitiuam naturam.

¶ Quartò est notandum, quod inter receptionem formæ, quæ recipitur secundum esse naturale, & receptionem formæ intentionalis in potentia cognoscitiua hoc potissimum differt, quod ex priore receptione resultat quoddam tertium compositum distinctum à recipiente, & recepto, verbi gratia in compositione substantiali ex materia & forma, resultat compositum substantiale, quod re differt ab utraque parte componente. Similiter in compositione accidentaria albedinis cum corpore resultat albus, quod re differt à corpore, & albedine. Ceterum in compositione intentionali, quæ fit ex potentia cognoscitiua, & specie non resultat vnum tertium, sed potentia fit res ipsa cognita. Itaque vnum componens fit aliud, verbi gratia ex intellectu, & specie lapidis resultat, quod intellectus fit lapis in esse intentionali, & ob hanc causam Auerro. 3. de anima text. 5. & 12. metaph. tex. 39. dicit, quod ex intellectu, & specie intelligibili fit magis vnum, quam ex materia & forma substantiali. Quoniam materia non fit ipsa forma, at intellectus fit res ipsa intellecta in esse intentionali.

¶ Sed arguet quis. Intellectus non fit species intentionalis, ergo vnum componens non fit aliud, sed aliud tertium resultat ex intellectu, & specie.

¶ Sed responderetur ad hoc, quod intellectus non fit ipsa species, sed fit res intellecta in esse intentionali. Et quoniam spe-

cies, vt dixi, est eadem forma cum forma rei intellectæ, hinc est, quòd ex ista compositione non resultat propriè vnum tertium, sed vnum componēs simpliciter fit aliud. Probatur autem à posteriori, quòd ex intellectu, & specie non resultat vnum tertium. Nam aliàs sequeretur, quòd cognitio formaliter loquendo non esset actus in intellectus, sed illius tertij resultantis ex intellectu, & specie, consequens est falsissimum, ergo. Probatur sequela. Procedit ab intellectu quatenus est in actu per speciē, ergo si intellectus prout est in actu est aliquod tertium resultans ex intellectu, & specie, cognitio formaliter loquendo non procedit ab intellectu, sed ab illo tertio. Igitur vt possimus hæc duo saluare. s. & q cognitio formaliter procedit ab intellectu, & quòd intellectus cognoscit quatenus est in actu per speciē, necessum est dicamus, quòd ex specie, & intellectu non resultat vnum tertium, sed resultat, quòd intellectus sit ipsa res cognita in actu in esse intelligibili. Itaque principium proximum cognitionis est intellectus prout est res intellecta in actu primo.

¶ Circa solutionem ad primum est dubium, vtrum scientia Dei sit propter quid?

¶ Probatur pars negatiua. Scientia propter quid est illa, qua cognoscitur effectus per suam propriam, & adæquatam causam, sed Deus non cognoscit creaturas per causas proprias, & adæquatas, sed per causam vniuersalissimam, & inadæquatam. s. per suā essentiam, ergo cognitio creaturarum in Deo non est scientia propter quid.

¶ In hoc dubio Durandus. dist. citata. q. 4. dicit duo. Alterum est, quòd scientia Dei, quam habet sui ipsius non est propter quid, quia non cognoscit se ipsum per aliquam causam. Alterum est, quòd scientia, quam habet Deus creaturarum potest aliquo modo dici scientia propter quid, non tamen simpliciter. Probat. Quia Deus cognoscit creaturas per causam vniuersalem, & æquiuocam ipsarum. s. per essentiā suā, non autem per causas adæquatas, & proprias, ergo aliquo modo eius scientia est propter quid, & non simpliciter.

¶ In hoc dubio sit prima conclusio. Scientia, quam Deus habet sui ipsius non impropriè potest appellari propter quid.

A Probatur. Nam licet in diuinis attributis vnum non sit causa alterius, tamen vnum, est alterius ratio. v.g. immutabilitas Dei nō est causa æternitatis, quia sunt vna simplicissima Dei perfectio. est tamen eius ratio, ita quòd Deus est æternus, quia immutabilis. Et si per impossibile immutabilitas, & æternitas realiter distinguerentur immutabilitas esset causa æternitatis, ergo scientia Dei quatenus cognoscit vnum attributum esse rationem alterius potest appellari propter quid. Probatur conseq. Quia est cognitio rei per suam rationem.

¶ Secunda conclusio. Scientia, quam Deus habet creaturarum est propter quid. Probatur. Nam Deus cognoscit ex parte rei cognitæ vnam creaturam per aliam tanquam per causam. v.g. cognoscit, quòd homo est risibilis, quia est discursiuus, ergo huiusmodi cognitio est scientia propter quid. Dixi ex parte rei cognitæ consultò. Nam ex parte cognoscentis Deus non cognoscit vnam creaturam per aliam, ita q habeat vnam cognitionem causæ, & aliam cognitionem effectus, sed vnica simplicissima cognitione cognoscit in sua essentia omnes creaturas. Sed tamen ad rationem scientiæ propter quid satis fuerit, q ex parte rei cognitæ cognoscatur effectus per suam causam.

D ¶ Ad argumentum, ergo responderetur facile, quòd Deus cognoscit creaturas non solum per causam vniuersalem, & inadæquatam, sed etiam per causas proprias, & adæquatas ex parte rei cognitæ, vt explicuimus circa secundum dictum.

¶ Circa solutionem ad tertium est dubium, an scientia Dei sit appellanda vniuersalis, vel particularis?

E ¶ Durandus vbisupra. q. 4. tenet partē affirmatiuam. Et probat. Deus cognoscit naturas rerum secundum rationes vniuersales, & communes ipsarum, ergo eius scientia est vniuersalis. Præterea cognoscit omnes rationes singulares, quæ reperiuntur in creaturis, ergo scientia eius est singularis.

¶ Ad hoc dubium dico primum. Dei scientia simpliciter & propriè non est vniuersalis, neque particularis, sed eminenter vtrunq;. Hæc est sententia D. Tho. in hac solutione ad tertium, & probatur. Pri-

mariū obiectū scientiæ Dei. s. diuina essentia non est vniuersale, neque particularē, sed eminenter vtrūque, ergo & scientia est eminenter vtrūque. Antecedens est manifestum. Consequentia probatur. Nam propria ratio scientiæ p̄sahda est ex eius primario obiecto.

¶ Secundo dico. Si attendamus ad obiectum secundarium diuinæ scientiæ, scilicet ad creaturas, scientia Dei non est propriè vniuersalis, neque particularis. Probat. Nam scientia vniuersalis propriè loquendo illa est, quæ considerat rationem vniuersalem obiecti non descendendo ad rationes eius particulares. Item scientia particularis propriè est illa quæ considerat rationes particulares, & non vniuersales & communes, scientia autem Dei omnia considerat, & vniuersalia, & particularia circa creaturas, ergo.

¶ Tertiò dico. Secundum quid scientia Dei in ordine ad obiectum secundariū potest dici & vniuersalis, & particularis, propter rationem factam à Duran.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum Deus intelligat se?

Conclusio. Deus cognoscit se per semetipsum. Ratio est. Quia cum Deus sit actus purus, oportet, quod in eo intellectus & intellectum sint idem.

In hoc articulo recolenda sunt quæ diximus articulo præcedenti in primo notabili circa secundam propositionem.

¶ Deinde est breue dubium circa illam probationem literæ, quæ D. Tho. probat, Deum esse actum purum in esse intelligibili, quæ est huiusmodi. Intellectus diuinus nunquam caret specie intelligibili, & species intelligibilis est ipsamet substantia diuini intellectus, ergo intellectus diuinus est actus purus.

¶ Contra hanc rationem arguitur. Intellectus angelicus in ordine ad cognitionem ipsius angelus nunquam caret specie intel-

ligibili. Quia angelus cognoscit se per suā essentiam, & species intelligibilis est idem cum substantia intellectus angelus, quia, vt dixi, est ipsa essentia angelus, & tamen intellectus angelus respectu cognitionis sui ipsius non est actus purus, ergo illa ratio D. Tho. est inualida.

¶ Dominus Caietanus in hoc articulo respondet, quod D. Tho. in illa ratione nō loquitur de specie, quæ est principium cognitionis, sed de specie, quæ est similitudo expressa, & est terminus formalis cognitionis, quam appellamus verbum. Quo supposito dicit, in angelo eiusmodi specie etiam in cognitione sui ipsius esse realiter distinctam à substantia intellectus angelici. Quoniam angelus in cognitione sui ipsius format verbum, qui est formalis terminus illius cognitionis, & realiter differt ab intellectu.

¶ Hec tamen solutio Caietani non videtur ad mentem D. Tho. & præterea supponit vñum valde dubium. Est enim positum in opinione Thomistarum, vtrum angelus in cognitione sui ipsius format verbum, nec ne? Quocirca aliter respondet D. Thomas loqui de specie intelligibili, quæ est principium cognitionis. Et ad argumentum negatur, quod essentia angelus, quæ est species in illa cognitione sit idem realiter formaliter cum intellectu angelus. De qua re infra q. 54. arti. 3. vbi D. Thomas docet, intellectum angelus realiter distinguere ab essentia angelus. At in Deo essentia diuina, quæ est species intelligibilis formaliter est vnū cum diuino intellectu etiam in esse intelligibili.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Deus comprehendat seipsum?

Conclusio est affirmatiua. Et ratio est. Quia Deus ita perfectè cognoscit se ipsum, sicut perfectè cognoscibilis est. Tanta enim est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum intelligere Dei sit eius substantia?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia aliàs aliquid aliud esset actus & perfectio substantiæ diuinæ, respectu cuius se haberet ipsa substantia, sicut potentia ad actum.

In hoc articulo notandum est primò, quod ratio formalis speciei intelligibilis nõ consistit in hoc, quod species sit substantia, vel accidens, nam vtrunque accidit illi, quasi de materiali: sed in hoc, quod sit forma representatiua constituens intellectum in actu ad cognoscendum, & in hoc sensu loquebatur de specie articulo primo huius quæstionis, quod species lapidis est eadem forma cum forma reali lapidis, & quod species constituit intellectum vnum cum re intellecta. Ex quo sequitur, quod vltimū complementum, & vltima actualitas speciei non est esse, sed intelligere, & hoc est, quod dicit D. Thomas in hoc articulo, quod sicut esse sequitur ad formam, ita intelligere ad speciem. Quibus verbis non intendit docere, quod eo modo intelligere procedit ab specie, quo esse procedit à forma. In qua re explicanda sine causa fortassis laborat hic dominus Caietanus. Nam hoc negotium non est præsentis articuli. Sed id tantum intendit D. Thomas, quod sicut esse est vltimum complementum essentiae, quam formaliter constituit forma substantialis, ita intelligere est vltimum cōplementum intellectus constituti in actu per speciem intelligibilem.

¶ Secundò est notandum, quod diuina essentia propter sui infinitatem & est forma pertinet ad genus entis, & ad genus intelligibilis. Itaque formaliter dat esse entitatiuum, & esse intelligibile. Et quemadmodum si consideretur in genere entis, eo quod est actus purus, est suum esse: ita si consideretur in genere intelligibili, est suū intelligere. Et sicut diuina essentia, prout est forma entitatiua includit se ipsam formaliter prout est forma intelligibilis: ita ef-

A se entitatiuum diuinæ essentiae formaliter includit intelligere. Itaque esse, quod est vltimum complementum formæ in genere entis, est formaliter intelligere in Deo, quod est vltimum complementum formæ intelligibilis, eo quod forma intelligibilis in Deo, & forma entitatiua formaliter sūt vnum quid. Hæc doctrina est notanda pro articulo sequenti. & vide Ferr. lib. primo. contra gentes. capitu. 50. circa secundam rationem.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum Deus cognoscat alia à se?

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia cum Deus se ipsum perfectè cognoscat, necesse est, quod suam virtutem perfectè cognoscat, ergo cognoscit ea, ad quæ virtus diuina se extendit.

¶ Secunda conclusio. Deus cognoscit creaturas non in seipsis, sed in ipsomet Deo. Ratio huius est. Quia Deus se ipsum videt in seipso per propriam essentiam, in qua continentur similitudines aliorum ab ipso.

In hoc articulo nota, quod prima conclusio est certa secundum fidem. Probatur primò ex testimonio adducto in argumento sed contra. & ad Roman. 4. Vocat ea, quæ non sunt tanquam ea, quæ sunt. Gene. 1. Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, &c. Ierem. 28. Si occultabitur vir, & ego non videbo eum? Rationes pro ista conclusione desumendæ sunt ex prouidentia Dei, quam habet de creaturis, ex gubernatione ipsarum, & ex creatione. Etenim ad omnia hæc necessaria est in Deo creaturarum cognitio. Vide Diuum Thomam primo contra gentes. capitulo vigesimo nono. & quinquagesimo. De secunda conclusione dicemus in articulo sequenti.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum Deus cognoscat alia à se propria cognitione?

Conclusio. Deus cognoscit omnes creaturas propria cognitione. Et ratio est. Quia quicquid perfectionis est in quacunque creatura, totum præexistit, & continetur in Deo secundum modum præexcellentem.

In hoc articulo notandum est primò, quod sensus conclusionis non est iste. scilicet Deum cognoscere creaturas per distinctas cognitiones, ita quod quamlibet creaturam cognoscat distincta, & adæquata cognitione ipsi creature. Hic enim sensus esset falsissimus. Nam Deus vnica simplicissima cognitione intelligit se, & omnes posibles creaturas: Sed sensus conclusionis est, quod illa vnica cognitio Dei attingit omnia prædicata essentialia, & accidentalia, quæ conueniunt creaturis. Itaque est distincta cognitio creaturarum non ex parte cognoscentis, sed ex parte obiecti cogniti.

¶ Secundò est notandum, quod illa sententia relata à D. Thoma in principio articuli, quæ asserit, Deum non cognoscere distinctè creaturas fuit sententia Auerrois 12. Metaph. text. 5. 1. & aliqui Theologi, inter quos est Gregorius Arim. in d. 35. imponunt istam sententiam Aristoteli eo, quod dixerit. 12. Metaph. text. 5. 1. intellectum diuinum vilissimum fore, si cognosceret minutissima, quæ sunt in hoc mundo. Cæterum hæc sententia falso tribuitur Aristoteli. Nam ipse 3. de Anima. text. 80. & 3. Metaph. text. 15. pro magno inconuenienti ducit contra Empedoclem, quod Deus nō cognoscat elementa, & res elementatas. Inquit enim; Deum insipientissimum omnium fore, si ista ignoraret, quæ homines vñu percipiunt, & in illo loco citato ex 12. Metaph. tantum vult dicere Aristoteli, quod Deus non exit extra se ad cognoscendum ea, quæ sunt in hoc vniuerso. Nam si ita cognosceret, vilesceret eius intellectus. Quoniam reciperet species ab his rebus inferioribus, sed omnia cognoscit in se ipso per suam essentiam. Ita interpretatur Aristoteli D. Thom. in illo loco. Sed quicquid sit de sententia Aristoteli conclusio huius articuli est habenda secundum fidem, quæ colligitur ex testimonio citatis in articulo præcedenti. Et potissimum confirmatur ex illo ad Heb. 4. Viuis est sermo Dei, & efficax &c. quod

A refertur in argumento sed contra. Item Ecclesi. 23. Lucidiores sunt oculi eius super solem &c. & Psalm. 5. Scrutans renes, & corda, id est, omnia, etiam cogitationes minimas. Veritas huius conclusionis reducitur à D. Thoma ad articulum fidei creationis in 2. 2. quæst. 1. ar. 8. ad 2. vide rationes pro hac conclusione 1. con. gen. c. 47. 48. 49. & 50.

B ¶ Est tamen dubium de veritate conclusionis. Probatur falsa. Deus cognoscit creaturas non in seipsis, sed in ipsomet Deo, ergo non cognoscit illas distinctè. Antecedens est secunda conclusio articuli præcedentis. Consequentia probatur. Creatura in Deo non sunt distinctæ, secundum proprias rationes, sed sunt in Deo vnica simplicissima sententia, ergo si cognoscuntur prout sunt in Deo nō cognoscuntur distinctè.

C ¶ Dicet quispiam huic argumento, quod idcirco Deus non cognoscit creaturas in seipsis, quia non cognoscit per species adæquatas ipsarum, sed per speciem inadæquatam, & vniuersalissimam, qualis est diuina essentia, quæ immediate repræsentat se ipsam, creaturas verò mediata. Cæterum quia diuina essentia exactissimè, & perfectissimè repræsentat creaturas licet mediata Deus distinctissimè cognoscit ipsas creaturas.

D ¶ Contra hanc solutionem sic arguuntur. Sequitur, quod angelus præsertim supremus non cognoscat creaturas in seipsis, consequens à nullo Theologorum admittitur, ergo. Probatur sequela. Angelus supremus cognoscit res per speciem inadæquatam & vniuersalem. Itaque cognoscit hominem, & equum per vnicam speciem, quæ inadæquate vtrunque repræsentat, vt inferius explicabitur in materia de angelis, ergo. Et confirmatur. Sicut diuina essentia nō repræsentat immediate creaturas, sed semetipsam ita species angeli supremi non repræsentat immediate hominem, & equum, & alias naturas específicas, sed naturam animalis in communi, ergo iuxta assignatam solutionem angelus non cognoscit per illam speciem hominem, & equum in seipsis, sed in alio. scilicet in natura communi animalis.

¶ In hoc dubio tres circumferuntur sententiae.

¶ Pri-

¶ Prima est Scoti in primo. d. 3. 5. & 36 A ubi dicit, Deum cognoscere creaturas, & in se ipso, & in ipsismet creaturis. Dominus Caietanus hic exponit sententiam Scoti exemplo adhibito. Quemadmodum inquit si quis videret Petrum in se ipso, & simul intueretur Petrum in speculo, quod esset positum iuxta illud; Ita similiter Deus intuetur creaturas in se ipsis, & in sua essentia tanquam in speculo. Cæterum ego non reperio in Scoto, quod Deus cognoscat creaturas in sua essentia, sed tantum in se ipsis. Exponit Scotus suam sententiam hoc modo. Fingit enim duo instantia originis in cognitione diuina. In primo cognoscit Deus suam essentiam absque ordine ad creaturas. Et hæc cognitio, inquit, non est omnino perfecta, quia non extenditur ad creaturas. In secundo instanti producit Deus creaturas ab æterno in quodam esse intelligibili, quod esse neque est purè ens reale, neque purum ens rationis, sed medium inter vtrumque; creaturas autem sic productas cognoscit Deus in eodem instanti secundo, & ita cognoscit illas in semetipsis. Hæc opinio Scoti est chimerica, & parum fidei consentanea. Et primò quod non consentiat fidei probatur. Nam ex illa sequeretur, quod creaturæ ab æterno essent creatæ, consequens est hæreticum, ergo. Probatur sequela. Creaturæ productæ à Deo in esse intelligibili ab Scoto confecto habent esse participatum ab æterno, ergo habent esse creatum à Deo. Probatur consequentia. Nam omne illud, quod est ens participatū extra Deum est creatum ab ipso Deo. Et confirmatur. Creaturæ in illo esse intelligibili sunt in se ipsis, sed non sunt creator, ergo sunt creaturæ. Et confirmatur præterea. Nam in concilio Senonensi damnatus fuit error Pretti Abaylardi asserentis, aliquam rem esse extra Deum, quæ neque erat creator, neque creatura. In quo errore videtur versari opinio Scoti. Præterea arguitur secundò. Absurdissimum dictum est, quod diuina scientia perficiatur ex cognitione creaturarum in se ipsis, sed hoc inconueniens apertè conceditur à sententia Sco. ergo Et confirmatur. Cognitio, quæ habet Deus in primo instanti originis confecto ab Scoto, est cognitio comprehensiuæ diuinæ essentia, ergo per illam cognitionē

cognoscit Deus omnem creaturam possibilem in ipsamet diuina essentia, & ex consequenti merum commentum est fingere secundum instans, in quo creaturæ in semet ipsis cognoscantur. Consequentia est euidens. Quia cognitio comprehensiuæ diuinæ essentia extendit se ad omnem effectum possibilem diuinæ virtutis, ut constat ex dictis supra. q. 12. art. 8. Antecedens verò probatur. Cognitio, quam ponit Scotus in secundo instanti, non est cognitio diuinæ essentia, sed creaturarum in se ipsis, ergo si cognitio, quam Deus habet in primo instanti non est comprehensiuæ diuinæ essentia. Deus nullam habet cognitionem comprehensiuam suæ essentia, quod est absurdum dictum.

¶ Est secunda sententia Aureoli apud Capreolum distinctione citata circa secundam conclusionem quia asserit duo. Alterum est, quod Deus non cognoscit creaturas in se ipsis, sed in sua essentia. Alterum est, quod Deus non cognoscit etiam mediata creaturas secundum esse, quod habent in se ipsis, sed tantum secundum esse, quod habent in diuina essentia. Itaque in opinione Aureoli creatura neque est obiectum immediatum, & primum diuinæ cognitionis, neque etiam mediatum, & secundarium, sed diuina cognitio vnicum tantum obiectum habet scilicet diuinam essentiam. Potissima argumenta Aureoli pro hoc dicto secundo habentur in D. Thoma art. 5. huius questionis. alia vero minutiora dissoluit Capreolus.

¶ Est tertia sententia D. Thomæ in his duobus articulis. 5. & 6. & consistit in duabus.

¶ Prima est. Deus cognoscit creaturas secundum esse, quod habent in se ipsis non immediate, sed mediante cognitione suæ essentia. Itaque creaturæ habent rationē obiecti secundarij, & mediati. Ista conclusio primum explicatur. Intelligitur enim, quod creaturæ cognoscantur secundum quod sunt in se ipsis non ex parte cognoscentis. Nam hoc modo cognoscit Deus omnes creaturas secundum modum essendi, quem habent in ipso Deo. Sed cognoscuntur secundum quod sunt in se ipsis ex parte rei cognitæ, id est, cognoscuntur quantum ad omnia & substantialia, & accidentalialia,

dentia, quæ reperiuntur in ipsis creaturis. Hoc supposito probatur conclusio. Primò. Deus cognoscit comprehensivè suam essentiam, & virtutem, ergo cognoscit comprehensivè, perfectissimè, & distinctissimè omnes effectus possibiles diuinæ virtutis quantum ad omnes rationes ipsarum. Omnia ista sunt manifesta. Secundò probatur. Si Deus cognoscit creaturas secundum modum, quæ habent in Deo ex parte obiecti, & non secundum modum, quem habent in se ipsis, ut opinatur Aureolus, sequitur, quòd Deus non cognoscat aliquam creaturam simpliciter loquendo, consequens est hæreticum, & aduersariū fidei; secundum quam fateri oportet, Deum cognoscere omnes creaturas quamlibet minutissimas, ergo. Probatur sequela. Creaturæ secundum modum, quem habent in Deo sunt ipse Deus, iuxta illud Ioā. 1. Quod factum est in ipso vita erat, ergo.

¶ Ex his sequitur, quòd sententia Aureoli, nisi valde piè explicetur, est contra fidem.

¶ Sed hoc loco aduertendum est, turpius errare Gabrielem dum asserit in distinctione citata. q. 5. non posse ostendi ratione naturali, Deum cognoscere creaturas secundum esse, quod habent in se ipsis ex parte obiecti, ut explicui; imò innumerae sunt demonstrationes, quæ hanc rem ostendunt aperte assumptæ ex providentia, quæ habet Deus de creaturis, ex creatione, & gubernatione ipsarum. Vide D. Thom. 1. con. gen. vbi supra.

¶ Est secunda conclusio. Deus non cognoscit creaturas immediatè, & in se ipsis, sed in suamet essentia. Probatur hæc conclusio. Deus cognoscit creaturas per diuinam essentiam tanquam per speciem intelligibilem, & non aliter, ergo cognoscit illas mediatè, & non in se ipsis, sed in diuina essentia. Antecedens est certissimum, & asseritur à D. Augustino lib. 8. 3. quæstionum. q. 46. vbi inquit, sacrilegum esse asserere, quòd Deus exeat extra se ad aliquid cognoscendum. Probatur consequentia. Essentia diuina in ratione speciei non representat immediatè creaturas, sed semet ipsam, ergo per istam speciem diuinam non cognoscit Deus immediatè creaturas, sed mediatè in ipsamet diuina essentia.

A ¶ Sed dicet quis. Nos immediatè cognoscimus Deum per species creaturarum quamuis istæ species non representent Deum immediatè, sed creaturas, ergo quamuis diuina essentia in ratione speciei representet Deum immediatè, & non creaturas, non inde colligitur, Deum non cognoscere immediatè creaturas.

¶ Ad hoc argumentum negatur consequentia. Ratio discriminis est duplex. Prima. Quoniam intellectus diuinus non potest diuertere cogitationem ab obiecto immediatè representato per suam essentiam in ratione speciei. Vnde diuina cognitio ex necessitate debet ferri ad essentiam diuinam tanquam ad immediatum obiectum, ad creaturas vero tanquam ad obiectum mediatum. Cæterum intellectus noster potest cogitationem diuertere à creatura, quæ est obiectum immediatum creaturæ speciei, & transferre illam ad Deum, qui est obiectum mediatum, & secundarium speciei creaturæ. Vnde eius cognitio potest ferri immediatè ad Deum. Secundum discrimen est, quòd diuina essentia, quæ est primum obiectum speciei diuinæ est secundum semetipsam exemplar exactissimum creaturarum. Vnde eademmet cognitio, quæ immediatè terminatur ad essentiam Dei, terminatur secundariò ad creaturas:

D at in creaturis non representatur Deus immediatè, sed cognoscimus illum ex creaturis per quandam remotionem, & per modum cuiusdam excellentiæ. Quocirca non eadem cognitione, qua cognoscimus creaturas, cognoscimus ipsum Deum, sed alia est cognitio, quæ immediatè terminatur ad creaturas, & alia, quæ terminatur immediatè ad Deum.

E ¶ Ex hoc sequitur, quòd diuina essentia non solum est ratio cognoscendi creaturas intellectui diuino per modum speciei intelligibilis, sed etiam per modum ideæ, id est, per modum formæ intellectæ.

¶ Secundò probatur conclusio. Si creatura est immediatum obiectum diuinæ cognitionis, sequitur, quòd diuina cognitio suam perfectionem, & speciemumat à creatura, consequens est absurdissimum, ergo. Probatur sequela. Nam cognitio sumit suam perfectionem, & speciem ab obiecto immediato. Vltimò probatur. Creatura;

tura, vt diximus supra. q. 12. art. 8. non re-
presentantur in diuina essentia tanquam
in speculo per modum distinctionis, sed
representantur tanquam in causa in effe-
ctiua, & exemplari per modum simplicita-
tis, ergo non possunt cognosci immediate
per diuinam essentiam, sed ex necessitate
debent cognosci in ipsamet diuina essen-
tia tanquam in obiecto immediato.

¶ Ad argumenta respondendum est.
Et primum iam est optimè dissolutum in-
ter arguendū. Et coincidit illa solutio cū
solutione ad primum huius articuli sexti.
Ad replicam cum sua confirmatione alijs
prætermisissis respondetur quod ratio re-
presentata immediate per species angelo-
rum re ipsa non distinguitur à rebus singu-
laribus mediatè representatis per illam spe-
ciem. v. g. ratio communis animalis, quæ
est immediate representata per speciem
angeli superioris re non distinguitur ab ho-
mine, & equo. Quocirca angelus per illā
speciem immediate, & in ipsis cognoscit
hominem, & equum. Caterum ratio im-
mediate representata per speciem diuinā
realiter distinguitur à creaturis, quæ sunt
objecta mediata. Vnde cognitio Dei cum
terminetur immediate ad illam rationem,
quæ est immediatum obiectum diuinæ spe-
ciei, nō potest ferri ad creaturas in se ipsis.

ARTICVLVS. VII.

¶ Vtrum scientia Dei sit discursiua?

Conclusio est negatiua. Ratio est. Quia
Deus omnia videt in vno, quod est ipse-
met, cuius cognitio non est discursiua.

ARTICVLVS. VIII.

¶ Vtrum scientia Dei sit causa rerū?

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est,
quia scientia Dei se habet ad omnes res si-
cut scientia artificis ad artificata.

¶ Secunda conclusio. Scientia Dei est causa
rerum adiuncta tamen voluntate ipsius Dei.
Ratio est. Quia forma intelligibilis ad opposi-
ta se habet, cum sit eadem scientia oppositorū,
ergo scientia Dei non produceret determina-

tum effectum, nisi determinaretur ad vnum
per voluntatem.

¶ Tertia conclusio. Hæc diuina scientia,
quæ causa rerum est solet appellari à Theolo-
gis scientia approbationis.

In hoc articulo notandum est, q. prima,
& secunda conclusio sunt certæ secun-
dum fidem. Probat ex illo ps. 103. Om-
nia in sapientia fecisti. Et quidem vsitatissi-
mum est in sacris literis, quod Deus creauit
omnia, quod disponat illa, & gubernet
in sapientia sua. Præterea, ad Ephes. 1. dici-
tur, quod Deus fecit omnia secundū con-
siliū voluntatis suæ. Ecce vbi D. Paulus
vtrumque cōiungit in ratione causæ crea-
turarum, & consiliū, quod pertinet ad
intellectum, & beneplacitum voluntatis.

¶ Est dubium circa secundam conclu-
sionem, an scientia sit magis proximū prin-
cipium in productione creaturarū, quàm
voluntas Dei?

Ad quod dubium respondetur affirma-
tiuè secundum modum nostræ cognitio-
nis. Nam & ipsa voluntas, & scientia Dei
nihilo distinguuntur. Probat primo hæc
conclusio. Scientia Dei habet rationem ar-
tis in ordine ad creaturas producendas, sed
in effectu artificioso proximum principium
non est voluntas artificis, sed ipsa ars, ergo.
D Et confirmatur. Deus producit creaturas
immediate per imperium, vt colligitur ex
illo Genf. 1. Fiat lux & facta est lux; impe-
riū autem est opus scientiæ practicæ, ergo.

¶ Sed arguit quis. Proximum prin-
cipium effectus producti est potentia exe-
cutiua imperij, & non ipsum impe-
rium, potentia autem executiua in Deo
non est intellectus, sed voluntas, ergo vo-
luntas est proximum principium creatura-
rum. Maior patet: minor probatur. Intelle-
ctus prout intellectus est, non est potentia
motiua, aut executiua, sed tantum directi-
ua, voluntas autem ex sua ratione habet,
quod sit motiua potentia, ergo.

¶ Ad hoc respondetur quod sicut dici-
tur in. 2. 2. q. 27. imperiū rationis practicæ
habet vim motiuam quatenus participat
determinationem voluntatis. Itaque illud
ipsum imperiū mouet efficaciter, & im-
mediate ad vsum: ita in præsentia dico, q.
licet diuina voluntas sit formaliter poten-
tia

tia executiva, & quasi motiva, tamen ipsa executio, & motio immediate fit per imperium diuinum quatenus determinatur scientia Dei practica per voluntatem ad eiusmodi imperium. Itaque imperium mouet, & exequitur seipsum in virtute diuinæ voluntatis. In hoc sensu est intelligendus D. Thomas infra. q. 25. art. 1. ad. 4. vide Ferrara. lib. 2. cont. gent. cap. 1.

¶ Ex hoc sequitur, quod scientia Dei simpliciter loquedo, & proximius & principalius concurret ad effectum, quam diuina voluntas. Et quidem quod proximius concurret ex dictis constat. Quod verò principalius probatur. Nam ars artificis principalius concurret ad effectum artificiosum, quam eius voluntas. Nam species, & ratio effectus producti non respondet formaliter loquendo voluntati artificis, sed arti, at scientia Dei, vt diximus, habet rationem artis in ordine ad effectus productos, ergo.

¶ Circa rationem huius articuli notandum est primò, quod tota illa consistit in hoc. Intelligere diuinum est esse diuinum, ergo Deus operatur omnia per suum intellectum.

¶ Secundò est notandum, quod ista ratio præsupponit duo. Alterum est, quod Deus operatur immediate per suam essentiam, & per suum esse. In quo differt quâ plurimum a creatura, quæ operatur immediate non per suam essentiam, sed per potentiam accidentalem. Alterum est, quod operatio, quæ fit per modum intellectus est excellentior cunctis alijs operationibus. Quibus præsuppositis tota ratio D. Tho. ad hoc reducitur, quod Deus operatur per suam essentiam, quatenus est intellectus, & intelligere diuinum.

¶ Circa hanc propositionem, quam sapè repetit D. Thomas in hac questione, & alias, scilicet intelligere diuinum est esse diuinum, præsuppositis ijs, quæ diximus in art. 4. huius questionis, notandum est, quod intelligere diuinum potest comparari & ad essentiam Dei, quæ complectitur totum esse, & entitatum, & intelligibile, & potest comparari præcisè ad esse diuinum entitatum: si quidem comparatur ad totam Dei essentiam, ista propositio est formalissima, & formalior nostro mo-

do intelligendi, quàm ista propositiones, iustitia in Deo est esse diuinum, misericordia est esse diuinum, & similes. Ratio est. Quoniam iustitia, & misericordia & alia attributa Dei pertinent ad diuinam essentiam tanquam particularia quædam prædicata quidditatiua. Intelligere verò importat quandam rationem entis, nempe, totum genus entis intelligibilis, quæ ratio immediate pertinet ad diuinam essentiam. Et enim diuina essentia cum sit formalissime totum ens quasi integratur immediate ex hac duplici ratione entis, scilicet entitativum, & entis intelligibilis. Si verò intelligere comparatur ad esse entitativum, hæc prædicatio, intelligere diuinum est esse diuinum nostro modo intelligendi non est tam formalis, & quidditatiua, licet ista, iustitia Dei est esse diuinum. Ratio est. Quoniam iustitia, & cætera attributa sunt veluti partes quædam essentielles diuini esse entitativum. At intelligere habet se quasi proprietas diuini esse entitativum. Nam sicut immutabilitas in Deo est ratio aternitatis, & ita nostro modo intelligendi aternitas comparatur ad immutabilitatem sicut eius proprietas, ita diuinum esse entitativum est ratio in Deo diuini esse intelligibilis, & ita nostro modo intelligendi totum genus entis intelligibilis in Deo est quasi proprietas generis entis entitativum. Propositio ergo D. Thomæ in priori sensu est accipienda.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum scientia Dei sit non entium?

Prima conclusio est affirmatiua, & est de fide, vt patet in argumento sed contra. Ratio est. Quia ea, quæ non sunt actu, sunt in potentia ipsius Dei, vel creatura, ergo Deus perfecte cognoscens se ipsum habet scientiam etiâ eorum, quæ non sunt.

¶ Secunda conclusio. Ea, quæ sunt, vel fuerunt, vel aliquando erunt cognoscuntur a Deo per scientiam visionis. Ratio est. Quia intelligere Dei aternitate mæsuratur, ergo in omnia, quæ sunt in quocunque tempore fertur sicut in subiecta sibi præsentialiter.

¶ Tertia conclusio. Ea, quæ nunquam habuerunt,

buerunt, neque habebunt esse, cognoscuntur per scientiā simplicis intelligentiæ. Ratio huius est. Quia quamuis intelligere Dei æternitate mensuretur, tamen illa, quæ sunt tantum in potentia Dei vel creature, non habent esse in seipsis cuius mensura possit esse aliquo modo æternitas.

In hoc articulo notandum est primò circa primam conclusionem quòd Deus cognoscit res chimericas, & fictitias quoniam habent esse in potentia imaginatiua nostra.

¶ Circa secundam conclusionem est dubium. Nam ex illa sequitur, quòd scientia visionis Dei possit augeri, consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Potuit Deus ab æterno velle producere alias multas res, quas nunquam est producturus, ergo potuit scientia visionis alia multa cognoscere, quæ modo non cognoscit, & ex consequenti scientia visionis potuit augeri.

¶ Responderetur cum D. Thoma de verit. q. 2. ar. 13. ad. 5. quòd scientia visionis in sensu diuiso potuit aliqua cognoscere, quæ modo non cognoscit, vt probat argumentum. At in sensu composito, id est, supposito quòd Deus voluit istas creaturas producere, & non alias, scientia visionis non potest alia cognoscere præter ista, quæ modo cognoscit. Nam aliàs esset mutatio in Deo. Et quoniam istæ propositiones, scientia visionis potest augeri, Deus potest plura cognoscere per scientiam visionis, faciunt sensu compositum negandæ sunt absolute. Quòd faciant sensum compositum patet. Nam augeri designat motum à præexistenti diminutione ad augmentum. Item cognoscere plura præsupponit pauciora cognita.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrum Deus cognoscat mala?

Conclusio est affirmatiua, & certa secundum fidem, vt constat ex testimonio allato in argumento, sed contra, & ex illo ps. 50. & malum coram te feci, & ex illo ps.

Delicta mea à te non sunt abscondita. Et ratio est. Quia Deus perfectè cognoscit bona, ergo cognoscit mala, quæ possunt bonis quibusdam accidere.

In hoc articulo est dubium, vtrū Deus cognoscat malum per suā diuinā essentiam immediate, an potius per bonum; cui malum opponitur? Hanc questionem disputat Durandus in. 1. d. 36. q. 1.

¶ Breuiter responderetur ad hoc dubiū. Si fiat sermo de obiecto primario diuinæ cognitionis, omnia, & bona, & mala cognoscit Deus immediate per suam, essentiam id est cognoscit omnia in diuina essentia tantum quam in obiecto formali, & immediato sue cognitionis. Si vero sermo fiat de obiecto secundo, & mediato, cognoscit Deus malum per bonum particulare, cui opponitur. Volo dicere quòd diuina cognitio non terminatur ad malū, nisi prius ex parte obiecti terminetur ad bonum, cui opponitur malum. Dixi ex parte obiecti. Nam ex parte cognoscentis omnia simul cognoscuntur. De priori parte huius assertionis nulla esse potest dubitatio, vt constat aperte ex supra dictis in hac questione. Posterior vero pars non recipitur ab omnibus. Illam tamen docet Durandus vbi supra, & apertissime colligitur ex hoc articulo maxime ex solutionibus argumentorum tertij, & quarti. Et probatur. Malum non opponitur immediate diuinæ essentia, quæ est bonum in seipsum, sed bono particulari. v. g. cæcitas immediate opponitur visui, sed omne malum cognoscitur per bonum, cui immediate opponitur, ergo. Et confirmatur. In definitione cæcitas ponitur visus, sed vnaquæque res cognoscitur per suam definitionem, ergo cæcitas immediate cognoscitur per visum.

¶ Aliud dubium est. Vtrum Deus cognoscat mala per scientiam visionis? Probatur pars negatiua. Malū formaliter loquendo non est aliquid existens, sed est priuatio boni, sed solum res existentes pertinet ad scientiam visionis, ergo.

¶ Ad hoc dubium breuiter resp. Mali, quæ sunt, vel fuerunt vel erunt, siue sint mala penæ, siue culpæ, cognoscuntur à Deo per scientiam visionis. Probatur primò de malis

malis culpæ. Deus punit omnia mala culpæ, ergo huiusmodi mala sunt præsentia in eternitate diuinæ cognitionis, & ex consequenti pertinent ad scientiam visionis. Quoniam illa censentur pertinere ad istam scientiam, quæ obijciuntur Deo tanquam præsentia. Deinde probatur de malis pænæ. Omnia huiusmodi mala sunt à Deo aliquo modo, ergo videntur à Deo. Probatur præterea conclusio. Bonum, cui opponitur malum pertinet ad scientiam visionis, ergo & ipsum malum. Patet consequentia. Quia, ut modo diximus, malum per bonum, cui opponitur, cognoscitur.

¶ Ad argumentum in oppositum resp. primò, quod malum saltem de materiali est aliquid existens, quamuis formaliter sit pura priuatio. Secundò respon. quod satis est, ut malum pertineat ad scientiam visionis, quod opponatur bono pertinenti ad scientiam visionis.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrum Deus cognoscat singularia?

Conclusio est affirmatiua. Et est de fide, ut patet ex dictis in ar. 5. & 6. Et ratio est. Quia cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram, ergo necesse est, quod Deus singularia cognoscat.

Contra hanc conclusionem videtur esse quoddam testimonium D. Hier. super illa verba Abac. 1. *Mundi sunt oculi tui domine, &c.* vbi dicit, adulatores esse diuinæ prouidentie, & iniurios rationali nature eos, qui dicunt, Deum cognoscere res minimas vniuersos. v.g. culices, & similia, & eorum curam habere. Simile quid videtur dixisse Arist. 1. 2. Metaph. tex. 5. 1. Sed sententia Arist. exposita fuit à nobis supra ar. 6.

¶ Ad D. Hieron. respondetur id tantum docuisse in hoc loco, quod docuit Paulus ad Roman. 9. ibi. Nunquid de bobus cura est Deo? id est, principalis cura, & prouidentia Dei in hoc vniuerso non versatur circa boues, sed circa rationalem naturam. Id ipsum docet Hieronymus, Deum non tam sollicitum esse circa prouidentiam

A minimarum rerum, atque rationalis naturæ.

¶ Secundò respondetur, quod ut ipse fatetur scribens contra Ruffinum in commentarijs super Prophetas, multa dixit non ex propria, sed ex aliorum sententia.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrum Deus cognoscat infinita?

B **P**rima conclusio. Scientia simplicis intelligentiæ Deus infinita cognoscit. Ratio est. Quia infinita sunt in potentia Dei.

¶ Secunda conclusio. Etiam cognoscit infinita scientia visionis. Ratio est. Quia cognoscit omnes cogitationes, & volitiones hominum, & angelorum, quæ erunt infinite in tota eternitate.

C **C**irca istum articulum vide, quæ solent dici tertia par. q. 1 o. ar. 2. & lege ibi sapientissimum Magistrum Metinam.

ARTICVLVS XIII.

¶ Vtrum scientia Dei sit futurorum contingentium?

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Deus cognoscit omnia, quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ: horum autem quædam sunt contingentia nobis futura, ergo &c.

¶ Secunda conclusio. Deus habet certam, & infallibilem cognitionem omnium futurorum contingentium. Ratio est. Quia Deus cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout sunt in se ipsis, ergo habet scientiam certam & infallibilem futurorum contingentium. Cuius ratio rursus est. Quia cognitio Dei mensuratur eternitate, quæ tota simul existens ambit totum tempus.

¶ Tertia conclusio. Futura contingentia in semetipsis cognosci possunt certa, & infallibili cognitione. Hæc patet ex dictis.

¶ Quarta conclusio. Futura contingentia prout sunt in suis causis, solum coniecturali cognitione cognosci possunt. Rõ est. Quia ipsa causa contingentis indifferenter se habet ad opposita.

X ¶ Quinta

¶ Quinta conclusio. Deus cognoscit futura contingentia, prout sunt in semetipsis extra suas causas. Ratio huius est eadem, atque secunda conclusionis.

DE materia huius articuli gravissima disputat schola cum Magistro in 1. dist. 38. & 39.

¶ Circa istum articulum notandum est primò, quòd duæ conclusiones prima, & secunda, sunt certæ secundum fidem. Probat ex Ecclesia. 23. Domino Deo antequam creentur cuncta sunt cognita. Iere. 1. Prius quàm te formarem in utero novi te. Item Isa. 41. Dicite nobis quæ ventura sunt, & dicemus, quia dii estis vos. Ecce ubi assignatur tanquam propria Dei cognitio futurorum contingentium. Præterea Isa. 45. Hæc dicit dominus Deus. Quæ ventura sunt interrogate me &c. Sapie. 8. scit præterita, & de futuris æstimat, signa & monstrat, antequam fiant. Ad Roma. 4. Vocat ea, quæ non sunt tanquam ea, quæ sunt. Ad Hebræ. 4. Viuis est sermo Dei &c.

¶ Secunda conclusio speciatim probat. Cognitio Dei secundum fidem est perfectissima omnium, sed certitudo est perfectio potissima cognitionis, ergo.

¶ Secundò est notandum, quòd futurum contingens in præsentia idem poliet, quòd effectus, quia aliquando erit de facto, potest tamen non esse, & in præsentia futurum contingens accipitur largè, ut comprehendit effectus liberos, id est qui procedunt à nostra libera voluntate.

¶ Notandum tertio, quòd duo inter alia docet D. Tho. quæ magnam præ se ferunt difficultatem, & in quibus non conveniunt omnes Theologi.

¶ Primum est. Omnia, quæ sunt, vel fuerunt, vel aliquando erunt, sunt iam Deo præsentia in eius æternitate. Itaque Antichristus, qui nobis est futurus, iam est præsens Deo in æternitate.

¶ Secundum est. Infallibilitas, & certitudo divinæ cognitionis circa futura contingentia pensatur ex eo, quod Deus cognoscit ipsa futura contingetia in semetipsis, & extra suas causas, quatenus sunt illi præsentia in æternitate.

¶ Antequam examinemus veritatem prioris dicti oportet explicemus istud posterius dictum. Variè enim exponitur ab eius discipulis.

¶ Primus sensus est, quod infallibilitas divinæ cognitionis circa futura contingentia tantum pensari debet ex eo, quòd cognoscuntur à Deo in seipsis, prout sunt præsentia in æternitate. Itaque si Deus cognosceret futura contingentia tantum in suis causis, eius cognitio non esset certa, & infallibilis, sed duntaxat coniecturalis. Iste sensus fundamentum habet in litera huius articuli, in qua dicitur, quòd futura contingentia non possunt cognosci certò, & infallibiliter si cognoscantur solum, prout habent esse in suis causis. In hoc sensu acceptum secundum dictum D. Thomæ impugatur à multis Theologis præsertim à Durando in d. 38. q. 2. & ab Aureolo apud Capreolum in eadem distinctione, questione 2.

¶ Secundus sensus est, quòd infallibilitas divinæ cognitionis non solum pensanda est ex eo, quòd Deus cognoscit illa in suis causis, sed etiam prout cognoscuntur à Deo in semetipsis, prout sunt præsentia Deo in æternitate. Itaque iuxta istum sensum si Deus per impossibile cognosceret tantum futura contingentia, prout habent esse in suis causis, & non prout sunt præsentia in æternitate, eius cognitio esset certa, & infallibilis. Iste sensus etiam potest colligi ex D. Thom. ex eo, quòd dicit in hoc articulo, Deum cognoscere futura contingentia non solum in suis causis, sed etiam in semetipsis, quatenus coexistunt æternitati. Sed potissimum colligitur hic sensus ex primo libro contra gentes, capitulo sexagesimo septimo. in tertia ratione, quæ talis est. Quando cognoscitur effectus in sua causa completa, & non impedita, eius cognitio est certa, & infallibilis, sed Deus cognoscit futura contingentia in suis causis completis, & non impeditis, ergo certò, & infallibiliter illa cognoscit. Ecce D. Thom. colligit infallibilitatem divinæ cognitionis circa futura contingentia ex eo, quod cognoscit illa in suis causis.

¶ Ferrara in illo capitulo videtur habere quandam mediam sententiam, quæ est quasi

quasi tertius sensus huius dicti D. Thomæ. Dicit enim futura contingentia esse in duplici differentia. Quedam sunt proprie, & strictè dicta, quæ sunt effectus causarum naturalium, qui ideo dicuntur contingentes, quia causæ possunt impediri ex aliis causis accidentaliter superuenientibus. v.g. quod arbor producat fructum suo tempore est effectus contingens, quoniam licet arbor sit naturalis causa proprii fructus, potest tamen impediri ab alijs causis accidentarijs, vt à nimio calore, vel siccitate, &c. Alia sunt futura contingentia in ampla acceptione, scilicet effectus, qui procedunt à libera voluntate. v.g. quod Petrus cras scribat.

¶ Hoc supposito dicit, quod futura contingentia prioris generis possunt certo, & infallibiliter cognosci in suis causis. Probat. Nam eiusmodi effectus quantum est ex parte suarum causarum, necessariò, & infallibiliter eueniunt, & tota contingentia eorum prouenit ex causis accidentaliter impediens, ergo si cognoscatur à Deo, vel ab alio intellectu, quod de facto non erunt aliqua causæ impediens infallibiliter cognoscuntur huiusmodi effectus in suis causis, & de his futuris contingentibus tantum procedit illa tertia ratio D. Th. in 1. con.gen.

¶ Dicit secundo Ferrara. Futura contingentia secundi generis nullo modo possunt cognosci certo, & infallibiliter in suis causis. Probat. Nam huiusmodi effectus non procedunt necessariò ex causis suis, neque causæ habent determinationem in ordine ad istos effectus. Quia causa libera est indifferens secundum se, & indeterminata, ergo.

¶ In hac re est prima conclusio. Infallibilitas, & certitudo diuinæ cognitionis circa futura contingentia non desumitur, aut ex causis ipsorum, aut ex præsentia earundem in aternitate. Probat. conclusio. Infallibilitas, & certitudo est potissima perfectio diuinæ cognitionis, ergo non est desumenda ex aliquo obiecto extrinseco, sed ex ipsamet diuina scientia. Patet consequentia. Quia alias perfectio Dei intrinseca penderet ex creatura.

¶ Ex hoc sequitur, quod cum Diuus

A Thomas & alij Theologi dicunt, quod ad infallibilitatem diuinæ cognitionis circa futura contingentia necessum est, quod ipsa futura sint præsentia Deo in aternitate, non intelligunt, quod ex illa præsentia tate desumatur infallibilitas diuinæ cognitionis, sed id tantum docent, quod vt futura contingentia sint obiectum diuinæ cognitionis necessaria conditio est, quod repræsententur Deo tanquam illi præsentia in aternitate.

B ¶ Secunda conclusio. Futura contingentia non cognoscuntur à Deo, prout sunt in suis causis indeterminatis, & impediens. Probat. Nam talis cognitio esset coniecturalis, fallibilis, & incerta, sed huiusmodi cognitio repugnat Deo, ergo. Maior apertè colligitur ex ijs, quæ docet D. Th. in litera.

¶ Tertia conclusio. Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis, & completis. Primam partem conclusionis docet apertè Diuus Thomas in litera dum inquit. Cognoscit autem Deus contingentia non solum in suis causis, &c. Præterea probatur rōne. Deus cognoscit omnia etiam contingentia secundum omnem modum, quem habent, ergo cognoscit contingentia secundum modum quem habent in suis causis. Et confirmat. Deus cognoscit, q̄ Antichristus modo nō existit, & q̄ postea futurus est, ergo cognoscit, q̄ Antichristus modo habet esse in suis causis. Secunda pars conclusi. s. q̄ Deus cognoscit contingentia in causis determinatis, & completis, & non impeditis primū colligitur ex præcedenti conclusione. Præterea probatur. Deus cognoscit futura contingentia in suis causis particularibus, quatenus ipsæ causæ particulares subiiciuntur determinationi, & dispositioni diuinæ scientiæ, & voluntatis, quæ est prima causa, sed causæ particulares futurorum contingentium, quatenus subiiciuntur determinationi diuinæ scientiæ, & voluntatis sunt determinata, & completa, & nō impeditæ ad producendū suos effectus contingentes, ergo Deus cognoscit futura contingentia, prout sunt in causis determinatis, & nō impeditis. Minor est certissima, & maior prob. Nā Deus cognoscit oēs causas creatas per suā essentiam, prout est prima causa dans esse;

& virtutem, & determinationem omnibus causis, ergo.

¶ Sed aduertendum est circa istam rationem, q̄ licet causæ contingentes, prout subduntur determinationi primæ causæ sint determinatæ, & completæ ad operandum in sensu composito, tamen simpliciter, & in sensu diuiso contingentes manēt, & indeterminatæ, & incōpletæ, & ex consequenti eorum effectus simpliciter sunt appellandi futura contingentia. De quare plura dicemus statim.

¶ Ex hoc sequitur declaratio nostræ tertie conclusionis, quæ in hoc cōsistit, q̄ Deus ex parte cognoscentis, & ex parte obiecti primarij suæ cognitionis cognoscit futura contingentia in suis causis prout sunt determinatæ, & non impeditæ: at ex parte obiecti secundarij cognoscit ipsa futura contingentia, prout sunt in causis indeterminatis, incompletis, & impedibilibus. Itaq; optimè nouit Deus, quod Antichristus nunc habet esse in causis merè contingentibus, & indeterminatis, & quæ possunt impediri circa productionem Antichristi.

¶ Quarta conclusio. Infallibilitas, & certitudo diuinæ cognitionis circa futura contingentia non solū pensatur ex eo, q̄ cognoscuntur à Deo, prout sunt præsentia in æternitate, sed etiā prout cognoscuntur in suis causis ad sensum expositum in præcedenti conclusione. Itaque etiam si Deus non cognosceret futura contingentia, tanquam præsentia in sua æternitate, sed solum in causis ipsorum, eius cognitio esset certa, & infallibilis. Istam conclusionem si cut & præcedentem intelligo de omnibus futuris contingentibus etiam de illis, quæ pendēt ex sola libera voluntate. Itaq; contingens in præsentia comprehendit liberum. Probatur conclusio. Primum, quia apertissimè colligitur ex secunda parte conclusionis præcedentis. Nam cognitio, quæ habetur per causas determinatas, & completas certa est, & infallibilis, sed Deus cognoscit contingentia per causas determinatas, & completas, vt diximus conclusione præcedenti, ergo. Præterea probatur. Deus cognoscit futura contingentia per rationes ipsorum, quæ sunt in Deo, idest per ideas proprias, quæ sunt in Deo futurorum contingentium, sed idea repræsen-

A tat certò, & infallibiliter per modum exemplaris, & efficientis, vt dicitur quæstione sequenti 15. articulo tertio, ergo per ideā tanquam per causam habet Deus infallibile cognitionem futuri contingentis. Maior asseritur à D. Thoma in hoc articulo, & explicatur à Caietano, dubio secundo huius articuli.

¶ Sed arguit Scotus contra hanc rationem. Idea non repræsentat prædicata accidentalia, & contingentia, quæ conueniunt rebus in idea repræsentatis, sed actualis existentia est prædicatum accidentarium, & contingens omnibus creaturis, ergo idea non repræsentat intellectui diuino existentia actualē, q̄ habebit futurum contingēs, & ex consequenti Deus per ideam futuri contingentis non cognoscit certò, & infallibiliter, q̄ ipsum futurum contingens existet aliquando in rerum natura. Probat maior. Idea repræsentat naturaliter, & necessariò, ergo solum repræsentat ea, quæ naturaliter, & necessariò conueniunt rebus, & non prædicata contingentia, & accidentalia.

¶ Ad hoc arg. resp. q̄ idea completè, & consummatè sumpta non solum est forma quæ est principium cognoscendi, sed etiā est principium operandi, & per modum causæ exemplaris, vt dicitur q. sequenti, ar. 3. Ex quo sequitur, quod idea prout est principium operandi intrinsecè claudit liberam diuinæ voluntatis determinationē. Quia non potest esse principium operandi, nisi voluntate adiuncta, & illorum dūtaxat effectuum, quos libera Dei voluntas decreuit ab æterno producendos esse in tēpore. Itaq; idea habet, q̄ sit repræsentatiua per modum causæ exemplaris futurorū contingentium, quatenus repræsentat diuinam essentiam, prout est voluntas Dei, vel (vt proprius loquar) prout est forma cognita ab intellectu diuino per modum voluntatis Dei. Nam cognoscens Deus suam essentiam prout est voluntas, cognoscit omnem determinationem, & dispositionem ipsius voluntatis diuinæ circa creaturas producendas.

¶ Ex hoc sequitur, q̄ idea quantum ad actualem existentiam creaturarum, & quo ad alia prædicata contingentia, non repræsentat naturaliter, & necessariò simpliciter

simpliciter loquendo, sed tantum in sensu cōposito, id est supposita libera diuinæ voluntatis determinatione circa ipsos effectus creatos.

¶ Contra has conclusiones, potissimum tertiam & quartam sunt duo argumenta.

¶ Primum est. Si ad infallibilitatem & certitudinem diuinæ cognitionis circa futura contingentia sufficit, quod cognoscantur à Deo in suis causis, cur ergo D. Thom. in hoc articulo tam anxie conatur explicare, Deum cognoscere futura contingentia, prout sunt illi præsentia in æternitate.

¶ Ad hoc respondetur D. Thomam in hoc articulo voluisse radicitus explicare omnem modum, quo possumus saluare infallibilitatem diuinæ cognitionis, circa futura contingentia. Et quidem si semel admittamus, futura contingentia esse præsentia Deo in æternitate, facillimè intelligitur, quæ ratione diuina cognitio est infallibilis omnino, & certa.

¶ Secundò respondetur, quod D. Thomas voluit nobis exponere in hoc articulo, Deum non solum habere notitiam infallibilem, & certam futurorum contingentium, sed etiam intuitiuam. Itaque docet nos Diuus Thomas, Deum cognoscere futura contingentia non scientia simplicis intelligentiæ, aut cognitione abstractiua, sed scientia visionis, & cognitione intuitiua.

¶ Est secundum arg. Sequitur saltem ex illis conclusionibus, & probationibus earum, quod peccatorum, quæ solum pendent ex voluntate libera operantis, Deus non potest habere certam cognitionem in suis causis. Probatur sequela. Diuina voluntas non determinat voluntatem creatam ad peccandum, sed relinquit illam indifferentem, & liberam: sed per causam indifferentem, & indeterminatam non potest haberi certa cognitio effectus futuri, ergo.

¶ Respondetur negando sequelam. Et ad probationem dico primum, quod malum culpæ futurum cognoscitur à Deo per ideam boni, cui opponitur. Secundò dico, quod voluntas creata infallibiliter deficiet circa quamcunque materiã virtutis,

A nisi efficaciter determinet à diuina voluntate ad bene operandum. Quocirca ex eo, quod Deus cognoscit, suam voluntatem non determinasse voluntatem creatam ad bene operandum, in materia. verbi gratia temperantiæ, cognoscit euidenter, quod voluntas creata peccabit, & deficiet in materia illius virtutis. Itaque alia futura contingentia cognoscit Deus in suis causis, prout sunt determinata à prima causa: malum vero culpæ futurum cognoscit in sua causa, quatenus non est determinata à prima causa ad bene operandum.

¶ Ex dictis sequitur, quartam conclusionem Diui Thomæ, in qua dicitur, quod cognitio futurorum contingentium, quæ habetur in eorum causis, non potest esse certa, debet intelligi de cognitione, quæ habetur in causis, prout sunt indeterminata, & incompleta. C Quæ cognitio omnino repugnat Deo, qui, vt diximus, cognoscit futura in suis causis, prout subsunt determinationi primæ causæ.

Sequitur iam examinandum primum dictum Diui Thomæ, & est dubium, an res omnes, quæ fuerunt, & sunt, & erunt sint iam præsentia in æternitate Dei?

¶ Probatur pars negatiua. Primò. Omnes istæ res sunt iam præsentia Deo in æternitate, ergo sunt simpliciter. Probatur consequentia. Quoniam præsentia rei exigit existentiam ipsius: at consequens est falsissimum. Nam Antichristus, qui futurus est, modo non existit.

¶ Et confirmatur. Iudicium de existentia rei simpliciter loquendo desumendum est per ordinem ad cognitionem diuinam, ergo si res futuræ, & præteritæ existunt in ordine ad diuinam cognitionem, simpliciter existunt.

¶ Secundò arguitur. Si Antichristus existit nunc in æternitate, ergo iam est creatus, consequens est falsissimum, ergo. Sequela patet. Nam Antichristus non potest existere, nisi media creatione.

¶ Tertio arguitur. Si res præteritæ, præsentia, & futuræ coexistunt æternitati Dei, sequitur, quod coexistent sibi ipsis inter sese, consequens est falsum. Quoniam Adā, qui fuit non coexistit modo Antichristo,

qui erit, ergo. Sequela patet. Ea, quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, ergo quæ coexistunt vni tertio, scilicet æternitati, coexistunt inter se.

¶ Quarto arguitur. Sequitur ex opposita sententia, quod istæ duæ contradictoriæ verificentur, Antichristus est in æternitate, & Antichristus non est in æternitate, consequens est impossibile, ergo. Probatur sequela. Affirmatiua præsupponitur vera ex opposita sententia, negatiua autem probatur. Propterea conceditur, Antichristum esse in æternitate, quia habebit esse in aliqua temporis differentia, quam æternitas ambit, sed etiam Antichristus in aliqua differentia temporis, quæ æternitas ambit, non habet esse, ergo eadem ratione concedendum est, quod Antichristus non habet esse in æternitate.

¶ Et confirmatur. Antichristus habet non esse in æternitate, ergo Antichristus non habet esse in æternitate. Consequentia videtur euidens. Quia tenet per regulam dialecticam ab infinito ad finitum. Accedens patet. Quia Antichristus non habet esse in differentia temporis præsentis, cui correspondet æternitas, ergo habet non esse in æternitate.

¶ Quinto arguitur. Si Deus cognoscit futura contingentia, prout iam existunt in æternitate, ergo non cognoscit formaliter loquendo futura contingentia, consequens autem videtur esse contra communem sensum Theologorum. Probatur sequela. Cognoscit illa, prout sunt illi præsentia, ergo non prout sunt futura.

¶ Sexto arguitur. Sequitur, quod angelus cognoscat futura contingentia prout sunt illi præsentia in suo æuo, consequens est falsissimū, ergo. Falsitas consequentis probatur. Nam angelus proprijs viribus non potest habere certam cognitionem futurorum contingentium, hoc enim proprium est solius Dei. Sequela probatur. Sicuti æternitas ambit omne tempus per modum simplicitatis ita & æuum, ergo sicut omnia, quæ habent esse in aliqua temporis differentia sunt iam præsentia Deo in æternitate, ita sunt angelo præsentia in æuo.

¶ In oppositum est sententia D. Thomæ in hoc articulo. q. præcedenti, & questione secunda de verit. articulo. 12. & 1. con

tra gentes capitulo. 67. & 68. & in. 1. d. 38. quæstio. 1.

¶ In hoc dubio est notandum, quod in duplici sensu potest explicari, quod omnia, quæ habebunt esse in aliqua temporis differentia sunt iam Deo præsentia in æternitate. Primus est, quod sint præsentia secundum modum essendi, quem habent in diuina essentia, in qua sunt virtualiter, & eminenter. Hic sensus acceptus est à quibusdā discipulis D. Thomæ. Sed certe absque causa. Quia non est ad mentem D. Thomæ, neque pertinet ad explicationem doctrinæ D. Thomæ, quam habet de cognitione diuina futurorum contingentium. Secundus sensus est, quod ipsa futura contingentia sunt iam præsentia Deo in æternitate secundum illudmet esse, quod habebūt extra suas causas in tempore futuro. Et de hoc sensu est tota cōtrouersia inter Theologos.

¶ Hoc supposito sit prima conclusio. Res omnes, quæ fuerunt, sunt, vel erunt, coexistunt nunc in æternitate. Ista conclusio est sententia D. Thomæ locis citatis. Quem sequuntur Capreolus. d. 38. quæstione vnica, ar. 2. Ferras. 1. con. gen. ca. 67. & dominus Caietanus in hoc articulo, qui putat, se esse in hac sententia singularem sectatorem D. Thomæ. Cateri omnes scholastici contrariam sequuntur sententiam. Vnde hæc conclusio non spectat ad fidem. Probatur primò ex sententia Augustini super illud ps. 49. & pulchritudo agri mecum est. & in serm. 11. de verbis Apost. Et lib. 11. de ciuit. ca. 21. quibus in locis docet, quod omnia sunt in Deo, ex eo, quod sunt illi præsentia in æternitate. Idem docet Boetius lib. 5. de Trinit. prossa vltima, & idem videtur colligi ex magist. sent. in 1. d. 35. circa finem. Secundò probatur ratione. A Eternitas, vt dictū est supra. q. 10. & est simplicissima mensura diuini esse, & diuinæ operationis, & ambit omne tēpus, & præteritum, & futurum, ergo omnia, quæ mensurantur aliqua differentia temporis præteriti, aut futuri sunt iam in æternitate. Explicantur hæc optimo exemplo. Anima rationalis est forma indiuisibilis, & spiritalis, & tamen coexistit tota simul singulis partibus corporis humani propter sui excellentiam &

& perfectionem. Ita similiter æternitas est mensura simplicissima, & indiuisibilis, quæ tamen propter sui eminentiam coexistit tota simul omnibus differentiis nostri temporis & præteriti, & futuri. Et ex consequenti omnia, quæ fuerunt, vel erunt in tempore, coexistunt nunc æternitati. ¶ Tercio probat. Si res præteritæ non sunt modo in æternitate, sed fuerunt, & similiter si res futuræ non sunt, sed erunt in æternitate, sequitur, quod in æternitate Dei sit successio, consequens est falsissimum, & absurdum, ergo.

¶ Secunda conclusio. Deus cognoscit futura contingentia, prout sunt illi præsentia in æternitate. Et intelligo hanc conclusionem sicut & præcedentem de præsentia futurorum contingentium secundum esse, quod habent in semetipsis extra suas causas. Probatur conclusio. Nam manifeste videtur asserta à D. Augusti in locis citatis in præcedenti conclusione, & à Boetio ubi supra, & à D. Ambrosio lib. 5. de fide ad Gratianum c. 8. ubi inquit, Deum ita cognoscere ea, quæ non sunt, sicut ea, quæ sunt. Huic concinit Paulus ad Roma. 4. dicens. Vocare ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt. Ex quibus verbis tale desumitur argumentum. Ea quæ sunt cognoscit Deus tanquam præsentia in sua æternitate, ergo etiam ea, quæ non sunt.

¶ Et confirmatur. Sequeretur aliàs, Deum aliter cognoscere etiam ex parte cognoscentis rem, quando est, & quando non est, consequens est falsum, & contra D. Augustinum. 1. 1. de ciui. ubi supra, ergo. Probatur sequela. Deus cognoscit rem quando est per modum præsentia-
 E
 tis in sua æternitate, & cognoscit illam quando non est per modum futurationis, sed æternitas est propria mensura diuinæ cognitionis, ergo ex parte cognoscentis, id est, ex parte mensuræ propriæ cognitionis diuinæ cognoscit Deus rem aliter quàm est, & aliter quàm non est. Præterea prob. concl. Vt aliquod obiectum cognoscatur tanquam præsens notitia intuitiua, satis fuerit, quod coexistat intra mensuram talis cognitionis, verbi gratia vt visio mea attingat Petrum vt præsentem mihi, satis est, quod Petrus existat intra mensuram visionis meæ, sed futura contingentia, vt diximus conclu-

A
 sione præcedenti existunt intra æternitatem, quæ est mensura diuinæ visionis, ergo visio diuina fertur ad futura contingentia tanquam ad sibi præsentia, & est notitia intuitiua ipsorum.

¶ Tertia conclusio. Beati per visionem beatificam possunt cognoscere futura contingentia per modum præsentia-
 B
 litatis ad eum modum, quo diximus, visionem Dei ferri ad futura contingentia. Probatur conclusio. Visio beatifica mensuratur eadem æternitate, quæ mensuratur Dei visio, ergo eodem modo fertur ad futura contingentia sicut ipsa met visio Dei. Antecedens assertum est à nobis supra ex D. Augustino, articulo octauo quæstionis duodecimæ.

¶ Sed dicet quis. Visio beatifica non mensuratur æternitate essentiali, & formali, quæ mensuratur visio Dei, sed æternitate participata, vt in illo loco diximus, ergo non habet eandem mensuram, quam habet visio Dei. Respondetur quod citra dubium visio beatifica, eo quod habet pro obiecto immediato diuinam essentiam, quæ est obiectum etiam immediatum visionis Dei, mensuratur eadem æternitate essentiali, & formali, quæ mensuratur Dei visio. Solet autem dici, vt nos diximus supra, eam mensurari æternitate participata. Quæ locutio est intel-
 D
 ligenda non ex parte ipsius æternitatis mensurantis, sed ex parte visionis beatificæ mensuratæ, eo quod non respondet ad æquitate ipsi æternitati mensuranti, sed est mensuratum inadequatum.

¶ Quarta conclusio. Cognitio futurorum contingentium, quæ habetur per reuelationem propheticam, aut per aliud lumen extra verbum, non attingit futura contingentia tanquam præsentia & extra suas causas. Probatur, eiusmodi cognitio licet participet suam certitudinem, & infallibilitatem ab æternitate Dei, in qua sunt præsentia futura contingentia, non tamen mensuratur æternitate formaliter loquendo, sed futura contingentia in sola æternitate habent esse extra suas causas, & sunt præsentia in se ipsis, ergo minor patet. Quoniam vix possumus intelligere, quæ ratione futura contingentia

sint presentia in aeternitate extra suas causas, ergo necessario dicendum est, quod non sunt presentia extra suas causas in alia inferiori mensura extra aeternitatem. De hac re solet latius disputari infra quaestione 57. ar. 3.

¶ Ad primum argumentum notandum est pro eius solutione, quod ista propositio, futura contingentia sunt nunc presentia in aeternitate, potest intelligi in duplici sensu. Alter est ut intelligatur de nunc temporis. Alter vero est, quod intelligatur de nunc eternitatis. In secundo sensu accepta est verissima, & in illo intelligitur à D. Thoma in hoc articulo. & hæc propositio ita sumpta hunc facit sensum, quod futura contingentia sunt presentia in instanti indivisibili eternitatis, quod instans quāvis sit omnino indivisibile formaliter loquendo, comprehendit sub se omnes temporis differentias. Et ita quicquid habet esse, aut habebit in aliqua temporis differentia, præsens est in illo instanti indivisibili eternitatis. In primo autem sensu accepta illa propositio potest dupliciter intelligi. Primum, ut illud nunc temporis accipiat ut tanquam mensura veritatis illius propositionis, ita ut sit sensus, quod in isto instanti temporis presentis futura contingentia sint presentia in aeternitate, & hic sensus est verissimus. Secundo modo potest accipi illud nunc tanquam mensura existentiae futurorum contingentium extra suas causas, ita ut sit sensus, quod existentia actualis futurorum contingentium mensuratur hoc instanti temporis presentis. Et iste sensus est falsissimus, & in illo multi Theologi interpretati sunt sententiam D. Thomæ in hoc articulo, & propterea illam reprehendunt, ut bene advertit hic Caietanus.

¶ Hoc ergo supposito ad argumentum negatur consequentia. Argumentamur enim (dialecticè loquendo) à magis amplo ad minus amplum. Nam in antecedenti assertitur, futura contingentia esse in aeternitate, quæ est ampla mensura comprehendens omnes temporis differentias. In consequenti vero assertitur, quod sunt in hoc instanti temporis, quæ est mensura magis stricta. Ad probationem dicitur, quod presentia rei exigit quidem existentiam eius,

A sed in ordine tantum ad illam mensuram, in qua est præsens, & ita futura contingentia existunt in aeternitate, in qua sunt presentia.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod presentia rei actualis simpliciter loquendo non est pensanda per ordinem ad mensuram inadæquatam, & primam, quæ est aeternitas, sed per ordinem ad mensuram adæquatam, & propriam ipsius rei.

B ¶ Ad secundum respondetur sicuti ad primum, quod Antichristus sicuti existit in aeternitate, ita est creatus in aeternitate, non autem in tempore presentis, & ut sit iam in aeternitate creatus, satis est, quod creabitur in tempore futuro.

C ¶ Ad tertium negatur consequentia. Ad probationem respondetur, quod illa propositio, quæ coexistunt uni tertio &c. tantum habet verum, quando illud tertium est unum quid simplicissimum & formaliter, & virtualiter: aeternitas autem licet formaliter sit mensura simplicissima, & indivisibilis, virtualiter tamen æquivalet omnibus differentiis temporis. Unde illa consequentia argumenti idem vitium habet, quod ista. Petrus & Paulus sunt simul in hac aula, ergo sunt simul in hac cathedra. Argumentamur enim à loco communi ad particularem.

D ¶ Ad quartum argumentum nego sequelam. Et dico, propositionem negativam esse falsam. Ad probationem respondetur, quod cum negatio feratur in illa propositione supra totam aeternitatem, quæ ambit omnes temporis differentias non est satis ad veritatem illius propositionis, quod Antichristus non habeat esse in aliqua particulari temporis differentia, sed necessarium erat, quod in nulla temporis differentia E haberet esse.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod illa propositio, Antichristus habet non esse in aeternitate, non est concedenda. Quia constat ex extremis contradictoriis: æquivalet enim huic, Antichristus est non ens. Caterum alia propositiones huic similes possunt concedi v.g. si Petrus in vno tempore est albus, & in alio tempore fiat niger, istæ propositiones sunt veræ, Petrus in aeternitate est albus, Petrus in aeternitate est niger. Similiter istæ, Petrus in aeternitate

æternitate est non albus, Petrus in æternitate est non niger. Neque valet consequentia. Petrus in æternitate est non albus, ergo in æternitate non est albus. Quia ille locus arguendi prædicatio variato penes finitum & infinitum tantum tenet, quando copula est de simplici in hærentia. Itaq; & formaliter, & virtualiter tantum importat tempus præsens. æternitas autem includit omne tempus, vt diximus. Quemadmodum (si more Dialecticorum loquamur) si copula est, vniat extrema pro toto anno, non valet hæc consequentia. Petrus in hoc anno est non albus, ergo in hoc anno non est albus, supposito quod in vna parte anni erit albus & in alia niger.

¶ Ad quintum argum. respon. quod Deus ex parte cognoscentis non cognoscit futura contingentia formaliter loquendo, sed potius præsentia. Ex parte verò obiecti secundario cogniti cognoscit simpliciter futura contingentia.

¶ Sed instat quis. Ex parte obiecti secundario cogniti cognoscit Deus futura contingentia quatenus sunt præsentia in æternitate, ergo etiam ex parte obiecti secundarij cognoscit Deus præsentia, & non futura.

¶ Respondetur, quod ex parte obiecti secundarij cognoscit Deus futura contingentia, prout sunt præsentia sibi in mensura altissima æternitatis, sed cognoscit eadem prout sunt futura nobis in propria temporis mensura. Primum modum cognoscendi comprehendimus nos sub cognitione Dei ex parte cognoscentis. Secundum verò comprehendimus sub cognitione ex parte obiecti secundario cogniti ex parte ipsius obiecti.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod æternitas non solum est mensura diuini esse, sed totius operationis diuinæ: æuum autem mensurat quidem angelum quantum ad eius esse, & quantum ad operationem illi coæuam, non autem mensurat cognitionem, qua angelus cognoscit alias creaturas à se, vt dictum est supra q. 10. ar. 5. sed eiusmodi operatio angelum mensuratur tempore discreto, in quo reperitur vera successio. Vnde ad argumentum negatur sequela.

Deinceps examinandæ sunt solutiones argumentorum huius articuli, in qui-

Abus D. Thom. multa docet difficillima. In solutione ad primum duo asserit D. Tho. Alterum est, quod scientia Dei est causa necessaria. Istud assertum examinabitur infra q. 19. articulo octauo, vbi disputatur, an voluntas Dei imponat rebus necessitatem. Quoniam scientia, & prouidentia, & prædestinatio, si quam habent necessitatem in ratione causandi, tota participant ab efficacia diuinæ voluntatis nostro modo intelligendi. Quocirca in hoc articulo tantum examinabimus, an scientia Dei habeat aliquam necessitatem in ratione scientiæ, & hoc fiet circa solutionem ad secundum. Alterum, quod dicit D. Thom. est, quod contingentia effectuum desumitur à causis immediatis, & proximis. Vnde licet prima causa sit necessaria, effectus possunt esse contingentes.

C¶ Circa istud assertum disputat hic dominus Caieta. an contingentia rerum desumatur ex prima causa, & à libertate diuinæ voluntatis? sed ista quæstio commodius disputabitur in illo articulo citato quæstionis 19.

¶ In solutione ad secundum tria dicit D. Thomas valde notanda. Primum est, quod hæc propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, absolute, & simpliciter est necessaria. Secundum est, quod hæc propositio, Antichristus erit, est simpliciter contingens. Tertium est, quod hæc propositio, Antichristus erit in ista consequentia, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit, non est absolute, & secundum se accipienda, sed prout subest diuinæ scientiæ. Ex quo colligit, eam esse necessariam sicuti antecedens, ex quo infertur.

E¶ Circa primum assertum D. Th. est dubium, & probatur falsum.

¶ Primò. Illa propositio, Deus sciuit, Antichristum futurum, absolute loquendo est de presenti, & non est de præterito, nisi sola voce, ergo non est absolute necessaria, sed secundum quid, & simpliciter est contingens: sicuti ista propositio, ego video vos scribere, ergo vos scribitis. Probatur antecedens. Scientia Dei mensuratur æternitate, in æternitate autem nihil præteritum est, aut futurum, sed omnia sunt præsentia, ergo.

¶ Et confirmatur. Benè sequitur, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Deus scit Antichristum futurum, & è cōtra etiā sequitur, Deus scit Antichristum futurū, ergo Deus sciuit Antichristum futurum, ergo illa propositio licet appareat de præterito, re tamen ipsa est de præsentī, quoniam æquiualeat propositioni de præsentī.

¶ Arguitur secundo. In illa consequentia, Deus sciuit Antichristum futurum, ergo Antichristus erit, antecedens eodem modo est necessarium, sicut & consequens, sed consequens, videlicet, Antichristus erit, non est simpliciter & absolute necessarium, sed secundum quid, & ex suppositione, ergo antecedens non est absolute necessarium. Maior asseritur à Diuo Thomā in hac solutione, minor autem est certissima.

¶ Et confirmatur. In bona consequentia antecedens non est magis necessarium, quàm consequens, ergo antecedens illius consequentia non est magis necessarium, quàm consequens.

¶ Arguitur tertio. Postquam Deus sciuit Antichristum futurum, manet potentia in ipso Deo ad non producendum Antichristum, ergo similiter manet in eo potentia, vt non sciat, neque sciuerit, Antichristum esse futurum, & ex consequenti illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, non est absolute necessaria. Antecedens est manifestum. Nam Deus libere producet Antichristum, ergo potest producere, & non producere illum. Consequentia autem probatur. Nam si Antichristus de facto non est futurus, impossibile est, quòd Deus sciuerit Antichristum esse futurum, ergo si Deus habet potentia ad non producendum Antichristum postquam sciuit esse futurum, etiam habet potentiam, vt non sciuerit esse futurum.

¶ In hoc dubio quidam Theologi grauiissimi, vt Victoria, Soto, Cano duo dicunt. Alterum est, quòd ista propositio Deus sciuit Antichristum futurum, sola voce est de præterito, & re ipsa de præsentī. Vnde inferunt, illam esse simpliciter, & absolute contingentem, & necessariam secundum quid propter immutabilitatē diuinæ scientiæ, sicut ista, Deus scit Antichristum futurum. Secundo dicunt, quòd licet illa pro-

positio esset de præterito, esset nihilominus simpliciter contingens, & necessaria secundum quid. Quoniam inquit illa propositio includit aliquid futurum contingens. scilicet Antichristum fore. & cum arguit quis contra illos. Quia D. Thom. in hac solutione expresse docet, & reprobatur istam rationē illorum. Inquit enim, quòd quamuis illa propositio includat aliquid futurum contingens, non tamen inde potest colligi, illam esse simpliciter contingentem. Ad hoc respondent D. Thomam id tantum docuisse, quòd veritas illius propositionis non pendet ab illo futuro contingenti, quoniam scientia Dei non pendet à creaturis. Quocirca secundum D. Thomā contingentia illius propositionis non oriuntur ex aliqua dependentia, quam scientia Dei habeat à futuro contingenti. Non tamen negat D. Thomas, quòd illa propositio sit contingens, & quòd illud futurum contingens concurrat ad eius contingentiam sicuti conditio necessaria, & sicut obiectum secundario cognitum.

¶ Ex dictis colligunt isti doctores, quòd postquam Deus sciuit Antichristum futurum, manet potentia ad hoc, quòd Antichristus non sit, & ex consequenti ad hoc, quòd Deus non sciuerit, Antichristum futurum. Et similiter postquam Christus dixit Petro ter me negabis, mansit libera potestas in Petro ad non negandum Christum, & ex consequenti ad hoc, quòd Christus non dixerit Petro ter me negabis. Sententiam horum Theologorum secutus est etiā Gabriel in distinctione 38. q. vnica, dubio ultimo.

¶ Dominus Caietanus in hoc commentario oppositam sententiam docet. Inquit enim, quòd illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est simpliciter de præterito. Præterea dicit, illam esse simpliciter necessariam, & absolute. Eius sententiam sequuntur quidam Theologi grauiissimi.

¶ In hoc dubio sit prima conclusio. Probabilis est sententia Caietani. asserentis, illam propositionem esse simpliciter de præterito, & esse regulandam per leges aliarum propositionum de præterito.

¶ Ad probandam hanc propositionem notandum est primò, quòd eternitas licet sit

fit mensura simplicissima, in qua nulla est successio præteriti, aut futuri, tamen propter sui eminentiam comprehendit differentias temporis præteriti, & futuri. Ex quo sequitur, quod ea, quæ sunt in æternitate Dei possunt significari à nobis nō solum per verba de præsentī, sed etiā per verba de præterito, & futuro.

¶ Secundò est notandum, quod ad veritatem harum propositionum, & similium Deus sciuit Antichristum fore, Deus voluit Antichristum fore &c. non solum est respiciendum ad rem significatam, prout est à parte rei, sed etiā ad modum significandi terminorum. Huius rei est duplex ratio. Prima est communis in omni materia. Quoniam modus significandi terminorum multum refert ad veritatem, ad necessitatem, ad contingentiam, ad falsitatem cuiuscunque propositionis. Secunda ratio peculiaris est in hac materia. scilicet quod æternitas quamvis sit mensura præfens formaliter loquendo non admittens successiōnem præteriti, aut futuri, tamen comprehendit, ut diximus, differentias præteriti, & futuri. Vnde quando id, quod est in æternitate significatur per modum præteriti, illa præteritio significata, licet non reperitur formaliter in æternitate, reperitur tamen eminenter. Atque idcirco talis propositio quantum ad necessitatem, & contingentiam videtur regulanda per leges aliarum propositionum de præterito.

¶ Ex his fundamentis colligitur probatio, & confirmatio primæ conclusionis in hunc modum. Illa propositio ex modo significandi est de præterito, & ille modus significandi de præterito habet fundamentum in eminentia æternitatis, quatenus comprehendit omne tempus etiam futurum, & præteritum, ergo illa propositio iudicanda est simpliciter loquendo, tanquam de præterito. Et confirmatur. Veritas illius propositionis optimè ostenditur à nobis per hoc, quod habuit in nostro tempore unam propositionem de inesse verā, istā scilicet, Deus scit Antichristum futurum, quæ propositio olim in præterito tempore vera fuit: sed iste est modus proprius ad cognoscendam aliquam propositionem de præterito esse veram, igitur illa propositio regulatur per leges aliarum propo-

tionum de præterito, & ex consequenti est propositio de præterito.

¶ Secunda conclusio. Supposito, quod illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est de præterito, consequenter probabiliter defenditur, illam esse absolute necessariam. Hæc conclusio statuitur contra secundum dictum primæ opinionis. Et ad eius probationem supponendum est primò, quod propositio de præterito, in qua prædicatum non est de ratione subiecti, non est omnibus modis necessaria, sed supposito, quod sit vera. v. g. hæc propositio, Adam fuit, non est absolute, & omnibus modis necessaria. Quia non est simpliciter necessarium, quod Adam fuerit. Hoc fundamentum desumitur ex D. Tho. quæstione 23. de veritate. arti. 4. ad primum & quartum.

¶ Secundò est notandum, quod propositio de præterito, supposito quod sit vera, absolute & simpliciter est necessaria. Quod adeò verum est, ut Arist. 6. Ethic. cap. 2. ex sententia cuiusdam Agathonis dicat, hoc solum negandum esse diuinæ potentia, quod id, quod factum est, non possit infectum reddere.

¶ Tertiò est notandum cum D. Thom. in solutione ad secundum huius articuli, quod in propositionibus de præterito, in quibus copula importat actum animæ. v. g. Petrus voluit, sciuit, &c. quod dictum propositionis sit aliquid impossibile, aut contingens non tollit necessitatem propositionis de præterito, si semel est vera, v. g. hæc propositio, Petrus dixit hominem esse equum, si verum est Petrum id dixisse, tam necessaria est, sicut ista Paulus dixit, hominem esse animal. Ratio huius assignatur à D. Tho. Quoniam illud dictum non est pars præcipua propositionis, sed est materia illius verbi, dixit. Et eadem ratio est quando dictum fuerit contingens, ut in hac propositione, Petrus dixit, cras futuram esse pluuiam: imo est maior ratio. Quoniam si impossibilitas dicti non sufficit tollere necessitatem propositionis de præterito, multo minus sufficiet contingentia dicti. Ex dictis colligitur probatio secundæ conclusionis in hunc modum. Illa propositio est de præterito, & est vera, ergo est absolute necessaria.

¶ Tertia

¶ Tertia conclusio. Supposito, quod illa propositio est de præterito, & necessaria, ut diximus, nulla est potentia, neque ex parte creaturæ, neque ex parte Dei, ut illam propositionem reddat falsam, vel faciat quod Deus non sciuerit Antichristum esse futurum. Hæc conclusio etiam asseritur contra autores primæ sententiæ. Et probatur. Nulla est potentia etiam in Deo, ut hanc propositionem, Adam fuit, reddat falsam supposito, quod semel fuit vera: neque est aliqua potentia, quæ possit facere, Petrum non dixisse, cras futuram esse pluuiam, supposito quod dixit, ergo à fortiori non potest esse aliqua potentia, quæ illam propositionem, Deus sciuit Antichristum futurum, reddat falsam supposito, quod semel fuit vera, aut quæ possit facere, Deum non sciuisse Antichristum futurum. Patet consequentia. Quoniam mirabile est, nullam esse potentiam, quæ faciat, Petrum non sciuisse, aut non dixisse id, quod sciuit, aut dixit, & quod sit potentia, quæ possit facere, Deum non sciuisse id, quod sciuit, postquam semel sciuit in sensu composito. Hactenus dictum sit de opinione Caietani.

¶ Iuxta hanc opinionem domini Caietani probabilem possunt probabiliter dissolui argumenta posita in principio dubij.

¶ Ad primum resp. ex prima conclusione, quod illa propositio est regulanda omnino per leges aliarum propositionum de præterito: tum propter modum eius significandi, quem habet de præterito: tum etiam quia eternitas respondet omnibus differentiis nostri temporis etiam præteriti. Ad confirmationem respondetur, quod utraque illa consequentia est bona materialiter, non tamen formaliter attendendo ad modum significandi terminorum. Vnde formaliter loquendo propositio de præsentis, & de præterito, non sunt æquivalentes.

¶ Ad secundum argumentum respondetur D. Thomam non intendere in hac solutione ad secundum quod consequens illius consequentiæ sit eo modo necessarium quo antecedens necessarium est. Sed id tantum docet quod supposita veritate antecedentis, consequens non potest reddi falsum. Quia accipitur formaliter prout subest antecedenti, seu (quod idem est) prout

subest scientiæ Dei. Vnde illa dictio (sicut) in D. Thoma non dicit omnimodam paritatem.

¶ Ad tertium argumentum, respondetur ex tertia conclusione & explicabitur amplius in hoc dubio.

¶ Quarta conclusio. Probabilior mihi est illa sententia, quæ docet, hanc propositionem, Deus sciuit Antichristum futurum esse de præsentis, & regulandam per leges aliarum propositionum de præsentis simpliciter loquendo. Probatur. Illa propositio est verificanda per ordinem ad instans æternitatis, ut constat ex dictis dubio præcedenti, sed in illo instanti æternitatis nulla est præteritio, nulla successio, neque vestigium eius, ergo illa propositio est verificanda per ordinem ad mensuram præsentitatis, & ex consequenti est simpliciter de præsentis. Hanc conclusionem probat primum argumentum positum à principio dubij cum sua confirmatione. Dixi simpliciter loquendo, quoniam secundum quid, scilicet secundum modum significandi terminorum est propositio de præterito. Sed tamen in ordine ad necessitatem, aut contingentiam propositionis non est respiciendum ad modum verbalem, & ad modum significandi quantum ad mensuram, qua mensuratur. Et quamvis eternitas eminenter comprehendat omnes temporis differentias, tamen formaliter est mensura simplicissima, & tota simul. Vnde cum ista propositio, Deus sciuit futurum Antichristum, debeat verificari pro ipsa formali mensura eternitatis, necessum est fateri, quod est verificanda simpliciter loquendo pro instanti præsentis. Præterea probatur conclusio ex sententia expressa D. Tho. q. 6. de verit. art. 3. ad. 10. & in. 1. d. 39. q. 1. art. ad. 1. quibus in locis dicit, quod quia in eternitate nihil est præteritum, aut futurum, idcirco hæc propositio, Deus prædestinavit Petrum, importat actum prædestinationis, prout egreditur de præsentis à libera Dei voluntate.

¶ Quinta conclusio. Illa propositio, Deus sciuit Antichristum futurum, est simpliciter contingens, & necessaria secundum quid.

¶ Ante probationem conclusionis supponendum est primò ex solutione ad primum

num huius articuli, quod contingentia, aut necessitas, & similiter libertas alicuius effectus immediatè, & formaliter desumit ex proxima causa effectus, vel actus.

¶ Secundò est notandum, quod causa libera, aut contingens tunc exercet suam libertatem, aut contingentiam, & illà transfert in effectum, vel actum suum, cum primum determinatur ad effectum, vel actum. Et ratio huius est. Quia tunc determinat liberè, aut contingenter ad operandum. Ex quo sequitur, quod causa contingens, aut libera in primo instanti, quo producit effectum, liberè aut contingenter illum producit simpliciter loquendo, & effectus productus pro illo instanti simpliciter est liber aut contingens.

¶ Tertio est notandum, quod effectus productus à causa contingenti, aut libera in illo primo instanti suæ productionis dupliciter potest considerari. Primò, prout egreditur à sua causa. Secundò, prout est in actu extra suam causam. Si primo modo consideretur nulla est necessitas in illo effectum quoniam egreditur à causa liberè, vel contingenter operante. Si verò secundo modo consideretur habet aliquam necessitatem. Nam, ut inquit Arist. lib. 1. Periher. capi. vlti. res dum est, necesse est, quod sit. Et hoc præcipuè habet verum in quacunque operatione libera diuinæ voluntatis, aut intellectus propter immutabilitatē diuini intellectus, & voluntatis, propter quam supposito, quod Deus habet aliquam operationem liberā, non potest in sensu composito non habere illam pro tota æternitate. Sed est omnino aduertendum, quod hæc secunda consideratio effectus quod attinet ad contingentiam, aut libertatem eius est omnino secundum quid, & prima consideratio est simpliciter. Quia, ut dixi, contingentia effectus simpliciter, & formaliter desumenda est per ordinem ad proximam causam, à qua egreditur.

¶ His suppositis probatur prima pars conclusionis. In illa propositione importatur actus diuinæ cognitionis, prout egreditur de præsentia ab intellectu diuino liberè operante, ergo illa propositio importat actum liberum formaliter & simpliciter, & ex consequenti est simpliciter propositio contingens. Consequentia patet ex præsupposi-

tis. Et antecedens colligitur apertè ex præcedenti conclusione in qua diximus, illam propositionem esse simpliciter de præsentia. Et quidem quod cognitio Antichristi futuri sit ab intellectu diuino, liberè operante probatur. Nam hæc cognitio pertinet ad scientiam visionis, omnis autē actus scientiæ visionis in Deo est simpliciter liber pendens ex libera Dei voluntate, quæ voluit ab æterno producere creaturas in tempore.

¶ Secunda pars conclusionis, nempe, quod illa propositio est necessaria secundum quid, colligitur ex fundamento modo præsupposito. Quoniam iste actus diuinæ cognitionis postquam est, necessum est, quod sit propter immutabilitatem diuinæ cognitionis, & voluntatis diuinæ. Hanc conclusionem quoad utranque eius partem docet expressè D. Thomas in 1. distinctione citata ubi supra in corpore artic. & Capreo. in d. 38. ar. 2.

¶ Sexta & vltima conclusio. Simpliciter est concedendum, quod Deus habet potentiam, ut non sciuerit, Antichristum esse futurum. Istam conclusionem colligo ex doctrina D. Thom. locis modo citatis, & illam docet Capreol. ubi supra. Quæ probatur. De hac propositione, Deus sciuit Antichristum fore, idem ferendum est iudicium, atque de ista, Deus scit Antichristum fore, quia, ut diximus, utraque est de præsentia, sed simpliciter concedendum est, Deum habere potentiam, ut non sciat Antichristum fore, ergo similiter habet potentiam, ut non sciuerit. Probatur min. Deus liberè simpliciter scit Antichristum fore, ergo potest simpliciter non scire, etiam quando scit. Probatur consequentia. Nam id, quod liberè fit potest simpliciter non fieri etiam pro illo instanti, in quo fit. Quia in illo instanti fit liberè, ut modo diximus in fundamento. Dixi consultò simpliciter, id est in sensu diuiso. Quia secundum quid, & in sensu composito non habet Deus potentiam, ut non sciat Antichristum fore, id est supposito, quod sit, non potest non scire propter immutabilitatem diuini intellectus.

¶ Pro quo est notandum, quod Deus simpliciter loquendo habet potentiam liberam ad cognoscendum Antichristum fore

fore vel ad non cognoscendum. Et quoniam potentia Dei nunquam deperditur, hinc est, quod etiam postquam sciuit, Antichristum futurum, manet cum eadem potentia, ut non sciat, neque sciuerit futurum Antichristum simpliciter, & in sensu diuiso. Caterum in Deo neque est, neque fuit potentia, ut postquam sciuit futurum Antichristum, in sensu composito non sciat, illud esse futurum; ita quod simul, & coniunctim accipiantur ista duo, Deus sciuit Antichristum futurum, & postquam sciuit, etiam nesciuit. v.g. potentia est in Deo, ut quamlibet istarum contradictoriarum, Petrus currit, Petrus non currit, faciat veram, sed tamen nulla est in Deo potentia, ut vtramque simul faciat veram. Ex hoc sequitur, quod ista propositio, postquam Deus sciuit Antichristum fore, potest non sciuisse, est vera simpliciter, etiam si sit de præterito iuxta sententiam Caietani. Quomodo in rigore facit sensum diuisum, & nihil aliud importat, quam quod in Deo manet illa potentia, quam habet ab æterno, ut possit ab æterno non scire, futurum Antichristum. Caterum hæc propositio, potest Deus non sciuisse futurum Antichristum postquam sciuit, siue sit de præterito siue de præsentia, falsa est in rigore. Quoniam reddit sensum compositum, eo quod illud verbum, potest, fertur simul super vtrumque actum, scilicet scire, & non scire. Verum est tamen, quod consultius erit semper distinguere has propositiones & similes, ita ut si faciant sensum diuisum concedatur vt verè: si vero compositum reddat sensum, tanquam falsæ negentur.

¶ Contra omnia, quæ diximus in his tribus conclusionibus videtur militare doctrina D. Thomæ in hac solutione ad secundum. Dicit enim, hanc propositionem, Deus sciuit Antichristum fore, esse absolute necessariam. Ex quo videtur manifeste colligi, quod illa propositio est de præterito, & quod non est necessaria tantum in sensu composito ratione immutabilitatis diuine tantum. Nam si hoc tantum modo necessaria esset, non diceret D. Thomas, eam esse absolute necessariam, sed potius secundum quid, & ex suppositione, & absolute contingentem.

¶ Ad hoc respondetur, quod D. Tho-

mas, ut constat ex locis supra citatis, & possumus ex. i. d. 3. 8. q. 1. art. 3. ad. 4. non alio modo intelligit illam propositionem esse necessariam, nisi ratione immutabilitatis diuinæ. Etenim in illa solutione ad. 4. consentit magistro sententiarum asserenti, illam propositionem non esse de præterito, sed de præsentia; addit tamen D. Thomas, eam esse necessariam propter immutabilitatem diuini intellectus. Igitur D. Thomas appellat hanc propositionem absolute necessariam, non quia simpliciter, & in sensu diuiso necessaria sit, sed quia est necessaria secundum semetipsam, & non prout subest alteri propositioni. Hæc de isto dubio.

¶ In eadem secunda solutione circa. 2. & 3. dictum D. Thomæ est dubium, vtrum ista consequentia Deus sciuit, Antichristum fore, ergo Antichristus erit, sit bona?

C ¶ Pars negatiua probatur. Antecedens huius consequentiæ est absolute necessarium, consequens autem est absolute contingens, ergo est mala consequentia secundum regulas dialecticorum, qui dicunt quod antecedens est necessarium, & consequens.

¶ Posset responderi huic argumento quod antecedens cum sit propositio de præsentia, ut explicuimus, est simpliciter contingens, & necessarium secundum quid, & id ipsum dicendum est de consequenti.

D ¶ Caterum hæc solutio reprehenditur à D. Tho. contra magistrum sententiarum in. i. d. 3. 8. q. 1. art. 3. ad. 4. Quoniam inquit D. Thomas, licet hæc propositio sit de præsentia, habet tamen in semetipsa quamdam necessitatem propter immutabilitatem diuini intellectus: propositio autem posita in consequenti, scilicet Antichristus erit, nullam habet in semetipsa necessitatem, sed meram contingentiam.

¶ Præterea arguitur contra istam solutionem. Nam in istis consequentijs, Christus dixit Petro, ter me negabis, ergo Petrus ter negaturus erat Christum: Ieremias dixit, Hierosolyma deuastanda esse, ergo Hierosolyma deuastanda erat, manet omnino eadem difficultas. Quoniam antecedens vtriusque consequentiæ est simpliciter necessarium, cum vtrumque sit propositio de præterito, & tamen consequens vtriusque consequentiæ est simpliciter

pliciter contingens.

¶ Neque valet solutio, quæ à quibusdā assignatur, & habet fundamentum in domino Caietano ad finem commentarij huius articuli ad tertiam dubitationem, quod antecedens vtriusque consequentiæ licet verbis sit propositio de præterito, re tamē ipsa est de præsentī. Quoniam cognitio prophetica de futuris contingentibus mēsuratur æternitate participata, & respicit ipsa futura prout sunt præsentia extra suas causas in æternitate. Hæc inquam solutio non valet: tum quia, vt diximus, in vlt. cōclu. 2. dubij huius art. cognitio prophetica licet participet suā certitudinē à cognitione Dei mēsurata æternitate, ipsa tamē non mēsuratur æternitate formaliter loquendo; & ex consequenti non attingit futurū contingens prout est præsens in æternitate: imo, vt bene dicit dñs Caietan. infra. q. 57. forte non est communicabile per diuinam potentiam alicui speciei creatæ, quod repræsentet futurum contingens, prout est præsens actu existens extra suas causas, sed hoc est proprium solius diuinæ essentia: tum etiam quoniam quicquid fuerit de cognitione prophetica siue mēsuretur æternitate siue non, illæ tamen propositiones, Christus dixit Petro, ter me negabis, Ieremias dixit, vastandam esse Hierosolimam, citra dubium sunt de præterito. Quia illæ prænuntiationes prophetice exteriores in tempore præterito factæ sunt, ergo illæ propositiones sunt absolutē necessariae.

¶ Dicit quispiam his argumentis, quod in his omnibus consequentijs antecedens est simpliciter necessarium, cōsequens autem in sensu diuiso, & simpliciter est contingens; est autem necessarium in sensu cōposito, id est, supposita necessitate antecedentis.

¶ Contra hanc solutionem arguitur. Et sit secundum argumentum. Illa propositio, Antichristus erit, etiam in sensu composito est contingens, ergo. Probatur antecedens. Etiam supposita veritate & necessitate illius antecedentis, Deus sciuit Antichristum futurum, Antichristus contingenter nascetur in mundo. Nam aliàs diuina scientia re vera tolleretur contingentia à rebus, ergo.

A ¶ Et confirmatur. Cum quærimus, an diuina scientia imponat rebus necessitatē, & tollat contingentiam ipsarum, non quærimus, an res ipsæ à parte rei consideratæ in suis naturis absque ordine ad diuinā scientiam sint contingentes, sed id quæritur, an posita diuina scientia saluetur contingentia in rebus: & pars affirmatiua huius dubij est vera secundum fidem, ergo stante diuina scientia, & ex consequenti in sensu cōposito contingens est illa propositio, Antichristus erit.

B ¶ Tertiò arguitur. Si illa consequentia esset bona, maximè esset propter rationē D. Thomæ, videlicet, quia consequens debet accipi non absolutē, sed prout subest scientia Dei, sed falsum est, quod cōsequens ita debeat sumi, ergo. Maior patet, quoniam illa est ratio D. Thomæ, qua probat in solutione ad secundum bonitatem huius consequentiæ. Minor probatur dupliciter. Primo, si illa propositio, Antichristus erit, sumeretur quatenus subest scientia Dei, deberet esse propositio de præsentī, & non de futuro, quia Antichristus, vt supra diximus, cognoscitur à Deo, prout est præsens in æternitate, ergo. Secundo probatur. In ista consequentiā, ego scio, lapidem esse materialem, ergo lapis est materialis, consequens non accipitur prout subest scientia mea, & tamen in antecedenti ponitur terminus importans actum scientificum, ergo falsa est illa propositio D. Thomæ, quod quando in antecedenti ponitur terminus importans actum animæ, cōsequens debet accipi prout subest illi actui animæ. Probatur antecedens. Lapis prout subest actui scientifico, non est materialis, sed potius immaterialis, vt dicit D. Thomas in solutione ad secundum, ergo illud cōsequens, lapis est materialis, accipitur secundum modum, quem lapis habet in re, & non prout subest scientia, nam aliàs esset falsum.

E ¶ Quarto arguitur. Nato Antichristo illud consequens, Antichristus erit, falsificabitur, antecedens autem, scilicet Deus sciuit Antichristum futurum, semper erit verum etiam nato Antichristo, ergo illa consequentia non est bona.

¶ Pro resolutione huius dubij notandum est primò, quod de scientia Dei possumus loqui, & in quantum est scientia præcise

cise, & in quantum est causa rerum scitarū. Et quidem in presentia, quauquam aliquid dicemus de scientia Dei, prout est causa, tamen nostra disputatio potissimum agit de illa prout est scientia. Etenim disputatio de causalitate diuinæ scientiæ reservatur ad questionē. 19. In quo loco aliquid meditatiū circa istam difficultatem profereamus.

¶ Secundò est notandum, quòd scientia Dei, prout scientia est, duplici ratione est necessaria. Prima quia est immutabilis, vt diximus supra. Secunda quia est omnino certa, & infalibilis. Prior necessitas est secundum quid, & ex suppositione. Et loquimur non de scientia simplicis intelligentiæ: quia illa simpliciter, & omnibus modis est necessaria in ratione scientiæ, sed loquimur de scientia visionis, & specialiter de scientia futurorum contingentium. Secunda vero necessitas etiam in scientia visionis potest appellari necessitas simpliciter. Quoniam infalibilitas, & certitudo est intrinseca & potissima perfectio scientiæ, vt scientia est. Si autem consideretur scientia Dei in quantum causa, etiam aliquam habet necessitatem, quæ necessitas non consistit in hoc, quòd necessariò producat effectum. Quoniam prima causa libere operatur, & non necessariò. Sed consistit in duobus. Primum in immutabilitate diuini intellectus, & voluntatis, propter quam si semel se determinauit ad operandum, necessariò manet determinata ad operandum. Secundò in efficacia primæ causæ, cui nulla inferior causa potest resistere, neque subtrahere se ab eius determinatione, iuxta illud Pauli ad Roma. 9. Voluntati eius quis resistet? Sed hæc necessitas, vt statim explicabitur, non inducit necessitatem simpliciter in effectu.

¶ His suppositis ad dubium respondetur vnica conclusione. Illa consequentia, de qua controuertitur est bona. Probatur facile. In nullo casu potest esse verum antecedens, in quo consequens non sit verum, vt explicabitur in solutionibus argumentorum, ergo est bona consequentia.

¶ Vnde ad argumenta respondetur.

¶ Ad primum argumentum dico, quòd solutio ibi assignata non apparet sufficiens. Et potissimum impugnatur per replicam

A ibi factam sumpto argumento ex similibus consequentijs. Igitur illud argumentum, debet dissolui præsupposito, quòd antecedens sit absolutè necessarium, vt re vera est, in illis duabus consequentijs similibus. Quocirca recurrendum est ad secundam solutionem ibi assignatam, scilicet quòd consequens in sensu diuiso, & simpliciter est contingens, est autem necessarium in sensu composito.

¶ Pro huius solutionis intelligentia, contra quam militat secundum argumentum notandum est primò, quòd necessitas in sensu composito non est accipienda in illo sensu, in quo procedit argumentum secundum, videlicet, quòd stante scientia Dei de Antichristo futuro, nulla maneat contingentia in causis, quæ producturæ sunt Antichristum, sed sint totaliter determinatæ ab ipsa scientia Dei, vt necessariò producant Antichristum in tempore à Deo disposito. Hic enim sensus est falsissimus, & contra fidem. Nam iuxta illum scientia Dei manifestè tollit contingentiam, & libertatē ab omnibus rebus. Nā quid prodest, quòd mea voluntas absolutè, & secundum naturam suam considerata habeat libertatem ad legendum, vel non legendum cras, si supposita scientia Dei de lectione cras futura non potest non legere, sed est totaliter determinata ad legendū? Quia re vera iuxta istum sensum voluntas nunquā vtitur sua libertate, & ex consequenti nullus effectus est liber.

¶ Ad explicandum ergo, in quo sensu sit accipiendum, quòd illud consequens est necessarium in sensu composito notandum est, quòd sicut scientia Dei, vt diximus, habet necessitatem & in ratione scientiæ præcisè, & etiam in ratione causæ: ita res scita aliquam habet necessitatem, & in ratione obiecti sciti, & in ratione effectus per ordinem ad ipsam scientiam Dei. Et quidem necessitas, quam habet res scita in ratione obiecti sciti nihil est aliud, quàm omnimoda infallibilitas, quam habet prout est obiectum scitum à scientia Dei, quæ infallibilitas nō provenit ex eo, quòd diuina scientia imprimat aliquid in res scita. Nam, vt optime dicit D. Thomas ad tertium. Sicut ex eo, quòd ego cognosco Petrum, nihil reale ponitur in Petro: ita ex eo, quòd Deus cognoscit,

cognoscit, Antichristum futurum, nulla realis dispositio provenit ipsi Antichristo. Igitur illa infallibilitas ex eo provenit, quod divina scientia attingit suum obiectum, quatenus est actu præsens in æternitate existens extra suas causas, verbi gratia quæ admodum ex eo, quod ego video vos actu scribentes, quamvis ex mea visione nulla necessitas proveniat vobis ad scribendum infallibiliter; tamen eo solum, quod mea visio terminatur ad vos prout actu scribitis, infallibile est, imo est etiam necessarium ex suppositione: quoniam res dum actu est, necesse est, quod sit. Ita cum Dei cognitio terminetur ad Antichristum, prout est actu præsens in æternitate, infallibile est, & necessarium ex suppositione, quod antichristus futurus sit pro illo tempore, pro quo iam cognoscitur præsens in æternitate. lege Albertum Pygium lib. 8. de libero arbitrio cap. 1.

¶ Sed est notandum, quod necessarium, & infallibile hoc pacto fecernuntur, quod necessarium per se loquendo non importat respectum ad aliquid extrinsecum, sed potius intrinsecam rei dispositionem: infallibile autem formaliter importat respectum ad potentiam cognoscitivam. Infallibile enim importat, quod non fallatur potentia cognoscitiva circa illud obiectum.

¶ Ex hoc sequitur, quod ista propositio, Antichristus erit, absque aliqua distinctione, aut suppositione appellanda est infallibilis. Quoniam ex formali significatione illius termini (infallibilis) hæc propositio facit sensum compositum, & accipitur, prout subest infallibili Dei cognitioni. Caterum hæc propositio non debet absolute appellari necessaria. Quoniam necessarium non importat sensum compositum, nisi formaliter explicetur, ita ut dicamus illam propositionem esse necessariam in sensu composito.

¶ Hactenus explicuimus necessitatem, quam habet illud consequens, Antichristus erit per ordinem ad divinam scientiam in ratione scientiæ. Deinceps oportet explicemus necessitatem, quam habet in ordine ad eandem scientiam, ut causa est. Et ista necessitas sumitur ex efficacissima primæ

A causa virtute, quæ ita determinat omnes causas secundas ad suos effectus, producentes, quod nulla causa secunda potest exire ab eius determinatione.

¶ Sed est notandum, quod concursus primæ causæ ita est efficax ad determinandum causas secundas, quod simul est suavis conformans se cum naturis secundarum causarum, ita ut cum causâ necessariâ necessitatem efficiat, & cum contingenti contingentiam. Et huius rei est duplex causa. Prima quoniam Deus est autor totius naturæ. Et idcirco potest movere naturam quamlibet iuxta modum eius, ita quod simul salvetur efficacia primæ causæ, & modus operandi proprius causæ secundæ. Secunda causa est, quam D. Thomas assignat infra. q. 19. artic. 8. scilicet efficacia summa primæ causæ, quæ non solum potest producere effectum, quem intendit quantum ad eius substantiam, sed etiam quantum ad omnem modum, quo ipsa vult producere, videlicet, necessario, aut contingenter. Itaque prima causa determinat meam voluntatem ad legendum non utcumque, sed ad libere legendum. Ex hoc sequitur, quod tam necessarium est in sensu composito, quod ego modo libere legam, quam quod absolute legam. Quoniam utrumque cadit sub determinatione efficacissima primæ

D causæ determinantis meam voluntatem, ut velim libere legere. Hæc doctrina colligitur ex articulo. 8. citato ad secundum.

¶ Sed arguit quispiam. Videtur manifeste implicatio, quod ego simul & libere legam, & necessario legam.

¶ Ad hoc respondetur ex D. Thoma in solutione ad tertium huius articuli. & clarius. q. 6. de veritate. artic. 3. ad. 7. & 8. quod vni, & eidem rei potest simul competere uterque iste, modus, scilicet necessitatis, & contingentie. Sed alter nempe modus contingentie convenit ei simpliciter, id est ab intrinseco, & ex propria natura. Alter vero, scilicet modus necessitatis convenit secundum quid, id est per respectum ad extrinsecum. Et quidem nullum est inconueniens, quod aliquis effectus sit contingens simpliciter, & necessarius secundum quid: sicut homo potest esse simul niger simpliciter, & albus secundum quid. Ita in presenti dico, quod hæc propositio, Antich. erit, simpliciter loquendo

contingens est, quoniam iste effectus ex naturalia, & ex proximis suis causis habet intrinsecam contingentiam. Est autē necessaria illa propositio secundum quid id est per respectum ad dispositionem diuinę sciētię, & determinationem diuinę voluntatis, quę efficaciter, licet suauiter vt explicui, determinat omnes causas secundas ad suos effectus. Itaq; ille modus necessitatis qui conuenit effectui per ordinem ad primam causam compatitur secum modum contingentię, qui conuenit effectui ab intrinseco, & ex proximis suis causis. Et quamuis non plene possimus à priori explicare quo pacto concursus primę causę efficax sit, & necessarius, & simul conformetur cum natura causę contingentis, & libere, id tamen à posteriori conitat nobis esse certissimum. Quoniam si concursus primę causę non esset efficax ad determinandum oēs causas secundas, nulla secūda causa operaretur suū effectum. Quia nulla secūda causa pōt operari, nisi sit efficaciter à prima determinata. Si verò concursus primę causę taliter esset efficax, q; non accōmodaretur naturis causarum inferiorum, concursus primę causę omnem libertatē & contingentiam auferret à causis secundis. Quo circa dicamus illud Sapie. 8. Deus attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter.

¶ Ad arg. ergo secundum respondetur quod stante præscientia de Antichristo futuro, hæc propositio, Antichristus erit, simpliciter manet contingens. Quoniam diuina scientia non tollit contingentiam causarum, per quas Antichristus producendus est in mundo. Sed nihilominus illa propositio est necessaria secūdu quid. i. in sensu composito, prout subest diuinę sciētię. Volo dicere, quod hæc propositio, Antichristus erit solitariē sumpta, siue stet diuina scientia de Antichristo, siue nō stet, est contingens, neque aliqua reperitur necessitas in illa. Ceterum si hæc propositio inferatur ex illa, Deus sciuit Antichristum futurum, induit quendam modum necessitatis, prout subest sciētię Dei, & prout infertur ex illo antecedenti. Et quoniam hæc secunda consideratio istius propositionis est secundum quid, idcirco hæc propositio est simpliciter contingēs,

A & secundum quid necessaria. Alijs verbis solent ista explicari, scilicet quod hæc propositio, Antichristus erit, est necessaria necessitate consequentię, non autem necessitate consequentis. Sed hic modus dicendi coincidit cum priori de sensu diuiso, & composito. Ex his patet solutio ad argumentum. Negatur enim antecedens. Et quidem ad bonitatem consequentię non requiritur, quod consequens absolute loquendo sit tam necessarium, sicut antecedens. Sed satis est, quod in nullo casu, in quo antecedens est verum, possit reddi falsum. Et ita contingit in nostra consequentia propter necessitatem, quam habet consequens in sensu composito. Ad confirmationem patet ex dictis.

¶ Sed insurgunt vulgares homines in hac parte hoc argumento. Quicquid sit de necessitate, & contingentia in sensu composito aut diuiso, hoc tamen est verum, quod quicquid à Deo fuerit præscitum, aut dispositum infallibiliter veniet, & necessario, necessitate consequentię vt dictum est, ergo supposito, quod Deus sciat, me peccaturum cras, quicquid ego fecerim, tandem infallibiliter peccabo. Rursus, ergo scientia Dei tollit necessitatem præceptorum, & consiliorum Dei, quę nos auocent à peccatis, & inducant ad bene operandum, & similiter tollit omnem sollicitudinem, & industriam humanam circa futura contingentia. Hęc argumentatio vulgaris efficacius cōfutabitur quæst. 19. ar. 8. sed breuiter ostēditur modo, quā sit nullius momēti. Nam si per impossibile Deus nullam haberet scientiā de futuris contingentibus, hæc argumentatio easdē haberet vires. Quia datis his duabus cōtradictorijs, Petrus cras peccabit, Petrus cras non peccabit, altera earū de facto erit vera, ergo ab æterno fuit vera. Quia propositio de futuro, quę semel est vera, semper fuit vera, ergo quicquid Petrus faciat de facto peccabit cras, dato quod illa debet esse vera, ergo scientia Dei nullam maiorem difficultatem ponit in illa argumentatione, quam si nulla esset scientia de futuris contingentibus; Sed sublata Dei scientia nullus diceret, non esse

esse adhibendam curam, & diligentiam circa futura contingentia, neque esse apponenda præcepta, aut consilia circa opera virtutis agenda, ergo neque stante Dei scientia id debet dici.

¶ Ad argumentum ergo dicitur, quod scientia Dei nullam inducit necessitatem causis secundis, sed ita manent liberae, aut contingentes circa suos effectus producendos, atque si nulla esset Dei scientia. Quo circa scientia Dei non tollit præcepta, leges, aut consilia, neque sollicitudinem, & industriam humanam.

¶ Ad tertium argumentum negatur minor. Ad primam probationem respondetur, quod Antichristus prout subest scientiæ Dei, & est præsens ipsi Deo, & est nobis futurus. Unde illud consequens, Antichristus erit, reddit istum sensum, Antichristus prout est obiectum diuinæ scientiæ erit nobis futurus. In hoc autem, quod est obiectum diuinæ scientiæ clauditur intrinsecè, quod sit præsens ipsi Deo.

¶ Ad secundam probationem respondetur D. Thomam non docere in præsentia, quod in consequenti non importetur modus, qui competit rei cognitæ à parte rei, sed id tantum dicit, quod consequens debet accipi secundum modum, qui competit rei cognitæ, prout subest cognitioni, id est quod accipiat prout est obiectum terminans cognitionem.

¶ Sed est aduertendum, quod in obiecto terminante cognitionem duo reperiuntur. Alterum est modus, qui competit ipsi obiectio ab extrinseco, scilicet ab ipsa cognitione, qui modus nihil reale ponit in obiecto. Verbi gratia si ego scio, hominem esse animal, in obiecto scito confurgit modus immaterialitatis, & quod ipsum obiectum sit scibile formaliter: hæc autem immaterialitas, & scibilitas nihil reale ponit in homine: sicut in pariete viso, quod sit visus, non est aliquid reale. Alterum quod in obiecto reperitur, est ratio, per quam obiectum terminat cognitionem. Ista duo quamvis aliquando videtur opposita, tamè re vera non repugnant inter se, sed conveniunt eidem obiecto formaliter sumpto, ut obiectum est. v.g. in illa consequentia argumenti ego scio, lapidē

A esse materiale, ergo lapis est materialis, lapidi prout est obiectum meæ scientiæ convenit modus immaterialitatis, & scibilitatis, qui nihil reale ponit in lapide, sed convenit ei ab extrinseco, prout subest scientiæ meæ. Reperitur etiam in lapide, prout est obiectum huius cognitionis, materialitas, quæ est ratio, per quam terminat istam cognitionem. Et non repugnant lapidi materialitas, & immaterialitas, sed potius illic conveniunt simul, prout est obiectum huius cognitionis. Et ratio est. Quia materialitas convenit lapidi tanquam aliquid ei intrinsecum; immaterialitas vero nihil intrinsecum reale ponit in lapide, sed aliquid rationis.

¶ Ex hoc sequitur, quod illud consequens, lapis est materialis, sumitur ibi formaliter, prout est obiectum meæ scientiæ. Et facit hunc sensum, lapis prout est scibilis, & immaterialis per ordinem ad scientiam, est materialis à parte rei. Qui sensus est verissimus.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod illud consequens, Antichristus erit, non debet accipi absolute pro quocunque tempore futuro, sed restrictè pro illo tempore, pro quo Deus sciuit Antichristum esse futurum. Secundò respondetur quod potest accipi illud verbum (erit) quasi confusè in æternitate Dei. In quo sensu semper est vera ista propositio, Antichristus erit.

¶ Circa solutionem ad 3. notandum est quod illa sententia D. Tho. scilicet scientiæ Dei nullam realem dispositionem causare in re scita, potest dupliciter intelligi. Primo de scientia Dei, prout est scientia præcisè, seu alijs verbis prout est scientia speculatiua. Secundò intelligi potest de scientia Dei, prout est causa rerum, seu alijs verbis prout est practica. Si in primo sensu intelligatur, nullā habet difficultatem. Res enim est certissima, quod scientia siue nra, siue Dei, prout est speculatiua, nullā reale dispositio nō causat in re scita. Si verò intelligatur in 2. sensu, habet difficultatē illa sententia D. Thom. Quoniam scientia Dei, prout est causa rerum, realiter immutat res ipsas, & causat realem dispositionem in illis. Et præterea scientia Dei practica realiter determinat causas futurorum contingentium in ordine ad ipsos effectus contingentes, & imprimat realem concursum in illis, ergo.

¶ Ad hoc respondetur, quod quantum attinet ad solutionem argumenti, quod hic dissolvitur à D. Tho. scientia Dei etiā prout practica est, non censetur causare aliquam realem dispositionem in re scita. Quia D. Thom. non loquitur de quacunque reali dispositione, sed de illa duntaxat, quæ tollit contingentiam, aut libertatem convenientem rei scitæ, secundum suā naturam consideratæ. Et quidem concursus primæ causæ, vt supra diximus, licet determinet realiter causas contingentes, & libera efficaci determinatione, determinat tamen suauiter, & proportionabiliter ad naturas ipsarum causarum, ita vt causa secunda tam contingens maneat, & libera stante illa determinatione primæ causæ, atque si non esset talis determinatio, & hoc est satis ad soluendum argumentum, quod hic intendebat soluere D. Tho. Hæc de isto articulo.

ARTICVLVS XIII.

¶ Vtrum Deus cognoscat enūciabilia?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Deus scit quicquid est in potentia sua vel creaturæ.

ARTICVLVS XV.

¶ Vtrum scientia Dei sit variabilis?

Conclusio est negatiua. Et vt constat ex testimonio allato in argumento sed contra, & ex ijs, quæ superius dicta sunt in q. 9. est certa secundum fidem.

In hoc articulo est dubium de eius conclusionem. Probatur falsa.

¶ Primum ex solutione ad tertium huius articuli, in qua dicitur, quod Deus non scit modo aliquam enunciationem, quam antea sciuit. v. g. non scit modo Deus hanc enunciationem, Adam est, quam tamen sciuit, quando Adam erat in mundo, ergo scientia Dei variabilis est. Et confirmatur. Quia sicut scit modo Deus aliquod enunciable, quod antea nō erat, ita scit aliquod

enunciatum, quod antea nesciebat, ergo scientia Dei omni ex parte variabilis est. Probatur antecedens. Sicut hoc enunciable, Petrus scribit, modo est falsum, & antea erat verum: ita res ipsa à parte rei antea erat, & modo non est, ergo antea sciebat à Deo, & modo non scitur, sicuti ipsum enunciable.

B ¶ Arguitur secundò. Stante scientia Dei de Antichristo futuro, Antichristus cōtingenter erit simpliciter loquendo, ergo potest poni in esse, q̄ Antichristus non sit in tempore futuro. Quia possibili posito in esse nullum sequitur inconueniens. Rursus, posito in esse, q̄ Antichristus non sit in tēpore futuro, scientia, quā Deus habet de Antichristo futuro, variatur, ergo simpliciter est variabilis scientia Dei.

C ¶ Arguitur tertio. Quod scientia Dei sit variabilis, ita vt possit Deus non scire modo, quod antea sciebat, nullam realem imperfectionem ponit in scientia Dei, igitur nihil inconuenit, quod sit variabilis. Probatur antecedens. Ex eo solum, quod scientia Dei mutatur quantum ad respectū rationis, quem dicit ad creaturas, variabitur simpliciter loquendo: sed mutatio diuinæ scientiæ, quæ fiat præcise, secundum respectum rationis nullam realem imperfectionem, aut mutationem infert in ipsa scientia, quia est mutatio tantū secundū respectū rationis, ergo. Prob. min. Scientia Dei præsertim scientia visionis tantum extenditur ad creaturas per respectū rationis ad illas, ergo non mutabitur simpliciter, si amittat istum respectum rationis.

E ¶ Dicit quispiam, quod si scientia visionis mutatur quantum ad respectum rationis ad creaturas, sequeretur realis mutatio in diuina voluntate, qua voluit ab eterno producere creaturas in tempore. Nam scientia visionis nostro modo intelligendi pendet ex determinatione diuinæ voluntatis circa res producendas in tempore.

¶ Contra hanc solutionem arguitur. Nam idem argumentum fit de voluntate, quod fecimus de scientia visionis. Quoniam diuina voluntas ex eo, quod extenditur ad creaturas volens illas in tempore producere, nullam aliam realem perfectionem habet, quam haberet si no-

si noluisse illas producere, sed habet tantum respectu rationis ad ipsas, ergo diuina voluntas ex eo solum, quod amitteret respectu rationis ad creaturas, posset mutari de volente in non volentem eas producere.

¶ Pro solutione notandum est, quod mutatio includit duo extrema, itaque res, quæ mutatur, de vno extremo transit ad aliud. Ex quo sequitur, quod ut scientia Dei esset mutabilis, necessarium erat, quod posset Deus nescire id, quod prius scierat, aut è conuerso, & non satis est, quod simpliciter loquendo, & in sensu diuiso possit Deus aliquid scire scientia visionis quod scit. Quoniam diuina scientia eo quod est actus purissimus non potest transire ab vno extremo in aliud, idcirco simpliciter est immutabilis, & inuariabilis.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum argumentum, & eius confirmationem responderetur cum domino Caietano in hoc articulo, quod D. Thom. in eo dumtaxat assignat discrimen inter enuntiabilia, & res enuntiatas, & ob id concedit, posse Deum modo scire aliquid enuntiabile, quod antea nesciebat, quod omnino negat de enuntiato, quoniam vnum, atque idem enuntiabile potest signari, quod prius erat falsum, & modo est verum. Et ita modo est scibile, & antea non erat scibile. Caterum vna, atque eadem res enuntiata non potest designari existens in rerum natura, quæ sit modo scibilis, & antea non esset. Verbi gratia, ista propositio, Antichristus est, modo est falsa, & eademmet perseverans nato Antichristo erit vera, & ex consequenti eademmet perseverans modo non est scibilis, & nato Antichristo erit scibilis. Caterum Antichristus modo non est scibilis, quia non est in rerum natura; postea vero erit scibilis, quando existet in mundo. Quocirca sicut mutabitur de non scibili in scibile, ita mutabitur de non existente in existens. Hoc ergo solum discrimen intendit D. Thomas assignare in solutione ad tertium.

¶ Caterum est aduertendum, quod siue sermo fiat de enunciabilibus, siue de

A rebus enunciatis, nulla ratione est concedendum, quod Deus modo aliquid sciat, quod antea nesciuerit, vel è conuerso in mensura suæ æternitatis. Quoniam in æternitate omnia scit Deus secundum omnem modum, quo scibilia sunt, & id quod non est scibile, ab æterno scit Deus quod non est scibile. Verbi gratia, ab æterno scit Deus hanc propositionem, Antichristus est, pro isto tempore præfenti esse falsam, & quod erit vera in tempore futuro nato Antichristo. Sed sententia D. Thomæ asserentis, Deum scire modo aliquid enunciabile, quod antea nesciebat, explicanda est per ordinem ad mensuram nostri temporis. Itaque illa propositio non est scibilis pro hoc tempore, est tamen scibilis pro tempore futuro.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod Antichristus in sensu composito, ut diximus in articulo. 13. necessario erit. Et quidem licet possibili posito in esse, si solitariè sumatur, nullum sequatur inconueniens, tamen ut componitur cum alio, magnum potest sequi inconueniens, si ponatur in esse. Verbi gratia, quod hæc propositio, Petrus scribit, seorsum sumpta, ponatur in esse, nullum sequitur inconueniens; magnum tamen inconueniens erit, si supponamus eius contradictoriam, Petrus non scribit, veram esse. Ita in præsentia, quod hæc propositio, Antichristus non erit, seorsum sumpta ponatur in esse, nullum est inconueniens. Caterum componendo illam cum præscientia Dei de futuro Antichristo, magnum esset inconueniens si poneretur in esse. Est enim impossibilis in sensu composito.

E ¶ Ad tertium argumentum, Ferrara 1. contra gentes cap. 82. loquens de volitione diuina creaturarum dicit, quod simuletur hæc volitio quantum ad respectum rationis, ex necessitate etiam variabitur quantum ad entitatem sui realem. Et ratio eius in substantia hæc est. Quoniam respectus rationis, qui cōcomitantur operationes purè immanentes diuini intellectus, aut voluntatis non possunt cessare, nisi mutetur proximū eorū fundamentū, quod est entitas realis operationis immanentis. Quod di-

ctum est de volitione creaturarum potest A etiam dici de scientia visionis.

¶ Sed contra hanc solutionem arguitur. Entitas realis volitionis creaturarum in Deo non est alia ab entitate volitionis, qua Deus vult suam bonitatem, & essentiam, sed hæc entitas non potest esse proximū fundamētum respectus rationis ad creaturas, ergo respectus rationis ad creaturas non fundatur in entitate reali volitionis creaturarum, & ex consequenti ad mutationem respectus rationis non necessario præsupponitur mutatio realis entitatis. Probatum minor. Relatio siue realis, siue rationis necessario consequitur suum proximū fundamētum, sed respectus rationis ad creaturas non consequitur necessario entitatē realem diuinæ volitionis, nam aliàs Deus necessario amaret creaturas in tempore producēdas, ergo.

¶ Prætermissa ergo solutione Ferrariensis dico, quod quemadmodum respectus ideales, ut docet Caietanus quæstione sequenti art. 2. in fine, non consequuntur operationem diuini intellectus, sed quodammodo fiunt per cōparationē, qua diuinus intellectus comparat diuinam essentiam ad ipsas creaturas: ita eiusmodi respectus ad creaturas propriè nō cōsequuntur operationes intellectus, & voluntatis, sed quodammodo fiunt ab ipsis operationibus, quatenus extenduntur ad creaturas. Itaque propriè non fundatur in entitate reali ipsarum operationum.

¶ Hoc, ergo, supposito quod amplius explicari debet. q. 19. ar. 2. ad. 3. argu. Respo. quod mutatio cognitionis, & volitionis creaturarum formaliter quidem tantū cōsistit in mutatione respectus rationis ad creaturas. Sed nihilominus hæc mutatio omnino repugnat diuinæ scientiæ, & diuinæ voluntati. Quoniam necessario præsupponit vel mutationē diuinæ substantiæ, vel (quod euidentius est) mutationem iudicii diuini practici. v.g. si modo Deus vellet non producere Antichristum, quē tamen ab æterno voluit producere, hæc mutatio diuinæ voluntatis inde procederet, quod Deus modo iudicat esse bonum, & conueniens, quod Antichristus non sit: quod tamen iudicium Deus non habebat ab æterno, sed potius oppositum, atque Deus ab æterno

non esset perfectè sapiens. Lege omnino D. Thom. infra quæst. 19. articulo. 8. in corpore. Et circa totum istum articulum 15. vide ipsum D. Thomam quæstione secunda de veritate art. 13.

ARTICVLVS XVI.

¶ Vtrum Deus habeat de rebus scientiam speculatiuam?

Prima conclusio. *Scientia Dei respectu diuinæ essentiae est speculatiua.*

¶ Secunda conclusio. *Respectu creaturarum est speculatiua, & practica. Hæ conclusiones patent ex discursu articuli.*

CNota primum cum Caietano in hoc articulo, quod multa docet D. Thomas in hoc art. de scientia speculatiua, & practica, quæ magis sunt intelligenda ex parte scientis, quàm ex parte scientiæ. Quocirca ex doctrina huius articuli non potest exactè colligi essentialis differētia, qua distinguuntur practica, & speculatiua scientia. De qua re vide, quæ dici solent in. 4. quæstione prohemiali logicæ.

¶ Secundo est notandū, D. Th. non docere in conclu. quod scientia Dei ex primario obiecto sui, quod est diuina essentia, nō hēt, quod sit practica, imo oppositum docet in solutione ad argumētū, sed cōtra. Sensus, ergo est, quod si diuina essentia consideretur sibi se absque ordine ad creaturas est obiectū tantū scientiæ speculatiuæ, & hoc docet in prima conclu. Si verò consideretur per respectum ad creaturas, quatenus est exemplar, & causa effectiua, & finalis ipsarum, habet quod sit obiectū nō solum scientiæ speculatiuæ, sed etiam practicæ, quatenus est prima regula operandi ipsas creaturas. Vide circa istum articulum, quæ dicta sunt super quæstione prima articulo. 4. Nam eodem modo procedēdū de est scientia

Dei quantum ad speculatiuum & practicum, quo ibi dictū est de Theologia, quæ est participatio diuinæ scientiæ.

(?)

Quæstio

QVÆSTIO XV.

De Ideis.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum sint Ideæ?



Conclusio . Necessum est ponere Ideas in mente diuina. Ratio est. Quia Deus est agens per intellectum .



E materia huius quæstionis disputant Scholastici i. sentent. dist. 36.

¶ In hoc articulo tria sunt à nobis exponenda . Primum est, quid sit idea, & simul explicabitur quid nominis, & quid rei. Secundum, An in Deo ponendæ sint ideæ, & quanta cum certitudine. Tertium, An ideæ sint idem cum diuina essentia.

¶ Circa primum nota ex D. Thom. hic ex August. lib. 83. quæstionum. quæst. 46. quod ideæ nomen est Græcum, & idē pollet, quod forma & species, appellatur autē quam sæpius à latinis ratio, quæ appellatio, auctore Augustino, vbi supra, non est secundum proprietatem interpretationis illius vocis idea. Est tamen secundum proprietatem rei, eo quod idea est forma ad solum intellectum pertinens.

¶ Ludouicus Viues exponens Augustinum lib. 7. de ciuitate, capit. 28. asserit ideam dici ab spectando : nam qui aliquid est acturus ideam inspicit ad quam suam actionem aptet. Quæ sanè interpretatio verissima est, conuincens ideam propriè à nobis appellari rationem etiam circa vocis interpretationem, quia est ratio inspectandi. Sed quocumque nomine idea appelletur à nobis, ita diffinitur definitione quid rei. scilicet idea est forma obiecta intellectui intra ipsum existens ad quam artifex aspiciens operatur.

¶ Sed priusquam definitionem istam per singulares particulas explicemus, duo sunt à nobis exponenda. Alterum est quis

A nam fuerit idearum inuentor, siue assertor. Alterum est in quo sensu veteres philosophi Platonici vsurpauerint hanc vocē ideam.

¶ De primo Eusebius lib. 11. de præparatione euangelica, cap. 1. dicit Socratē fuisse primum qui de ideis disputauit. Cæterum Arist. lib. 1. Metaphys. tex. 5. docet apertè Platonem fuisse primum idearum inuentorem, Socratem autem nihil de naturali materia disputasse, sed totum se ad moralem disputationem conuertisse. Hanc sententiam Arist. quæ videtur contraria Eusebio secuti sunt communiter grauissimī auctores, Cicer. lib. 1. de quæstio. Tusculana. dicit mentem diuinam posse à nobis propriam speciem appellari, quam alij philosophi appellarunt ideam, & hanc appellationem à Platone fuisse inuentam. Seneca epistola 66. Iustinus martyr in admonitorio aduersus gentes, dicit Platonem fuisse idearum inuentorem occasione sumpta ex illo Exod. 26. vide vt facias omnia secundum exemplar, quod tibi ostensum est in monte. D. Augustinus loco citato dicit,

C quod si loquamur de ideis attendentes ad rem ipsam, non fuit Plato primus auctor idearum, non enim credibile est ideas latuisse illos sapientes qui antecesserunt Platonem. Si autem sit quæstio de hac voce idea, primus auctor fuit Plato: ita cōset Augustinus. Ego in hac parte ita censerem, quod primus qui de ideis disputauit fuit Socrates Platonis magister cui fuit persuasa opinio Heracliti, & Cratyliafferentiam res omnes naturales positas esse in continuo fluxu, ita quod de illis non aliter scientia esse poterat, nisi cōfugeremus ad ideas quæ sunt formæ separatae, & stabiles rerū naturalium: sed tamen quia non placuit Socrati ideas huiusmodi statuere, animum se parauit à scientijs naturalibus, quod Arist. insinuat loco citato. At Plato eius discipulus, cui non displicuit opinio Cratylī, & Eraclyti, vt statueret scientiam naturalem ad ideas confugit, de quibus vt ipse docet in Crat. haberetur scientia naturalis.

¶ Quocirca primus idearum assertor fuit Plato, quauis non primus disputator.

¶ Circa secundum Arist. vbi supra & 7. Metaph. tex. 28. & alias non semel docet

Platonem finxisse separatas quasdam formas incorruptibiles & immortales rerum corruptibilium, quæ in singularibus participantur per modum cuiusdam impressionis. Multi ex Peripateticis sequuntur Aristoteli in hac intelligentia. Cæterum aliis auctoribus grauisimis placuit eximere Platonem ab isto errore, & dicunt eius mentem fuisse omnium rerum creatarum præexistere in diuino intellectu intelligibiles formas quas ipse ideas appellauit: ita docet Cicero, Seneca, Augustinus locis citatis. Præterea, ipse Augustinus lib. 12. de ciuitate. c. 26. quibus auctoribus nos consentimus libentissimè, quamuis crediderim aliquot Platonicos cõfinxisse illas ideas, quas Aristoteli imposuit Platoni, à qua sententia vix possum excipere Phylonem Iudæum, lib. quod deterius potiori infidetur. Vide Soto. q. 1. vniuersaliū, & Sonz. 7. Metaph. q. 25. vbi explicat rationes quibus Aristoteli confutat opinionem Platonis in primo sensu acceptam. Illa ergo idearum acceptio penitus est remouenda à nostra disputatione. Reuertamur ergo ad definitionem idearum, in qua ponitur forma vice generis, reliqua vero habent rationem differentiarum. Dicitur obiecta intellectui ad excludendum habitus & actus intellectus, qui nullo modo habent rationem obiecti, at idea est exemplar, quod intellectus contempletur, vt docet Seneca vbi supra, atque adeo est obiectum intellectus. Eadem ratione species intelligibilis excluditur à ratione idearum, quoniam species est quidam principium intellectionis & non obiectum.

¶ Sed obijciunt nobis quidam putantes species appellari ideas, quod D. Thom. hic docet ideam esse principium cognoscendi, ergo iuxta eius mentem species habet rationem idearum. Respondetur cum Caietano hic D. Thom. asserere ideam esse principium intellectionis, sed non effectuum, cuiusmodi est species impressa, sed formale cuiusmodi est verbum. Respondetur secundò, quod species quamuis non sit principium effectuum ex propria ratione: tamen adhuc non est idea, quia est forma veluti in semine, & implicite repræsentat obiectum. At verò ad rationem idearum requiritur, quod sit forma, quæ explicitè repræsentet obiectum.

¶ Ex hoc sequitur primò, quod ars residens in mète artificis non est idea, quia non habet rationem obiecti, sed principij effectiui duntaxat.

¶ Sequitur secundò, quod ex omnibus quæ in intellectu reperiuntur, solum verbum, quod est expressa rei similitudo potest cum proprietate appellari idea. Probat. Nam solum verbum inter omnia, quæ intra intellectum reperiuntur, habet rationem obiecti intellectus.

¶ Dicitur præterea in definitione, quod existit intra intellectum, ad excludendum externum exemplar, ad quod artifex respicit in sua operatione: idea verò non est exemplar qualecunque, sed formale & intrinsecum in intellectu.

¶ Alia particula est, ad quam artifex aspiciens operatur, & ponitur hæc particula ad excludendas formas rerum naturalium. Etenim licet agens naturale producat effectum simile suæ formæ naturali, sicut ignis producit ignem, attamen ipsa forma naturalis non habet rationem idearum, eo quod agens naturale non operatur respiciendo ad illam.

¶ Ex hoc sequitur primò, quod in nullo agente naturali, quod operatur ex inclinatione naturæ, reperitur idea.

¶ Secundò sequitur, quod effectus pure naturales non habent ideam suam in causa proxima, sed duntaxat in causa prima, propter quod solet dici, quod opus naturæ est opus intelligentiæ, quoniam effectus naturales imitantur ideas, quas prima causa, quæ est intelligens, in eorum productione contempletur.

¶ Sequitur tertio, quod effectus pure casuales, prout casuales sunt, nullam habent ideam: quoniam eiusmodi effectus fortuito contingunt, & non procedunt ex contemplatione peculiari alicuius exemplaris, vel idearum. Quod dixi de fortuitis effectibus, id ipsum censendum est de quocunque effectui proueniente ex imperfectione naturæ particularis, quoniam eiusmodi effectus potius deficiunt ab idea, quam illam imitentur. Hactenus de primo puncto.

¶ In secundo puncto, quaeritur vtrum idearum sint ponendæ in Deo, & quanta sit huius rei certitudo?

¶ Ad hoc respondetur vnica conclusione. Si fiat sermo de ideis quantum ad rem signi-

significatam, certum est & secundum fidem & secundum naturalem rationem, ponendas esse ideas in mente diuina: si verò fiat sermo de voce, idest an debeant appellari ideas, non est tam certum ponendas esse ideas in Deo. Prima pars conclusionis, quod attinet ad fidei certitudinem, probatur primò ex D. Augusti. lib. 83. quæstionum, quæst. 46. vbi dicit non esse negandum aliquo modo, quòd in Deo sint formæ & rationes omnium rerum producibilium: at idea si ad rem significatam attendamus, non est aliud quam forma & ratio rei producendæ. Præterea D. Thom. q. 3. de veritate, ar. 1. in primo argumento sed. cōtra, refert Augustinum ita dicentem. Infidelis est qui negat ideas esse in mente diuina. Insuper omnes sancti præsertim Augustinus interpretantes illud Ioan. 1. Omnia per ipsum facta sunt, & quod factum est, in ipso vita erat, docent hoc loco significari rationes omnium rerum præexistere in diuina mente, & Augustinus versans hunc locum, inquit, quod sicut in mente artificis est forma, & ratio rei artificiatae producendæ, ita res omnes à Deo producibiles habent suas rationes & formas in intellectu Dei supremi artificis. Denique probatur ex illo ad Heb. 11. fide credimus aptata esse secula verbo Dei, vt ex inuisibilibus visibilia fierent, idest, vt ex inuisibilibus rationibus in diuina mente inuisibiliter præexistentibus hæc visibilia ad extra fierent, & hæc interpretatio est communiter recepta à sanctis patribus.

¶ Præterea probatur hoc esse certum secundum euidentem rationem, & simul secundum fidem. Deus secundum fidem, & secundum rationem euidentem producit omnem creaturam per voluntatem & intellectum ad modum cuiusdam supremi artificis, at omnis qui operatur aliquid per intellectum ad modum artificis necessum est habeat ideam rei faciendæ ad quam respiciens operetur, & huius oppositum non est intelligibile, nam qui operatur per intellectum, operatur per formam apprehensam, & effectus productus imitatur ipsam apprehensam formam. Alias rationes vide de veritate. quæst. 3. ar. 1. apud D. Thom. Vltimò confirmatur ex eo quòd Phylon Iudæus, referente Eusebio, lib. 11. de præ-

paratione euangelica. cap. 12. dicit, manifeste colligi ideas esse ponendas in diuina mente ex eo, quòd Gene. 2. dicitur, faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram.

¶ Sed interrogat quispiam. An si esset vera illa philosophorum sententia, quæ assererat Deum esse causam naturalem omnium rerum, idest operantem ex necessitate naturæ, ponendæ essent ideas in diuino intellectu?

¶ Ad hoc respondetur, quòd in duplici sensu intelligi poterat Deum produxisse mundum ex necessitate naturæ. Primò, quòd creaturæ emanarent à Deo & ab eius essentia veluti per quandam simplicem resultantiam, sicut radius Solis emanat ab essentia & claritate Solis. Secundò, quòd procederent à Deo per intellectum & voluntatem, & per propriam operationem intellectus & voluntatis diuinæ: ita tñ quòd diuina voluntas naturaliter esset determinata ad huiusmodi productionem creaturarum, sicut est determinata ad amorem ipsius Dei. Tunc dico, quod si sententia illa procederet primo modo, non essent necessariò ponendæ ideas in diuino intellectu: quia tunc Deus non operaretur ad modum artificis per intellectum. Si verò procederet secundo modo, necessariò essent ideas in diuina mente, quoniam licet Deus necessariò operaretur: operaretur tamen sicut artifex per intellectum & voluntatem. Secunda pars conclusionis probatur, quoniam nec certum est secundum fidem, neque potest constare naturali ratione, quod rationes & formæ rerum producibilium existentes in diuina mente debeant appellari hac voce, ideas. Verum est tamé, quòd qui negaret hanc vocem propriè conuenire rationibus illis æternis non absque temeritate aliqua loqueretur, eo quòd vox ista non solù à grauissimis philosophis, sed & à sanctis patribus, & ferè ab omnibus catholicis auctoribus iam olim vsurpata est. Hæc de secundo puncto.

¶ Iam verò circa tertium punctum dubitatur. An ideas quas esse diffiniuimus in diuina mente, sint idem realiter, quod diuina essentia? Et hoc dubium mouetur circa solutionem ad tertium huius art. in qua doctor sanctus partem affirmatiuam definit.

¶ Scoti sententia est in 1. dist. 35. quæst. 1. docet ideas non esse idem realiter, quod diuina essentia, sed esse ipsammet creaturas, secundum quoddam esse intelligibile ab æternis productum à Deo, quod est medium inter esse reale & esse rationis. Hęc sententia Scoti est merum figmentum parum consentaneum fidei catholicæ, vt patuit supra quæst. 14. ar. 6. Hęc sententia Scoti videtur esse eadem cum illa quam refert Vualden sis libro de antiquitate fidei, ca. 8. ex VViclef, libro de ideis, vbi asserbat ideas nihil esse aliud quam creaturas secundum esse reale, quod habent ab æterno, esse inquam non simpliciter, sed secundum quid, quam sententiam confutat Vualden sis ibidem.

¶ Altera sententia est Dur. in 1. sen. d. 36. q. 3. ar. 3. qui p. solu. huius dubij supponit duo. Primum est, omnes rerum perfectiones esse positas in triplici differentia, quædam sunt communes Deo, & creaturis, quæ tamen in Deo, quam in creaturis formaliter reperiuntur. Eiusmodi sunt, viuere, esse, intelligere. Quædam verò sunt soli Deo propriæ, quæ creaturis repugnant, & oppositæ eorum intrinsecè conueniunt ipsis creaturis. v. g. esse increatum, esse infinitum, omnipotentem &c. Aliæ denique sunt, quæ propriè conueniunt creaturis, in Deo autem non reperiuntur formaliter, sed metaphorice: imo, vt inquit Durandus, non est aliquid formaliter in Deo, quod illis respondet secundum similitudinem, eiusmodi sunt quidditates creaturarum, vt animal rationale, & omnes illæ perfectiones, quæ supra q. 3. appellatæ sunt perfectiones secundum quid.

¶ Supponit secundò. Vt aliqua duo se habeant, sicut idea & ideatum, necessum est, quod in vtroque reperiatur aliquid formaliter, secundum quod in vtroque attenditur aliqua similitudo, & imitatio vnius ad alterum. Et ratio huius est, quia ideatum imitatur ideam, illiq; assimilatur: sed videtur impossibile, quod imitetur illam eique assimiletur, nisi in illa ratione, quæ formaliter vtrique competit, ergo.

¶ His suppositis dicit primo Durand. Secundum illas perfectiones, quæ soli Deo sunt propriæ, & creaturis repugnant, diuina essentia non potest habere rationē ideæ

A creaturarum. Probatur, quoniam in eiusmodi perfectionibus creaturæ non imitantur diuinam essentiam, quin potius totaliter dissimulantur illi.

¶ Dicit secundò. Secundum perfectiones illas, quæ in solis creaturis formaliter reperiuntur, cuiusmodi sunt quidditates creaturarum, diuina essentia non est idea ipsarum creaturarum. Probat ex fundamento secundo.

B ¶ Dicit tertio. Secundum illas perfectiones quæ sunt cōmunes Deo, & creaturis, vt viuere, esse &c. diuina essentia habet quidem rationem ideæ creaturarum: sed non perfectè, neque admodum propriè. Probatur prima pars, quia in eiusmodi perfectionibus creatura imitatur diuinam essentiam eique assimilatur, eo quod perfectiones istæ formaliter competunt, & Deo & creaturæ. Secunda pars probatur, quoniam istę perfectiones imperfectè reperiuntur in creaturis: imo neque sunt eiusdē rationis in Deo & creaturis: nam esse & viuere secundum analogiam tantum habēt unitatem in Deo, & creaturis, ergo creaturæ neque perfectè, neque admodum propriè, secundum has perfectiones diuinam imitantur essentiam, tanquam ideam: sed deficienter, & cum quadam improprietate.

D ¶ Ex his colligit Durandus quod diuina essentia, simpliciter loquendo non est appellanda idea creaturarum: sed cū distinctione & limitatione facta.

¶ Dicit quartò ideæ quas Theologi, & sancti constituunt in diuina mente, sunt ipsammet creaturæ secundū esse obiectiuū, quod habent ab æterno in diuino intellectu.

¶ Hęc sententia Durandi in eo distinguitur à sententia Scoti impugnata, quod Scotus istud esse obiectiuū creaturarum fingebat quoddam ens medium inter ens reale, & rationis, Durand. verò nō extrahit illud ab ente rationis.

E ¶ Durando consentiunt Ocham d. 35. q. 5. Gabr. eadem dist. q. 5. Gerson tertia parte, lib. de vita spiritali lect. 1. corollario 12. & probatur hæc sententia primo. Idea nihil est aliud quam ratio & forma, quam imitatur ideatum: sed creatura producta ad extra imitatur semetipsam secundum esse obiectiuum, quod habet in diuino

no intellectu, ergo creatura secundum istud esse obiectiuum est idea sui ipsius producenda ad extra. Minor probatur. Nam totum esse quod habet creatura ad extra producta correspondet illi esse, quod habet obiectiuum in diuino intellectu.

¶ Secundò probatur. Idea quæ est in mente artificis domus fabricandæ est ipsa met domus ab artifice concepta, ergo idea quæ est in supremo artifice respectu creaturæ producendæ est ipsa met creatura secundum esse conceptum & obiectiuum. Probatur antecedens. Artifex in fabricanda domo non aspicit ad aliud, quam ad domum conceptam, & conformiter ad illam operatur ad extra, ergo. Confirmatur ex Arist. 7. Metaph. tex. 20. ubi inquit, quod causa proxima effectus est vniuoca ipsi effectui, ergo idea artificis cum sit causa proxima domus fabricandæ est vniuoca illi, id est eiusdem rationis cum ipsa: sed conceptus artificis formalis non est eiusdem rationis cum domo exteriori, at domus concepta est prorsus rationis eiusdem cum domo fabricata, ergo conceptus formalis artificis non est idea, sed ipsa domus concepta.

¶ Tertio probatur. Ideæ non sunt ipsa diuina essentia, ergo nihil aliud sunt quam creaturæ, secundum esse obiectiuum, quod habent in diuino intellectu. Antecedens probatur. Diuina essentia non est idea creaturarum secundum suum esse quidditativum & naturale ipsius essentia: quia ut iam diximus, idea est forma concepta ab intellectu ipsiq; obiecta. Nec est idea secundum esse obiectiuum, quod habet respectu diuini intellectus. Probatur hoc, quia idea est forma realis, sed illud esse obiectiuum, quod habet diuina essentia respectu diuini intellectus, est quid rationis, ergo. Confirmatur primò. Si essentia diuina est idea creaturarum, prout est forma concepta à diuino intellectu ipsiq; obiecta, sequitur, quod ratio ideæ non sit communis tribus personis diuinis: sed soli verbo diuino cōpetat, hoc autem est falsum. Quoniam idea non pertinet ad proprietates personales, sed essentielles. Consequentia prob. Quoniam sola persona verbi est forma concepta, & obiecta diuino intellectui. Confirmatur secundò. Idea formaliter consistit in rela-

atione ad ideatum: est enim formaliter loquendo similitudo & imago: sed diuina essentia secundum rem non importat relationem ad creaturam, sed tantum respectum rationis, ergo diuina essentia realiter non est idea creaturarum.

¶ Ex hac sententia Durandi colligitur ideæ non esse subiectiuæ in diuino intellectu, sed tantum obiectiuæ, quod fatentur ipse & alij citati auctores.

¶ Cæterum alij Theologi aliter procedunt. Quidam Cameracensis citatus à Gabriele ubi supra dicit, quam plurimas ideæ non esse idem cum diuina essentia, sed tantum esse obiectiuæ in intellectu Dei, & eiusmodi sunt omnes ideæ creaturarum. In quo consentit Durando. Sed aliquæ ideæ sunt idem cum diuina essentia, & istæ sunt Filius, & Spiritus sanctus, itaq; Filius, prout est obiectum intellectus paterni, est idea sui ipsius, prout habet esse reale à Patre per æternam generationem, & Spiritus sanctus, prout est obiectum Patris & Filij est idea sui ipsius, prout realiter ab utroque procedit.

¶ Alij Theologi sapientius docent ideæ in Deo identificari cum diuina essentia: sed non omnes in eodem sensu procedunt. Quidam inter quos est Marsilius, quæst. 1. prologi, dicunt ideæ esse diuinam essentiam, quatenus essentia est cognitio sui ipsius, prout est imitabilis à creaturis.

¶ Alij dicunt, quod est diuina essentia, prout est scientia, & ars factiua creaturarum.

¶ At Diuus Thomas aliter procedit. Pro cuius sententiæ expositione sit prima conclusio.

¶ Prima conclusio. Ideæ in Deo non sunt creaturæ secundum esse obiectiuum, ut dicebat Durand. Probatur primò. Idea est forma realis in Deo: sed creatura secundum illud esse obiectiuum non est quid reale, sed rationis, quod Durand. non negat, ergo. Secundò probatur. Idea est realis causa ideati: sed creatura secundum esse obiectiuum considerata non potest esse realis causa ipsius productæ ad extra, ergo. Maior patet: quia idea est exemplar ideati, exemplar autem causa realis est exemplati, ita Arist. quam sæpius inter causas reales commemorat exemplar. Minor probatur. Tū quia

quia creatura secundum esse obiectiuum est quid rationis, & ex consequenti nequit esse realis causa, tum quia implicatio est manifesta rem aliquam esse realem causam sui ipsius. Confirmatur ex Dionisio cap. 5 in lib. de diuinis nomin. asserente ideas esse rationes effectrices omnium rerum: at nequit intelligi quod eadem res sit effectrix causae sui ipsius.

¶ Tertiò probatur. Sequitur ex opposita sententia quod Deus per se & necessario pendeat à creatura in suis operationibus tãquam à comprincipio, at consequens sacri legum reputatur ab Augustino libr. 83. question. q. 46. Sequela probatur. Artifex quicumque per se & necessario penderet in sua operatione ab idea rei artificiatæ quia esset creatura in esse obiectiuo, ergo supremus artifex diuinus pendet per se in suis operationibus ab ideis creaturarum: vltèrius, ergo si ideæ creaturarum sunt ipsæmet creaturæ, per se & necessario pendet à creaturis in suis operationibus. Hæc ratio conuincit manifeste falsitatisimo & periculi infide Durandi sententiam.

¶ Secunda conclusio. Ideæ creaturarum in Deo sunt idem realiter cū diuina essentia. Hæc conclusio adeo certa est vt oppositum sit temerarium. Probatur. 1. quia collitur manifeste ex præcedente conclusione quia si creaturæ in esse obiectiuo nō sunt ideæ in mēte diuina, nequit explicari quid aliud sint ideæ in mente diuina nisi ipsamet diuina essentia, quoniam ab eterno in Deo nihil aliud est nisi ipsa essentia diuina & creaturæ in esse obiectiuo. Secundò prob. quoniam Sancti patres manifestissimè diuinam essentiam appellant ideam creaturarum præsertim Augustinus locis supra citatis, in quibus tribuit eas conditiones ideæ quæ soli diuinæ essentiæ possunt competere. Dicit enim ideam esse formam & rationem incomutabilem immortalem & æternam, Dionis. loco citato ideas dicit esse rationes effectrices rerum. At nulla alia ratio effectrix omnium rerum est præter diuinam essentiam. Clemens Alexandrinus libr. 4. & 5. Stromatum quam sepius dicit essentiam diuinam esse ideam omnium rerum, & Boetius libr. 3. de consolatione, ideam vocat exemplum supernum, quæ appellatio soli diuinæ essentiæ competit. Philosophi etiam

A antiqui Cicero, Seneca & alij manifeste nomine idearum intelligunt rationes æternas, quæ sunt idem cum mente diuina vt ex verbis Cicer. supra citatis constat. Præterea probatur conclusio ratione. Diuina essentia est expressissima rerum omnium similitudo, & viuum exemplar, quod imitatur omnes creaturæ: omnes enim participat suum esse, & suam quidditatem à diuina essentia, ergo nulla est ratio propter quā diuina essentia non habet rationem ideæ creaturarum. Confirmatur. Diuina essentia est principium formale cognoscendi creaturas intellectui diuino, est etiam principium operandi creaturas per modum exemplaris, ergo est idea creaturarum.

¶ Tertia conclusio. Diuina essentia nō est idea creaturarum prout est species intelligibilis neq; prout est cognitio creaturarum, neque prout est scientia, neque prout est ars, sed prout est forma obiecta diuino intellectui, & cognita ab ipso vt imitabilis à creaturis. Hæc conclusio quo ad omnes fere partes probata relinquitur ex his quæ supra diximus explicantes diffinitionem ideæ. Vltima verò particula conclusionis explicanda est in articulo sequenti, vbi cum D.Tho. ostendemus, quod in ratione intrinseca ideæ includitur respectus quidam ad creaturas, quatenus idea est ab ipsis imitabilis.

¶ Quarta conclusio. Diuina essentia est idea creaturarum non solum quantum ad actiones illas, quæ formaliter reperiuntur in Deo & creaturis vt viuere & esse &c. sed etiam quoad illas, quæ in solis creaturis reperiuntur formaliter, cuius modi sunt quidditates creaturarum. Hæc est contra Durandum. Et probatur, diuina essentia est similitudo expressissima harum omnium perfectionum, & creaturæ quātum ad omnes has perfectiones ipsam imitantur, quia omnis perfectio creaturæ est participatio quædam diuinæ essentiæ, ergo.

¶ Sed nota ad dissoluendam rationem Durandi, quod non est necesse ad rationem ideæ, vt formaliter in se habeat eam perfectionem secundum quam ideatum ipsam imitatur, in quo fuit deceptus Durandus, sed fat fuerit quod reperiatur eminenter, & tãquam in similitudine sui expressa. Et hoc modo quidditates creaturarum reperiuntur

tur in diuina essentia.

¶ Sed dubitatio est, an diuina essentia sit idea creaturarum quantum ad eas perfectiones, quæ soli Deo comperunt, ut esse increatum, infinitum &c.

¶ Ad hoc dicitur, quod citra dubium diuina essentia quantum ad has perfectiones non potest dici creaturarum idea, quia creatura non imitantur ipsam in his perfectionibus. Cæterum respectu illarum conditionum, quæ reperiuntur in creaturis, & sunt oppositæ istis perfectionibus diuinis, ut esse creatum esse finitum &c. an diuina essentia debeat appellari idea, explicabitur ar. 8. seq.

¶ Quinta conclusio. Diuina essentia non est idea Filij, aut Spiritus sancti, itaque Filius non habet ideam in Patris æterni intellectu, neq; Spiritus sanctus in intellectu Patris & Filij, & oppositum est valde temerarium, ne dicam erroneum. Probat primò. Quia opposita sententia est contra cõmunem modum loquendi sanctorum & Theologorum. Secundò, quoniam idea habet rationem causæ exemplaris respectu ideati: sed diuina essentia non est causa exemplaris Filij, aut Spiritus sancti, & oppositum asserere est error in fide, ergo. Cõfir. Idea est forma, ad quã artifex aspiciens operatur, sed Pater non est artifex in generatione Filij, neque habet modum artificis, quia non est causa eius, sed principium, ut docet fides, ergo essentia diuina, ut est in intellectu Patris non est idea Filij. Idem argumentum fit de Spiritu sancto. Vltimò probatur. Idea, ut docet D. Thom. in hoc articulo est forma realiter separata ab ideato: sed diuina essentia non separatur realiter à Filio, & Spiritu sancto, ut docet fides, ergo non est idea Filij, & Spiritus sancti.

¶ Ad argumenta Durandi respondetur.

¶ Ad primum nego minorem, & ad probationem dico, quod res ad extra producta respectu sui secundum esse obiectiuum considerata, habet quidem idem esse non tamen per modum imitationis, ita quod imitetur ipsam, sed per modum identitatis, sicut dici solet, quod res possibilis & res ad extra producta est eadem omnino. v.g. Antichristus, qui modò est possibilis, & qui postea erit.

A ¶ Ad secundum negatur antecedens. Ad probationem respondetur, quod artifex respicit domum, non tanquam exemplar imitandum, sed tanquam rem producendam.

¶ Ad confirmationem dicitur, qd Arist. eo loco fauet nobis, quoniam non dicit causam proximam in artificialibus esse simpliciter vniuocam, quod tamen erat dicendum si proxima causa nempe idea esset ipsamet res artificialis in esse obiectiuo, sed ait Aristot. quod est partim vniuoca, id est vniuoca ratione similitudinis.

¶ Ad tertium negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod essentia diuina est idea creaturarum non secundum suum esse naturale, sed secundum esse obiectiuum, quod habent in intellectu diuino. Ad impugnationem huius respondet Caietanus, quod esse obiectiuum respectu intellectus creati est quid rationis. Cæterum quia essentia diuina continet in se eminentissimo quodammodo omnem rationem entitatis, idcirco esse obiectiuum in essentia diuina est ratio realis, & infinita perfectio. Hæc solutio est satis vero similis, sed videtur esse particularis. Nam ex ea colligitur, quod idea creata, quæ reperitur in mente artificis, sit formaliter ens rationis. Vnde ut solutio generalis sit ad omnem ideam etiam creatam, respondetur, quod esse obiectiuum in re extra intellectum cognita est respectus rationis, siue sit cognita ab intellectu creato siue increato. v.g. esse obiectiuum, quod habet lapis, tam respectu intellectus diuini, quam nostri, est relatio rationis in lapide. Cæterum esse obiectiuum in obiecto formali, & intrinseco intellectus etiam creati est relatio realis. Nam verbum mentis realiter & ex natura sua est intrinsecus terminus & formale obiectum intellectionis: idea autem est obiectum formale & intrinsecum intellectus.

¶ Ad confirmationem respondetur, qd idea per se primo non conuenit verbo diuino, sed diuinæ essentiæ. Et ratio est duplex. Prima, quoniam idea habet rationem causæ exemplaris. At quod Deus sit causa creaturarum, siue efficiens, siue exemplaris, siue formalis competit Deo, quatenus est vnus ratione diuinæ essentiæ, & non cõpetit per se primò alicui diuinæ personæ,

na, vt explicatur q. 43. ar. 6. Secunda est, quoniā idea per se primò respicit intellectū diuinum, vt intellectus diuinus est, at verbum non est forma obiecta intellectui diuino absolutè, sed prout est intellectus Patris. Vnde ad argumentum respondetur, quòd essentia diuina est forma obiecta intellectui diuino absolutè: est enim primum, & formale obiectum diuini intellectus, & ita per se primò illi competit ratio ideæ.

¶ Notandum est tamen, quòd sicut per quādam accommodationem attribuimus Patri omnipotentiam, & Spiritui sancto bonitatem, ita & verbo attribuimus sapientiā & rationem ideæ.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quòd idea simpliciter, & formaliter est forma absoluta, nempe diuina essentia, intrinsecè tamen claudit respectum rationis ad creaturam, tanquam intrinsecum complementum sui. De quare in articulo sequenti.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum sint plures ideæ?

Conclusio prima. *Necessum est ponere plures ideas in diuina mente. Ratio est. Quia in Deo est idea ordinis vniuersi, ergo habet rationes eorum ex quibus totum constituitur.*

¶ Secunda conclusio. *Pluralitas idearum non repugnat diuinæ simplicitati. Ratio est. Quia idea operati est in mente operantis, sicut quod intelligitur, non est autem contra simplicitatem diuini intellectus, quòd multa intelligat.*

In hoc articulo dubium est; Vtrum in Deo ponendæ sint plures ideæ, & simul dubitatur de ratione D. Thom. an sint distinguendæ ideæ per diuersos respectus ad creaturas, quatenus Deus comparat suam essentiam ad diuersas creaturas, vt diuersimodè imitabilem ab eis?

¶ Probatur primò non esse ponendū plures ideas. Diuina essentia secundū suam

A entitatem, prius quàm nostro modo intelligendi sit obiecta diuino intellectui, est similitudo expressissima creaturarum imitabilis ab ipsis creaturis secundum se, ergo prius quàm sit obiecta diuino intellectui, & comparata ad diuersas creaturas habet rationem ideæ creaturarum, & ex consequenti est vnica simplicissima idea. Probatur antecedens. Quoniam diuina essentia non habet, quòd sit similitudo creaturarum, vt imitabilis ab eis, ex eo quod est cognita à diuino intellectu, sed habet à sua propria entitate infinita, ergo.

¶ Dices quòd ratio ideæ intrinsecè expostulat, quòd diuina essentia sit obiecta intellectui.

¶ Tunc est secundum argumentum. Diuina essentia cognita ab intellectu diuino, prius quàm nostro modo intelligendi comparetur ad diuersas creaturas, & est similitudo cognita creaturarum imitabilis ab eis, ergo prius quàm comparetur ad diuersas creaturas habet perfectam rationē ideæ, & ex consequenti per comparationem ad diuersas creaturas non constituuntur diuersæ ideæ in Deo. Probatur antecedens. Quoniam diuina essentia non habet, quòd sit similitudo creaturarum ex eo quòd comparatur ad ipsas creaturas, sed hoc habet ex sua infinita perfectione. Confirmatur. Nam si diuina essentia in ratione ideæ pendet à comparatione ad diuersas creaturas, sequitur, quòd constitutum ideæ diuinæ sit respectus rationis ad creaturas, hoc autem non est dicendum, quia idea diuina est forma realis & infinita perfectionis, ergo.

¶ Tertio arguitur. Si in Deo constitui-
E mus plures ideas propter diuersos respectus ad creaturas, sequitur, quòd similiter est concedendum, quòd in Deo sunt plura dominia, & quòd sunt plures creationes, consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Nam sicut diuina essentia habet plures respectus ad diuersas creaturas quatenus imitantur ipsam, ita dicendum videtur, quòd habet plures respectus dominij ad creaturas diuersas, quæ seruiunt illi, vt ad hominem, & angelum &c. & similiter videntur ponendi diuersi respectus creationis ad diuersas naturas, quæ producuntur.

¶ Quarto

¶ Quartò arguitur. Si in Deo sunt plures idæ, sequitur, quòd vnaquæque idea sit diuinum attributū, & quòd plures idæ sint plura Dei attributa: ita quòd aliud attributum sit idea hominis, & aliud idea leonis: sed non videtur admittenda hæc multiplicatio attributorum in Deo, ergo.

¶ Quintò arguitur. Si idæ distinguuntur in Deo per diuersos respectus rationis, sequitur, quòd concedendæ sint istæ propositiones, idea hominis est idea leonis, & idea leonis est idea angeli: hoc autem videtur falsum, & contra D. Thom. hic, ergo. Sequela probatur. Sola distinctio rationis non sufficit falsificare aliquam propositionem, vt habet commune dialecticorū proloquium, ergo si idea hominis, & idea leonis in Deo tantum distinguuntur per diuersos respectus rōnis, concedenda erit hæc propositio, idea hominis est idea leonis.

¶ Vltimò arguitur contra id, quòd dicit D. Thom. in litera, quòd diuina essentia ex eo potest esse plures idæ, quia idea denotat obiectum diuinæ cognitionis, & nō inconuenit, quòd vna simplicissima Dei cognitio feratur ad diuersa obiecta: at si idea importaret principium cognitionis, non possemus distinguere plures ideas salua simplicitate diuinæ essentia, & diuinæ cognitionis. Contra hoc sic arguuntur. Sicut diuina cognitio exposcit vnum principium simplicissimum, hoc est, diuinam essentiam, prout habet rationem speciei, ita similiter exposcit vnum obiectum formale primum simplicissimum. Ipsam essentiam diuinam, quamuis obiecta materialia, & secundaria possint esse multiplicia, nempe diuersæ creaturæ: sed idea diuina non habet rationem obiecti materialis secundarij, sed formalis & primarij diuini intellectus, ergo. Confir. Nam vel D. Thom. loquitur de distinctione solâ rationis, vel distinctione reali: si de reali falsum est, quòd sint in Deo plures idæ realiter distinctæ: si de sola distinctione rationis, falsum est, quòd diuina essentia, prout est principium intellectionis diuinæ nō habet aliquam distinctionem, quoniam diuina essentia, prout est principium cognoscendi angelum differt ratione à semetipsa, prout est principium cognoscendi hominem, ergo sine causa D. Tho. assignauit

A discrimen inter diuinam essentiam, prout est principium cognitionis, & ipsammet, prout est obiectum eiusdē cognitionis diuinæ.

¶ Propter hæc argumenta Aureolus citatus à Capreolo in 1. distin. 6. quæst. 1. articu. 1. docet essentiam diuinam esse vnicam simplicissimam ideam creaturarum omnium.

¶ Sed tamen statuitur conclusio certissima. In mente diuina sunt multæ creaturarum idæ. Hanc ex necessitate tenemur admittere potissimum propter communem modum loquendi sanctorum patrū & grauissimorum auctorum, qui non semelasserunt in diuina mente esse innumeras rationes, & ideas creaturarum. Vide testimonia citata in articulo præcedenti, & Augustin. lib. octuaginta trium quæstionum, q. 46. Vt ista conclusio probetur, & explicetur à nobis, oportet dissoluamus proposita argumenta, ex quorum solutione restabit explicata & confirmata.

¶ Ad primum argumentum bene respondum est ibi. Dico enim q. idea est forma imitabilis non vtcunque, sed tanquam exemplar formale rei idæ: eiusmodi autem forma non debet considerari secundum esse naturale, sed secundum esse obiectiuum, quòd habet intra intellectum. Vnde diuina essentia non habet rationem idæ secundum quòd est similitudo imitabilis in sua natura entitativa, sed quatenus est obiecta diuino intellectui, vt exemplar formale creaturarum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur. Pro cuius solutione nota, quòd quæ admodum dupliciter noster intellectus cognoscere potest suum conceptum, prout est similitudo rei ad extra: primo modo cognitione directa, & primaria quæ fert in conceptum prout est similitudo rei nō in actu signato, sed in actu exercito, referendo ipsum conceptum & comparando ad rem ad extra, & hæc cognitio conceptus habetur quotiescunque intellectus in ipso conceptu rem ad extra cognoscit: Secundo modo cognoscitur conceptus, vt est imago rei in actu signato cognitione quasi reflexiua, qua intellectus distinctè & expresse cognoscit conceptum, prout est similitudo rei ad extra, & ita cognitum comparat ad rem ipsam. Ita similiter commentari oportet, q. diu-

diuinus intellectus cognoscit suam essentiam, prout est similitudo creaturarum dupliciter. Primo modo in actu exercito vtēdo illa modo nostro loquendi, tanquam medio formali ad cognoscendas creaturas comparando ipsam ad creaturas quasi directā & primaria cognitione. Secundo modo in actu signato, & quasi quadam reflexione cognoscendo diuinam essentiam expressē & formaliter, prout est similitudo creaturarum, & comparando ipsam sic cognitā ad creaturas. Aduertendum est tamen, quod in Deo secundum rem non est duplex cognitio, neque est aliqua reflexio sed in vnica simplici cognitione propter sui infinitatem hec omnia reperiuntur.

¶ Hoc supposito, quidam Theologi à quorum sententia non videtur recedere Capreolus vbi supra, dicunt, quod diuina essentia, prout est obiecta primæ cognitioni, & cognita, vt est similitudo creaturarū in actu exercito, habet rationem ideæ simplicissimæ communis & inadæquatæ omnium creaturarum. Considerata verò, prout est obiecta secundæ cognitioni reflexe, & cognita in actu signato, prout est similitudo creaturarum habet rationem multarum idearum, quatenus diuinus intellectus comparat illam ad diuersas creaturas, vt diuersimodè imitabilem ab ipsis.

¶ Caterum hæc sententia, neque vera est, nec ad mentem D. Thomæ hic. Sed verissima sententia est, quod diuina essentia, prout est obiectum primariæ cognitioni diuinæ, qua diuinus intellectus cognoscit illam in actu exercito, vt est similitudo creaturarum, & in illa cognoscit creaturas omnes quantum ad omnia, in quibus & conueniunt & differunt inter se, habet rationem multarum idearum. Probat primò. Quoniam D. Thom. hic inde probat multiplicandas esse ideas in diuino intellectu, quoniam necesse est Deum cognoscere in sua essentia omnes creaturas, secundū quod inter se sunt diuersæ, & ex consequenti necessarium est, quod sint in diuino intellectu omnes rationes creaturarum, quæ sunt distinctæ ideæ. Ecce D. Thom. non reducit multiplicatam idearum ad aliquam cognitionem reflexam, sed ad primariam & directam cognitionem, qua Deus cognoscit res, prout sunt diuersæ inter se se. Secundo

A probatur. Diuersarum rerum, prout diuersæ sunt non potest assignari vnica simplicissima ratio, sed necessariò sunt ponendæ diuersæ rationes formaliter loquēdo, quoniam ratio cuiuslibet rei habet adæquationem formaliter loquendo cum re ipsa cuius est ratio: sed Deus primaria & directā cognitione cognoscit suam essentiam, prout est ratio diuersarum rerum, quatenus diuersæ sunt, ergo diuina essentia, vt sic cognita est multiplex ratio creaturarum formaliter loquendo, & ex consequenti est plures ideæ, quia idea est ratio. Et confirmatur. Vnica simplicissima similitudo non refertur formaliter loquendo ad plura, vt plura sunt per vnicum respectum, sed per diuersos, ergo diuina essentia, prout est cognita, cognitione directā, vt similitudo diuersarum creaturarum, diuersis respectibus refertur ad ipsas res diuersas. Sed, vt statim dicemus, diuersitas idearum in essentia diuina attenditur penes diuersos respectus ad creaturas, ergo.

¶ Sed quo pacto explicabimus id, quod Theologi solent communiter dicere, diuinam essentiam esse ideam communem, & inadæquatam creaturarum?

¶ Respondetur, quod hoc potest intelligi primo comparando diuinam essentiam ad creaturas non prout sunt diuersæ inter se, sed quatenus conueniunt in vna ratione comuni & inadæquata entis creabilis, secundum quam rationem correspondent immediate, & formaliter potētia simplicissimæ Dei, vt adæquatus effectus illius. Secundo dicitur, quod potest appellari idea inadæquata, quatenus ipsa essentia, vt præcedit nostra consideratione omnes respectus ad creaturas, est quasi similitudo cōis omniū creaturarum secundum suā propriam entitatem, in qua quodammodo fundantur diuersi respectus ideales ad creaturas. Sed tamen impossibile est, quod diuina essentia comparata ad diuersas creaturas, vt diuersæ sunt vnico respectu ideali ad ipsas referatur. Quemadmodum centrum, quamuis secundum se commune sit ad totam circumferentiam circuli, non tamen ex illo potest aliqua vna linea educi recta, quæ attingat per diuersas partes circuli, sed ad quamlibet partem deducenda est distincta linea ex vno indiuisibili cōtro.

Essentia

essentia diuina à phylol. meritò comparatur centro: creaturæ verò diuersò habent quasi rationem vnus circumferentiæ, ex hoc autem centro indiuisibili non potest procedere vnus respectus, qui terminetur ad partes diuersas huius circumferentiæ scilicet ad creaturas diuersas prout diuersæ sunt.

¶ Ad secundum ergo argumentum respondetur ex his nego antecedens nam essentiam diuinam comparari ad diuersas creaturas non est aliud quàm ipsa cognitio diuinæ essentiæ comprehensiuæ, qua Deus cognoscit creaturas omnes in essentia tanquam in formali & primario obiecto: hæc enim cognitio est comparatio in actu exercito diuinæ essentiæ ad creaturas. Quo circa essentia non prius est cognita quàm comparata ad creaturas.

¶ Ex hoc sequitur quòd illa cognitio reflexa, qua Deus cognoscit suam essentiam vt similitudinem creaturarum in actu signato, & formaliter & expressè illam comparat ad creaturas vt similitudinem ipsarum, non constituit rationem ideæ, sed præsupponit constitutam per cognitionem directam: cognoscitur autem ratio ideæ constituta per hanc cognitionem reflexam. Hæc doctrina colligitur ex solutione secundi argumenti huius articuli. Sed est exemplum. Quemadmodum artifex tunc constituit in sua mente ideam domus faciendæ, quando format conceptum domus, & illum in actu exercito refert ad domum, contemplans domum directam cognitione in illo conceptu, postea verò reflectitur supra ideam factam cognoscens illam in ratione ideæ in actu signato.

¶ Ad confirmationem respondetur quòd Capreolus videtur sentire, quòd respectus rationis non pertinet intrinsecè ad constitutionem ideæ, quantum idea non possit à nobis intelligi nisi per respectum ad creaturas. Sed hæc sententia nec est ad mentem D. Thom. hic, nec est vera. Quoniam secundum D. Thom. & veritatem absolute concedendum est in Deo esse plures ideas; at iuxta sententiam Capreoli concedi quidem posset, nos intelligere in Deo plures ideas, non tamen esse plures ideas, quoniam tota distinctio idearum sumenda est ex diuersis respectibus ad creaturas. Quo

A circa doctiùs docet Caietanus hic, respectus rationis pertinere intrinsecè ad constitutionem idearum, non quidem sicut distinctiua constitutiua speciei, nec sicut formalis ratio, quæ formaliter constituat ideam, sed respectus rationis habet se ad ideam tantumquam modus quidam intrinsecus: sicut veritas intrinsecè claudit respectum rationis ad intellectum tantumquam modum quendam intrinsecum pertinentem ad rationem veritatis.

B Neque ex hoc licet inferre, ideam esse formaliter ens rationis, sicut nec licet inferre, quòd veritas est ens rationis. Quoniam nihil inconuenit, quòd aliqua ratio, quæ simpliciter & formaliter est entitas realis, includat intrinsecè modum quendam rationis, qui intrinsecè pertinet ad eius conceptum vt actus fidei simpliciter est aliquid reale, quanuis intrinsecè claudat priuationem claritatis, quæ est entitas rationis, intrinsecè enim actus fidei est affectus obscurus.

C ¶ Sed arguit quispiam. Sequitur quod diuina cognitio per se pendeat à respectu rationis. Cōsequens est falsum, ergo. Cōs. pro. Cognitio, qua Deus cognoscit creaturas pedit ab idea: est enim idea principium cognoscendi rem ideatam, ergo si idea claudit intrinsecè respectum rationis, sequitur quod diuina cognitio pendeat ab hoc respectu.

D ¶ Ad hoc argumentum respondetur nego sequelam. Quia respectus rationis idealis non præsupponitur, neque prærequiritur ad cognitionem diuinam, sed potius cōsequitur ad cognitionem qua Deus cognoscit creaturas per suam essentiam. I. vt prius loquar cum Caieta. in hoc art. efficitur quodammodo respectus iste per diuinam cognitionem, quatenus est cōparatio essentiæ diuinæ ad creaturas. Itaque diuina cognitio necessario quidē pducit istum respectum eo modo, quo ens rationis potest dici produci, non tamē ab illo pendet. Vnde ad argumentum dico, quod diuina cognitio pedit ab idea quantum ad esse absolutum ideæ, non autem quantum ad respectiuum; neque idea principium est cognoscendi aut operandi secundum esse respectiuum, sed potius secundum esse absolutum.

E ¶ Ad 3. arg. nego seq. ad prob. dñ, quod relatio dominij in Deo ad homines & angelos est vnica simplicissima, quoniam conuenit Deo pp vnica potētia coercitiua, & ter-

minatur ad homines & angelos, nō quatenus sunt inter se diuersi, sed quatenus conueniunt in vna ratione seruitutis & subiectionis. Eodem enim titulo formaliter loquēdo homo & angelus subiiciuntur Deo, quatenus sunt creaturæ ipsius Dei. Similiter relatio creationis est vnicā in Deo, quia fundat in vnicā potentia creatiua, & terminatur ad creaturas, non quatenus diuersæ sunt, sed quatenus cōueniūt in rōne entis creabilis, quæ est formale obiectum potentia creatiua. Cæterum respectus ideales sunt diuersi in Deo, quia terminantur ad creaturas; prout diuersæ sunt, & diuersimode imitantur diuinam essentiā & fundantur in diuina essentia, quatenus est diuersimode imitabilis à creaturis.

¶ Ad quartum nego sequelam & dico, quod hæc propositio est concedenda, idea est attributum diuinum, hæc autē est neganda, plures ideæ sunt plura Dei attributa. Quoniam idea habet, quod sit attributum Dei non ex respectu rationis, sed ex perfectione absoluta, quam importat, diuersitas autem idearum non desumitur ex absoluto, quod importat idea, sed ex diuersis respectibus ad creaturas. Vnde ista consequentia, idea in quantum idea est attributum, sed sunt plures ideæ, ergo sunt plura attributa: eundem habet defectum, quem habet illa, persona in quantum in persona est essentia diuina, sed sunt plures personæ, ergo sunt plures essentia: variatur enim appellatio, quoniam pluralitas in minori fertur supra relatiuum & in conclusionē supra absolutum.

¶ Sed dices, quod essentia diuina sit idea hominis consistit in hoc, quod sit adæquata hominis similitudo, & quod sit idea angeli consistit in hoc, quod sit adæquata similitudo angeli: sed diuinam essentiam esse adæquatam similitudinem hominis & angeli est perfectio diuina, ergo ideæ secundum quod plures sunt important plures diuinas perfectiones, & ex consequenti sunt plura attributa.

¶ Respondetur ad hoc quod diuinū attributum est perfectio, quæ conuenit Deo secundum suam entitatem; at quod essentia diuina sit similitudo adæquata hominis & angeli non conuenit Deo secundum suam entitatem, sed quatenus concipitur per ordinem ad hominem vel angelum.

Respondetur secundò & explicatur hæc solutio, quod diuinam essentiam esse similitudinem hominis est quidem magna perfectio Dei, quod verò sit adæquata, nō dicit & ponit perfectionem in Deo, sed particularem respectum rationis ad naturam hominis, pluralitas autem idearū pensatur ex hoc, quod diuina essentia sit similitudo adæquata hominis & angeli, ita quod ista adæquatio constituit pluralitatem idearum.

¶ Ad quintum nego sequelam, & ad probationem respondetur, quod sola distinctio rationis extremorum non sufficit falsificare propositionem, nisi quando illa distinctio rationis importatur in ipsis extremis tanquam concepta, verbi gratia quāuis veritas & bonitas ratione distinguantur, nihilominus hæc propositio, veritas est bonitas, verissima est, hæc tamen, ratio veritatis est ratio bonitatis, est falsissima, eò quod in hac secunda propositione ratio rationis, in qua differunt entitas & veritas, importatur vt concepta: at idea, vt constat ex dictis, est forma concepta, & ex consequenti in hac propositione, idea hominis est idea equi, ratio rationis in qua differunt istæ ideæ, significatur vt concepta, atque adeò absolute est falsa hæc propositio.

¶ Sed arguet quis. Si essentia diuina prout est idea hominis, nō est idea equi, sequitur, quod prout est idea hominis, nō est Deus. Sequela probatur. Prout est idea hominis est similitudo limitata & finita, quia est similitudo adæquata hominis, taliter quod non est similitudo equi aut leonis, ergo non est Deus.

¶ Respondetur nego sequelam, & ad probationem dico, quod essentia, vt est idea hominis, est similitudo infinita omnium rerum quantum ad illud absolutum, quod importat similitudo diuina, in quo consistit ratio diuinæ infinitatis: non est autem similitudo omnium rerum si attendamus ad esse respectiuium, quod habet prout est concepta in ordine ad creaturas. Simile argumentum posset fieri ad probandum, quod Pater in quantum Pater non est Deus, hoc modo, Pater non est filius, sed Filius est Deus, ergo Pater nō est Deus.

Ad

¶ Ad ultimum argumentum respondetur quod diuina essentia, prout est obiectum immediatum diuini intellectus, nullam in se habet distinctionem etiam rationis, neque debet appellari plura obiecta, quoniam ratio obiecti consideratur per habitudinem ad ipsum intellectum, quæ habitudo est vnica & simplicissima. Ceterum si consideretur hoc obiectum immediatum diuini intellectus per ordinem ad obiecta secundaria & materialia, nihil inconuenit, quod in ipso reperiatur multiplex distinctio rationis: ratio autem ideæ pensatur penes ordinem ad obiecta materialia diuini intellectus.

¶ Ad confirmationem dicitur, D. Thom. non docere in hoc articulo, quod in illo, quod se habet ut principium cognitionis in intellectu diuino non reperiatur aliqua distinctio rationis, sed hic tantum docet, quod non reperitur talis distinctio, quæ sufficiat ad multiplicandum simpliciter tale principium, ita ut possimus dicere, in Deo esse plures scientias, plures artes, & plures species, sic concedimus esse plures ideas. Et ratio discriminationis est, quoniam respectus rationis, à quo sumitur distinctio in idea, & in quocumque termino cognitionis, importatur ut concepta, & ita absolute constituit pluralitatem & distinctionem: in principio autem cognitionis eiusmodi relatio rationis, à qua sumitur distinctio, non importatur ut concepta, & consequenter non causat absolute loquendo pluralitatem.

¶ Ex his sequitur, quod pluralitas idearum non est accipienda in eo sensu, in quo dicimus, in Deo reperiri diuersa attributa, quoniam attributa diuina in abstracto predicantur de se ipsis. Cōcedim', enim diuinā misericordiā esse iustitiā, sapientiā &c. non autē concedimus, ideam hominis esse ideam leonis. Et eadem ratione ostenditur quod ideæ, non plurificantur ad sensum, quo dicimus, in Deo esse plures misericordias, quatenus subuenit diuersis miserijs humanis. Etenim distinctio misericordiarum sumitur ex obiecto materiali, scilicet ex diuersitate miserijs. Et ita absolute concedendum est & formaliter esse vnica simplicissimam misericordiam, negandum autem est ef-

se vnica ideam tantum in Deo, quia idearum distinctio sumitur ex diuersis respectibus, quia formaliter pertinent ad rationem idearum modo superius exposito.

ARTICVLVS. III.

¶ Vtrum omnium, quæ cognoscit Deus, sit idea?

B *Prima conclusio.* Si sumatur idea prout est principium operandi, sunt ideæ in Deo, omnium quæ productæ sunt vel aliquando producentur.

¶ *Secunda conclusio.* Si sumatur idea prout est principium cognoscendi, sunt ideæ in Deo creaturarum omnium possibilem. Hæ conclusiones patent ex articulo primo & secundo.

D Vbiū est. Vtrum idea rei possibilis, quæ nunquam erit sit practica? Et videtur quod non. Quoniam D. Th. in corpore articuli inquit, quod illarum rerum quæ nunquam futuræ sunt, ponimus ideam in Deo secundum quod idea est principium cognoscendi, non autem secundum quod est principium operandi. Et in solutione ad secundum inquit, quod rerū quæ nō sunt futuræ Deus non habet ideam, prout idea est exemplar imitabile, & secundum D. Thom. idea rerum possibilem non est practica sed speculatiua.

¶ Ad hoc dubium sit prima conclusio. Simpliciter loquendo concedendum est, huiusmodi ideam esse practica. Probat' primò ex D. Thom. quæstione. 3. de veritate articulo. 3. in solutione ad primū & secundum. Probat' secundò. Deus per huiusmodi ideam cognoscit creaturā quatenus operabilis est, & cognoscit eam modo operabili: itaque si vellet producere rem nō indigeret alia idea, sed per istam ideam quā modo habet, rem ipsam produceret, ergo est idea practica. Cōfirmatur. Ad rationē sciē practice & ideæ practice, nō est respiciendū ad finē operātis, sed ad modū intranscūplius sciē & ideæ, ergo ex eo quod Deus nō velit pducere rem aliquā ad extra,

non licet colligere, quod non habeat ideā practicā illius rei, si tamen ipsa idea ex natura sua possit esse principium producendi rem illā. Confirmatur secundo D. Th. in solutione ad secundum huius articuli eodem modo loquitur de idea rerum possibilem, & de diuina scientia earundem rerum, sed scientia rerum possibilem est simpliciter practica, ergo. Minor colligitur ex D. Th. art. vltim. q. præcedentis, ubi inquit, quod scientia diuina rerum possibilem nō est practica, prout practicum dicitur à fine. ubi insinuat, qd est simpliciter practica, & secundū quid speculatiua, vt ratio speculatiua & practici sumitur à fine: forma autē exemplaris importat rationem causæ, ergo idea essentialiter importat rationē causæ, & ex consequenti est simpliciter practica.

¶ Ex hoc sequitur, qd verbum mentale, & idea differunt, & differentia stat in hoc, qd verbum est ratio cognoscendi dūtaxat, idea vero est ratio non solum cognoscendi, sed etiam operandi. Quocirca verbum est ratio speculatiua simpliciter loquēdo, idea vero est ratio practica.

¶ Secunda conclusio. Idea rerum possibilem, quæ nūquam sunt producta, aliquo modo & secundū quid non est practica. Probatur. Qm̄ omne principium practicum, quod est in intellectu, siue sit habitus, siue idea consumatur & cōpletur in rōne principij operatiui, & practici per determinationē ad opus, quam determinationē sumit à voluntate: sed idea harū rerū non habet determinationē à voluntate ad opus: imo diuina voluntas determinata est ad nō operandū per huiusmodi ideam, ergo hæc idea non habet omne cōplementū in rōne principij practici, & ex consequenti aliquo modo nō est practica. Hoc assertū secundū intēdit D. Th. docere in verbis, quæ retulimus pro parte negatiua huius dubij. Notā dæ sunt solu. arg. huius art. vt sciamus, quā rō rerum Deus habet ideam: & legendus est D. Thom. q. 3. de veritate, ubi ista sigillatim explicantur.

¶ Circa solutionē ad primum notandū est, qd imperfectiones, quæ reperiuntur in creaturis sunt in duplici differentia: quædā sunt defectus naturæ, & sunt priuationes alicuius perfectionis debite in esse, vt cæ-

citās: quædam vero sunt conditiones naturales rerum, quæ non important priuationem alicuius perfectionis debite, sed negationem altioris perfectionis non debite, vt esse potentiale & materiale, esse finitū, & esse participatum.

¶ Tunc fit prima conclusio. In Deo nō est idea primi generis, siue sumatur in abstracto, siue in concreto. Itaque Deus nō habet ideam cæcitatis, neque cæci formaliter loquendo. Probatur. Quoniam Deus non habet in se principium effectuum cæcitatis, aut cæci, quia istę imperfectiones non proueniunt ex virtute Dei actiua, sed ex defectu naturę particularis, ergo.

¶ Secunda conclusio. Imperfectionis secundi generis Deus non habet ideā, si istę imperfectiones considerentur formaliter in ratione imperfectionis. i. quatenus sunt negationes maioris perfectionis. Probatur hoc, qm̄ negatio vt sic, non habet aliquod principium, ergo nec ideam.

¶ Sit tertia conclusio. Deus habet ideā harū imperfectionum secundi generis, si sumantur in concreto. i. habet ideam rerum, quę includunt intrinsecē has imperfectiones. v. g. habet ideam materiæ, quæ est pura potentia. Probatur. Qm̄ istę imperfectiones sumptæ materialiter & in cōcreto, sunt quædam entitates positivæ: potentialitas enim materię, secundum rem est ipsamet entitas substantialis materiæ, ergo vt sic habent ideam, nam cuiuscunque entitatis producibilis habet Deus ideam.

QVÆSTIO XVI.

De Veritate.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum veritas sit in re, vel tantū in intellectu?

Prima conclusio. Veritas principalis est in intellectu, quā in rebus.

Ratio

Ratio est. Quoniam ratio obiecti intellectus, quod est verum, completur quatenus est in intellectu per ordinem ad rem, sicut è contrario bonum principalius est in rebus ipsis quàm in appetitione, quia bonitas est in ipsis rebus per ordinem ad appetitum.

¶ Secunda conclusio. Veritas secundario est in rebus quatenus comparantur ad intellectum, ut ad principium à quo dependent. Probat. Iudicium de re sumitur ex eo, quod conuenit ei per se, res autem per se dependent ab intellectu diuino, sicut artificata à summo artifice, ergo veritas est in illis secundum quod assequuntur similitudinē specierum, quæ sunt in mente diuina.

D Vbitatur in hoc articulo. Vtrum creaturæ formaliter sint veræ?

¶ Et videtur quod non. Primò ex illa communi distinctione, qua vtuntur Logici, & Metaphysici, quod veritas tripliciter inuenitur, in intellectu formaliter, in propositione tanquam in signo, in rebus vero fundamentaliter, & tanquam in causa, ergo in rebus creatis non inuenitur formaliter.

¶ Secundò arguitur. Veritas continetur in rebus per comparisonem ad intellectum, ut dicit S. Tho. in art. Si comparentur autem ad intellectum diuinum à quo per se dependent, inuenitur veritas in illis tanquam in signo, eo quod factæ sunt ad similitudinem diuinis idearum: Si verò comparentur ad humanum, est in eis veritas tanquam in causa, ergo nullo modo formaliter. Confirmatur. Quia S. Tho. in articulo dicit, ut patet in secunda conclusione, quod veritas est in rebus secundario, ergo non formaliter, nam si formaliter, cur magis secundario, quàm in intellectu.

¶ Tertiò arguitur. Nam D. Aug. lib. 2. soliloquiorum. c. 4. & 5. reprobatur quandam diffinitionem veri, qua aliqui dicebant verum esse, quod ita est ut videtur, & alteram similiter, scilicet, verum est, quod ita est, ut cognitioni videtur: sed esse, quod est in rebus creatis cognoscitur ab intellectu, ergo per illud esse non habent, quod formaliter sint veræ.

A ¶ In contrarium tamen est, quod creaturæ sunt formaliter entia, ergo & veræ.

¶ Pro resolutione nota primò, quod quantum colligitur ex diffinitionibus adductis à D. Thom. in articulo, nihil aliud est veritas formaliter, quàm quædam adæquatio, seu conformitas passiva rei ad aliquam mensuram, principium, vel causam, & ita intelligitur diffinitio Diui Augustini hic adducta, scilicet veritas est summa similitudo principij sine vlla dissimilitudine, id est, est assimilatio, seu adæquatio rei ad suam mensuram.

¶ Nota secundò, quod sicut sanum dicitur tripliciter. Primò formaliter secundum quod dicitur de animali, in quo est formaliter sanitas; Secundo modo causatiue, ut dicitur de cibo, quia est causa effectiua sanitatis. Tertio modo tanquam in signo, ut dicitur de vrina, & de colore: sic etiam verum tripliciter potest denominare. Primò formaliter, & hoc modo dicitur de intellectu, & eius operatione, quatenus habet conformitatem passivam ad suum obiectum, siue sit intellectus diuinus, siue creatus. Secundò dicitur verum de rebus creatis dupliciter, & causaliter, & formaliter; sed respectu diuersorum: nam si comparentur ad intellectum diuinum, sunt veræ formaliter, sed secundario, quia in seipsis habent conformitatem illam passivam ad intellectum diuinum, tanquam ad mensuram & exemplar per hoc, quod habent formas debitas suæ naturæ, quibus assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente diuina. Et hoc modo intelligitur secunda conclusio Diui Thomæ, cum ait, veritatem esse in rebus secundario, non quod formaliter suo modo non sit in illis veritas, sed quia est dependenter à veritate, quæ est in intellectu diuino. Dicuntur etiam creature veræ causaliter, per ordinem ad intellectum humanum, quatenus sunt causa & mensura veritatis, quæ est in intellectu humano.

¶ Quod si dicas potius creaturam denominari veram per ordinem ad intellectum diuinum, quatenus est signum veritatis, quæ est in mente diuina, quia facta est ad similitudinem diuinæ ideæ.

¶ Respondetur non esse incōueniens, quod creaturæ utroque modo sint veræ, scilicet, & formaliter & tanquam signum, sicut aurora est lucida formaliter & simul etiam signum solis lucidi. Et creaturæ sunt bonæ formaliter, & etiam sunt signa diuinæ bonitatis. Vide D. Thom. de verit. q. 1. arti. 2. & 1. lib. Perihier. lect. 3. Possumus etiam ponere exemplum de domo, quæ per formam, quam in se habet, est vera domus formaliter, & etiam est signum artis, quæ est in mente artificis. Similiter se habent omnes creaturæ respectu Dei.

¶ Nota tertio quod etiam in Deo, nostro modo intelligendi possumus distinguere duplicem denominationem veri, scilicet formaliter & fundamentaliter. Nam si consideremus essentiam diuinam, ut est intellectus & intellectio, est formaliter vera, quia adæquatur propriæ essentiæ tanquam obiecto & mensuræ: at verò ipsa met essentia diuina ut obiectum est suæ intellectiois, potest denominari vera fundamentaliter, tanquam mensura ipsius veritatis, quæ formaliter est in intellectu diuino. Nec hoc est contra D. Thom. art. 5. sequenti ad secundum. Vbi inquit, quod in veritate essentiali diuini intellectus non reperitur sicut in nobis conformatio ad suum principium, nisi forte (inquit) veritas sumatur secundum quod appropriatur Filio, qui habet principium. Nam D. Thom. ibi accipit principium pro eo, à quo aliquid producit, & non tantum pro eo, quod habet rationem obiecti & mensuræ, ut nos accipimus in præsentia. Si autem accipiat principium in ratione mensuræ & obiecti, verissimè dicitur, quod intellectio diuina cōmensuratur essentiæ diuinæ ut principio & obiecto intellectiois, sicut etiā duratio diuinæ essentiæ cōmensuratur cū ipsa æternitate, quæ non distinguitur ab ipsa essentia.

¶ Ex his sequitur, quid respondendum sit ad dubium propositū, scilicet, quod veritas formaliter reperitur in creaturis, quod satis constat ex notabili secundo supra posito. Et præterea, nam verum conuertitur cum ente, sed creaturæ sunt formaliter entia, ergo sunt formaliter veræ per comparisonem ad intellectum diui-

num, ut dictum est.

¶ Ad argumenta in contrarium respondetur. Ad primum cōcedo illam distinctionem esse bonam: sed tamen duo membra possunt eidem conuenire respectu diuersorum. Vnde si creaturæ comparentur ad intellectum humanum, sunt veræ causatiue: per comparisonem vero ad diuinum intellectum habent veritatem formaliter & etiam tanquam signum, ut explicatum est in secundo notabili.

¶ Eodem modo respondetur ad secundum cum sua confirmatione, nam illud dictum D. Thomæ explicatum est in notabili secundo.

¶ Ad tertium etiam respondetur sicut responderet D. Thom. in solutione ad primum quod Augustinus loquitur de veritate rerum, quæ per se non dependēt ab intellectu humano; unde quoniam illæ diffinitiones includebant talem dependentiā, quæ per accidens est, & ea quæ sunt per accidens excludenda sunt à diffinitionibus, ideo reprobantur illæ diffinitiones à D. Augustino.

ARTICVLVS II.

D ¶ Vtrum veritas sit tantum in intellectu componente & diuidente?

C *onclusio est. Veritas proprie loquendo tantum est in intellectu componente & diuidente, & non in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ratio est, quia omnis res est vera, quatenus habet propriam formam suæ naturæ, ergo cum propria ratio intellectus ut est cognoscent, sit verum, quod est forma eius, necesse est, ut sit in illo, tanquam in cognoscente veritatem, & conformatem suam ad rem, quod non fit nisi cōponendo & diuidentdo.*

D Vbiū est de veritate conclusionis D. Thomæ, & arguitur primò contra illam. Veritas inuenitur in intellectu angelico: & tamen ibi nulla est cō-

positio aut diuisio, ergo veritas nõ solum est in intellectu componente & diuidete. Et confirmatur. Nam in intellectu diuino in quo nullo modo est cõpositio, propriissime est veritas.

¶ Arguitur secundò. Omnis res, quæ propriè est ens, est verum ens, ergo veritas est in illa, ergo non solum inuenitur veritas in intellectu cõponete & diuidete. Confirmatur. Intellectus cognoscens quidditatem rei simplici conceptu conformatur illi, ergo est verus formaliter. Probatur consequentia. Nam veritas formaliter est conformitas intellectus ad rem.

¶ Tertiò arguitur. Quando intellectus format propositionem apprehensiuam ante quam aliquid iudicet, propriè componit: & tamen tunc non est verus formaliter, nec falsus, ergo veritas non semper est in intellectu componete. Maior videtur nota, nam illa apprehensio pertinet ad primam operationem intellectus, cum non sit apprehensio simplici. Minor probatur, quia per solam apprehensionem huius propositionis, terra est rotunda, non dicitur intellectus verus nec falsus, quia non conformatur, nec dissonat vel difformis fit rei vsque ad iudicium. Et hoc probatur manifestè, quia Theologi apprehendentis propositiones contra fidem, ante quam iudicet de illis, non dicitur intellectus falsus, aliàs etiam diceretur erroneus, ergo &c.

¶ Quartò arguitur contra rationem D. Thomæ, & probo, quòd non oporteat intellectum cognoscere conformitatem suam ad rem, vt sit verus formaliter, vt dicit D. Thom. in articulo. Quam primum intellectus iudicat, quòd homo est risibilis, est verus formaliter: & tamen tunc non cognoscit suam conformitatem ad rem cognitā, ergo &c. Probatur minor. Quia talis cõformitatē cognoscere nõ potest nisi reflectatur supra se, ergo cum directè cognoscit risibilitatem conuenire homini, nondum cognoscit conformitatem suam ad rem.

¶ Confirmatur. Quando intellectus reflectitur supra suum intelligere, quod est simplicis obiecti, verbi gratia quando reflectitur supra conceptum simplicem, quo cognoscit hominem, cognoscit

tunc suam conformitatem ad rem: & tamen tunc non est verus formaliter, quia nõdum dicit aliquid esse vel non esse, ergo veritas propriè non est in intellectu cognoscente suam conformitatem ad rem. Maior probatur, & declaratur. Supponimus enim, quòd illa reflexio fit supra conceptum, non vt qualitas quedam est, sed vt similitudo rei est. Tunc sic arguitur. Non potest haberi proprius conceptus imaginis, nisi cognoscatur conformitas eius ad rem cuius est imago, ergo intellectus cognoscit per illum actum reflexum conformitatem suam conceptus directi ad rem.

¶ Vltimò. Intellectus cognoscens rem incomplexè & in vniuersali, distinguitur à rebus & à sensu, qui est singulare, ergo veritas propriè est in intellectu cognoscente quod quid est. Probo cõsequentiā, nam illo modo est veritas in intellectu secundum id, quod est propriū illius, vt intellectus est: sed proprium illius est cognoscere rem in vniuersali, ergo &c.

¶ Pro intelligentia veritatis & conclusionis D. Tho. nota primò, quòd conclusio D. Thom. necessariò intelligenda est de intellectu humano. Nam intellectus diuinus habet omnimodam simplicitatem, vt patet supra quæstio. 3. articulo. 7. & intellectus angelicus non cognoscit componendo & diuidendo, vt docet D. Thom. infra quæstio. 58. articulo. 4. solus igitur intellectus humanus cum sit in infimo gradu rerum intelligibilium, assequitur veritatem componendo vnum cum altero, & per hoc patet solutio ad primum argumentum cum sua confirmatione. Et quòd hoc voluerit sentire D. Thom. patet ex eo quod dicit in corpore articuli, scilicet, in omni propositione, aliquam formam significatā per prædicatū vel applicat intellectus alicui rei significatæ per subiectū, vel remouet ab ea, quod certū est non contingere nisi in intellectu humano.

¶ Nota secundò quòd si conclusio D. Thom. constitueretur sub his verbis, veritas propriè loquendo est in intellectu cognoscente & dicente seu iudicante veritatem, esset vniuersalior &

magis per se. Vniuersalior quidē, quia om-
nem intellectum comprehenderet, ma-
gis autem per se, quia secundum doctrinā
Aristo. 1. post. tex. 9. illud conuenit alicui
magis per se, quod conuenit secundū ad-
equatam rationem, & non secundum ra-
tionem particularem. At verò quòd intel-
lectus componat & diuidat, non est ad-
equata ratio, quòd in illo inueniatur veri-
tas, imo hoc conuenit alicui intellectui
propter eius imperfectionem, quia non po-
test peruenire de potentia in actum iudi-
candi, nisi paulatim procedens, quia indi-
get multis. Est autem ad-
equata ratio veritatis intellectus, iudicium. Existimo ta-
men consultò D. Thomam posuisse con-
clusionem sub illa forma, tum quia simul
necessariò probandum erat vniuersaliter
veritatem esse in intellectu cognoscente,
& iudicante, tum maximè, quia ex perfe-
ctione, quam inuenimus in nostro intelle-
ctu, annexis tamen multis imperfectioni-
bus compositionis & diuisionis, faciliùs
assurgimus ad cognoscendam perfectio-
nem veritatis superioris intellectus subla-
ta imperfectione compositionis & diui-
sionis.

¶ Vltimò nota, quòd cum hic & spe-
cialiter in articulo præcedenti diffinitum
sit à D. Tho. quòd veritas principaliter est
in intellectu, quàm in rebus, necesse est in
tali loquutione accipere intellectum vt di-
stinctum à rebus, secundum rationem pro-
priam, quia intellectus est, & non vt res quæ-
dam est. Quare accipi debet vt cognosces
est veritatem, qua conformatur rei cogni-
tæ. Et huius ratio est. Quia si intellectus ac-
cipiatur, vt est res quædam in se habēs cō-
formitatem, & non vt eam cognoscens,
hoc ipsum commune habet cum cæteris
rebus, quæ illo modo veræ sunt, vt dixi-
mus articulo præcedenti, ergo vt veritas
tribuat intellectui speciali modo, &
non communiter vt rei cuiusque, neces-
sum est accipere intellectum, secundū ea,
quæ sunt propria ipsius, scilicet, quatenus
est cognoscens veritatem, & hoc modo di-
citur veritas esse in intellectu, sicut in cog-
noscente veritatem.

¶ His positis ad argumenta facta respon-
detur.

¶ Ad primum iam responsum est in

notabili primo.

¶ Ad secundum respondetur concedē-
do antecedens & distinguēdo consequēs.
In quacunque re inuenitur veritas cōmu-
niter, seu transcendentaliter concedo: at
verò tanquam in cognoscente & iudican-
te, solum est in intellectu, & hic est pro-
prius modus, quo veritas est in intellectu.
Ad confirmationem similiter responde-
tur, transeat antecedens, & distinguo con-
sequens, tanquam in cognoscente & iudi-
cante nego, quòd sit veritas in ipso intelle-
ctu eo ipso, quòd cognoscit aliquam sim-
plicem quidditatem: at vero communiter,
vel transcendentaliter concedo, quod am-
plius declarabitur in solutione ad quin-
tum.

¶ Ad tertium notandum est, quòd do-
minus Caietanus in commentario huius
articuli videtur dicere, quòd intellectus
tunc est verus formaliter eo modo quo ve-
ritas tribuitur intellectui, quando apprehē-
dit propositionem veram. Nam tunc (in-
quit) intellectus est verus hoc modo, quan-
do cognoscit conformitatem suā ad rem.
Cognoscere autem conformitatem suā ad
rem, nihil aliud est quàm cognoscere ali-
quid in se, vt conforme rei: hoc autem ni-
hil aliud est quam apprehendere comple-
xum aliquod apprehendendo enim ly, ho-
mo est, apprehendo aliquid vt conforme.
Verba sunt Caietani, quibus fateor noui-
tios decipi posse existimantes in sola pro-
positione apprehensiuā, antequam adue-
niat iudicium constitui intellectum verū
aut falsum formaliter. Sed veritas est in op-
positum: neque enim antequam intelle-
ctus iudicet, conformis, aut difformis
sit rei.

¶ Quare pro plena intelligentia huius
nota, quòd cum verum dicat ordinem ad
intellectum, tanquam perfectiū illius,
quatuor modis potest intellectus perfici,
& conformari rebus ipsis. Primò per spe-
ciem intelligibilem. Secundò per simplicē
conceptum, quo cognoscit simplicē quid-
ditatem rei. Tertiò per propositionem ap-
prehensiuā, quam intellectus format, nō
asserendo nec iudicando, vt contingit in
dubitantibus. Quartò per propositionem
iudicatiuā, quam format intellectus asse-
rendo, & dicendo, seu iudicando, vt cum
in

intellectus assertiue dicit, homo est risibilis. Et tunc primò intellectus est verus formaliter, quia tunc conformatur rei significatæ per propositionem, & hoc fit iudicante intellectu rem esse, sicut per illam propositionem significatur. Quod autem hæc sit mens sancti doctoris manifestè patet ex verbis huius articuli, ubi dicit, quòd quando intellectus iudicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primò cognoscit, & dicit verum. Idem dicit de veritate. q. 1. ar. 3. Et probatur. Nam verum est perfectio nostri intellectus, & hac ratione dicit ordinem ad intellectum quasi perfectiorem ipsius, sed intellectus non censetur omnino, & absolutè perfectus per solam propositionem apprehensivam, sed per iudicium. Nam per illud conformatur ipse rei cognoscendo re, ita esse sicut est, ergo tunc primò est veritas in intellectu formaliter, tanquam in cognoscènte veritatem. Secundò probatur hoc. Omnis alia operatio nostri intellectus & omnis eius discursus ad hoc ordinatur, ut iudicet de rebus quales ipsæ sunt, quibusdam quædam tribuendo, quædam verò remouendo: ergo tunc primò assequitur suam perfectionem, & tunc primò cognoscit & dicit verum, quando per tale iudicium rebus ipsis conformatur. Nec oppositum huius sentit Caietanus in articulo si attentè legatur, imò idem docet apertè. nam ait, tunc primò intellectum cognoscere veritatem, seu conformitatem suam ad rem, cū dicit, homo est, aut homo currit &c. Certum est autem, quòd nihil horum dicit intellectus, nisi quando asserit, non asserit autem donec iudicet. Illud verò quod ait, hoc nihil aliud esse, quàm apprehendere, non ita accipiendum est, quasi apprehensionem accipiat, ut operationem distinctam à iudicio, sed per apprehendere intelligit idem quod est intellectum formare, vel cognoscere, sed tamen iudicando.

¶ Quòd si contra hoc obijcias. Primum. Id quod Arist. docet. 1. Perih. c. 1. lec. 3. & 3. de Anima. tex. 2. 1. quòd veritas est in compositione, & diuisione, siue in intellectu componente, & diuidente, sed cum primò intellectus apprehendit propositionem, componit antequam iudicet, ergo tunc est verus formaliter. Nam de huiusmodi ve-

A ritate loquebatur Arist. in illis locis, ut patet ex D. Thom. 1. Perih. lec. 3. Confirmatur. In secunda operatione nostri intellectus est veritas formaliter, ut Logici, & Metaphysici, docent ex illis locis Arist. & illa propositio apprehensiva pertinet ad secundam operationem nostri intellectus, ut constat, ergo &c. Confirmatur secundò. Nam tunc illa propositio est vera, quomodo igitur est veritas in illa? non videtur certè aliter nisi formaliter, cum sit propositio mentalis.

¶ Respondetur illa loca Aristotelis, & similia sic esse intelligenda, in compositione & diuisione intellectus iudicantis verum est veritas formaliter. Nam in nostro iudicio certum est esse compositionem quandam, ad differentiam iudicij angelici, siue notitia nostra iudicatiua sit vna, siue multiplex.

C ¶ Similiter respondetur ad confirmationem primam, quòd in secunda operatione intellectus iudicantis est veritas formaliter, & donec intellectus iudicat non est formaliter verus aut falsus.

¶ Ad secundam confirmationem respondetur facile, quòd sicut in propositione vocali, & scripta est veritas, sicut in signo, sic etiam in mentali, in illis quidem sicut in signo instrumentali ad placitum, ut dicunt dialectici, in hac vero sicut in signo formali. Et per hæc patet ad tertium argumentum principale. Cum enim dicit D. Tho. quòd veritas formaliter est in intellectu componente, intelligitur componente & iudicante, ut ipse se explicat in art.

E ¶ Ad quartum argumentum principale respondetur, concedo maiorem, & nego minorem. Ad cuius probationem negatur antecedens. Et notandum est cum domino Caietano, quòd dupliciter stat intellectum cognoscere conformitatem suam ad rem cognitam. Primò in actu signato, ut quando cognoscit veritatem per simplicem conceptum veri, seu conformitatis, ut significatur hoc nomine verum, vel conformitas. Secundo modo in actu exercito, & hoc contingit quotiescunque iudicat intellectus de rebus dicens, ita se habere, sicut ipse format iudicium de rebus: ad quod non requiritur, quòd reflectatur, sed satis est, quòd actu directo exerceat iudi-

cium rei, & tunc dicitur cognoscere suam A
conformitatem in actu exercito.

¶ Ad confirmationem respondetur, qd
dupliciter potest intellectus reflecti supra
suum conceptum. Vno modo per alium
conceptum, siue cognitionem simplicem
& sic nullam cōformitatem sui cognoscit
in actu exercito. Alio modo reflecti po-
test per quandam cognitionem, qua dicat
ego conformor, vel non cōformor rebus
ipsis, & tunc etiā est veritas, vel falsitas in
hac reflexione propriē loquendo, sicut
quando intellectus directē iudicat: quia
tunc etiam intellectus componit & diui-
dit.

¶ Ad quintum respondetur, quod vni-
uersalitas non est propria ratio obiecti in-
tellectus, sed est conditio obiecti conse-
quens actionem ipsius intellectus. Veritas
autem est perfecta forma intra ipsum intel-
lectum existens. Vnde propria eius opera-
tio quatenus intellectus est, non est cog-
noscere vniuersale, sed verum in actu exer-
cito. Quare non erit intellectus perfectus
secundum propriam formam donec ver-
itatem cognoscat exercendo iudicium
de rebus.

D Vbiū est, vtrum verum dicat intrin-
secum ordinem ad intellectum?

¶ Et videtur, quod non. Nam verum
conuertitur cum ente: sed ens non dicit
ordinem intrinsecum ad intellectum: ergo
nec verum.

¶ Secundò arguitur. Nam aliās seque-
tur, quod veri natura esset relatiua, quod
tamen infra impugnabitur. Probatur se-
quela. Nam id, quod dicit intrinsecum or-
dinem ad alterum, est relatiuum.

¶ Tertiò arguitur. Si aliqua ratione ve-
rum diceret intrinsecum ordinem ad in-
tellectum, esset, quia est obiectum intelle-
ctus: sed hæc ratio nulla est, ergo &c. Pro-
batur minor. Nam obiectum præcedit ip-
sam potentiam, ergo non dicit intrinsecū
ordinem ad illam. Probatur secundò. Quo-
niam ens est obiectum intellectus, & tamē
non dicit intrinsecum ordinem ad intelle-
ctum, ergo nec verum.

¶ Ad hoc breuiter respondetur, quod
verum importat ordinem intrinsecum ad
intellectum, ita docet D. Thom. artic. seq.
Vbi dicit, quod sicut bonum addit supra

ens rationem appetibilis, ita & verum cō-
parationem ad intellectum. Idem docet
apertius D. Tho. de veritate. q. 1. art. 2. vbi
docet, quod sublato quocunque intelle-
ctu nullo modo remaneret ratio veritatis.
Et probatur. Veritas intrinsecè est adæqua-
tio intellectus ad rem siue rei ad intellectū,
vt explicuimus, ar. 1. ergo &c. Præterea.
Verum ex propria & intrinseca ratione ad-
dit aliquid supra ens: sed non intelligitur,
quid sit illud, quod addit, nisi ordo ad in-
tellectum, ergo hunc ordinem includit in-
trinsecè. Vnde sicut bonum est obiectum
voluntatis, dicitq; intrinsecum ordinē ad
voluntatem, sic etiam verum dicit intrinse-
cum ordinem ad intellectum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum verum & ens conuertan-
tur?

Prima conclusio est affirmatiua. Rō est.
Quia vnumquodque in tantum est co-
gnoscibile in quantum habet de esse.

¶ Secunda conclusio. Sicut bonum dicit
ordinem ad appetitum, ita & verum compa-
rationem ad intellectum.

D Vbiū est in hoc articulo, quid addat
verum supra ens, & vtrum id, quod
addit sit aliquid reale, vel rationis tan-
tū?

¶ Ad hoc dubium Duran. in 1. senten-
d. 19. q. 5. & 6. respondet, quod veritas nil
aliud est quā conformitas eiusdem ad se
ipsum secundum aliud, & aliud esse, scili-
cet, secundum esse intellectum, & esse
reale, & sic veritas est relatio rationis, qua-
tenus ipsa res, secundum quod est intelle-
cta conformatur sibi, prout est in se à par-
te rei.

¶ Pro quo notat Durandus, quod res
habent duplex esse, alterum quod conue-
nit eis à parte rei seclusa operatione nostri
intellectus, vt esse hominem, esse album:
alterum quod conuenit eis per operatio-
nem intellectus, vt esse genus, esse spe-
ciem.

¶ Notat secundò, quod ipsa res realis
quatenus apprehenditur ab intellectu non
me-

mediante solo conceptu simplici, sed mediante propositione iudicatiua, fit sibi ipsi conformis secundum esse reale, quod habet à parte rei, & cum hac conformitas non competat rebus, nisi per operationem intellectus, hinc est, quod solum est ens rationis. Vnde infert, quod veritas nullibi est subiectiue, sed obiectiue tantum in intellectu. Hac etiam videtur fuisse sententia Heruei, quodlib. 3. q. 1.

¶ Et probatur primò. Veritas solum est obiectiue in intellectu, & non subiectiue, ergo est ens rationis. Probatur antecedens. Nam si veritas est subiectiue in intellectu, oportet, quod in illo sit conformitas quædam ad rem, vel in essendo, vel in repræsentando: sed neutra istarum est in intellectu. Probo. Non in essendo, nam intellectus, & quidquid est in illo subiectiue, est accidens spirituale, res autem cognita quædoque est substantia materialis, ergo inter illa non est conformitas in essendo. Nec etiam in repræsentando. Probatur. Quia prius natura repræsentatur intellectui res per speciem impressam, quæ cognoscatur actu ab intellectu, ergo actualis cognitio intellectus non est conformitas ad rem.

¶ Secundò probatur ex Arist. 6. Metaph. 8. ubi inquit, quod ad Metaphysicum non pertinet tractare de veritate, ergo veritas non est ens reale, aliàs Metaphysico incumberet agere de illa. Et nos confirmamus hoc argumentum ex D. Thom. hic ad tertium dicente, quod ratio veri assequitur apprehensionem mentis, ergo est ens rationis. Et Caietanus dicit hic, quod bonum formaliter est obiectum voluntatis, verum autem non est formale obiectum intellectus, sed est conditio obiecti, non tamen est conditio, quæ consequatur operationem intellectus, sed quæ comitatur ipsam & assistit illi.

¶ Tertiò probatur. Verum est obiectum in quod ultimò tendit intellectus: sed intellectus tendit in res ipsas ultimò, ergo veritas consistit in conformitate rerum in ordine ad seipsas, & non in conformitate intellectus ad rem.

¶ Confirmatur. Nam verum est passio entis, ergo consequitur ipsa entia realia, & potius fundatur in illis, quàm in operatio-

A ne intellectus.

¶ Quarto arguitur. Nam si veritas est conformitas propositionis existentis in intellectu ad rem, sequitur, quod solum denominet ipsum intellectum, aut propositionem mentalem, & non res ipsas existentes à parte rei: hoc autem est impossibile, nam tunc verum non esset passio entis, ergo &c.

¶ In hanc opinionem Durandi videtur incidere Soncinas. 6. Metaphys. quæstione 16.

¶ Pro explicatione veritatis fit prima conclusio. Veritas siue sumatur transcendentaliter, siue formaliter, secundum quod est principaliter in intellectu, est entitas realis. Probatur primò. Veritas in Deo est diuina perfectio, est enim Deus sua veritas, sicut suum esse, ergo etiam in omnibus alijs rebus veritas est aliquid reale. Probatur consequentia. Quia sicut diuinam sapientiam cognoscimus per sapientiã creaturarum, ita veritatem tribuimus Deo ex veritate creata, ut explicatum est arti. præcedenti, ergo veritas in tota sua communitate est perfectio simpliciter, sicut ens. Et confirmatur. Veritas Dei est mensura & causa per se omnis alterius veritatis, ergo veritas rerum creaturarum est entitas realis. Probatur consequentia. Quia entis rationis non datur causa per se, sed consequitur operationem intellectus. Secundò probatur. Perfectio nostri intellectus non consistit in entitate rationis, cum ipse sit quædam potètia realis: sed veritas est perfectio eius, ergo est entitas realis. Tertiò probatur. Passiones entis realis sunt aliquid reale: sed veritas est propria passio entis realis, ergo est aliquid reale.

¶ Secunda conclusio. Veritas non distinguitur realiter ab ente: sed tantum ratione, non quidem ratiocinante solum, sed etiam ratione ratiocinata, quæ habet fundamentum in ipsa re. Probatur ratione D. Thom. in articulo. Vnum quodq; in tantum est cognoscibile in quantum habet de esse, ubi D. Tho. accipit cognoscibile, siue intelligibile pro obiecto intellectus, quod est verum, quasi dicat, vnaqueque res in tantum participat rationem intelligibilis & veri, in quantum participat rationem entis, ergo veritas non distinguitur realiter ab ente.

ente. Hanc conclusionem fatentur omnes metaphysici. Sed est differentia: nam quidam eorum dicunt, quod ens & verum distinguuntur ratione sicut ens ratio nis ab ente reali: nos autem dicimus, veritatem formaliter esse aliquid reale, quia est quædam conformitas passiva realis.

¶ Pro cuius maiori explicatione fit tertia conclusio, qua respondetur ad questionem. Verum non addit supra ens aliquid reale realiter distinctum, sed addit expressè perfectionem quandam realem entis, quam nos non concipimus per hoc nomen ens. Explicatur hæc conclusio. Nā sicut diuinā essentia alio & alio cōceptu cognoscimus, verbi gratia sapientiæ, bonitatis &c. & per vnum conceptum aliquid reale significatur, quod non significatur formaliter per alterum, quamuis non realiter distinctum: sic dicimus, quod ipsum ens, & quicquid clauditur in illo, non cognoscimus distinctè per vnum conceptum, sed alio conceptu cognoscimus vnitatem entis & alio veritatem, & alio ipsam rationē entis abstrahendo ab hoc & ab illo, &c. quamuis ista inter se non distinguantur realiter. Et quemadmodum licet vnum importet quandam negationem diuisionis, tamen ipsa vnitatis non est negatio, sed entitas realis, quæ per negationem diuisionis explicatur. Sicut etiam immortalitas & incorruptibilitas sunt perfectiones reales, quæ tamen explicantur per negationē mortis & corruptionis. Ad hunc modum verum importat veritatem, quæ entitas & perfectio quædam realis est, sed tamen necessariò explicanda per relationem ad intellectum, quamuis ipsa non sit relatio, vt infra dicemus.

¶ Pro cuius maiori intelligentia notandum est, quod perfectio vniuscuiusque rei creatæ est participare aliquid de perfectione entis, cum autem perfectius ens sit intellectiū quā id quod caret intellectu, quia illud est magis immateriale, & rursus perfectius ens sit intellectiū per essentiam, quā intelligens per participationem, hinc est, quod sit perfectio maxima omnis entis creati, quod reducatur ad intellectum Dei tanquam ad mensuram, à qua recipit esse & omnem perfectionem suam. Omnis ergo res quatenus imitatur

esse Dei dicitur ens, quatenus vero imitatur intellectum Dei, quatenus est opus illius, dicitur vera. Sed quia intelligit imitando operationem Dei est perfectissima omnium creaturarum, & dicitur facta ad imaginem Dei, & rursus inter ipsas creaturas rationales illa perfectior est, quæ magis imitatur diuinum intellectum.

¶ His positis respondetur ad argumenta facta.

B ¶ Ad primum argumentum Durandi respondetur negando antecedens. Et ad probationem negatur minor. Est enim in intellectu conformitas ad rem non quidem in essendo, nam de hac modo non loquimur, sed est conformitas in representando. Quoniam intellectus per iudicium cōformatur formaliter rebus ipsis in esse quodam representatiuo: & talis forma iudicij gerit vicem rerum, quæ per se immediate non possunt vñiri & presentes esse intellectui vt iudicet de illis. Fatemur tamen, quod cum res denominantur veræ per ordinem ad nostrum intellectum, talis denominatio est ab extrinseco & per relationem rationis. Quod autem asserit Durandus, res esse præsentem intellectui per speciem impressam, quodammodo verum est, sed tamen non representatur res formaliter vt vera, donec accedat iudicium intellectus, vt expressè docuit D. Tho. art. precedenti.

E ¶ Ad secundum argumentum respondetur primò, quod veritas prout est in intellectu non est passio entis, sed prout est in rebus, vt docet D. Thom. hic ad primū, & ideo non pertinet ad metaphysicū eius consideratio. Respondetur secundò quod licet veritas formalis, quæ est in intellectu sit ens reale, ad metaphysicum tamen non spectat consideratio eius in speciali: nam metaphysici nō est agere de omni ente reali in particulari, sed sub ratione entis in cōmuni. Ad confirmationem respondetur quod D. Thom. illis verbis nihil aliud voluit significare, nisi quod ratio veri simul est cum apprehensione entis, quando intellectus iudicat aliquid esse vel non esse, & idem sentit Caie. Ex quo non sequitur, quod veritas formalis sit ens rationis.

¶ Ad tertium respondetur quod intellectus tendit in propositionem ipsam mentalem tanquam in terminum intrinsecum

cum: & in res ipsas, quas principaliter intendit cognoscere, tanquam in terminum extrinsecum. Illud primum est propria & per se perfectio intellectus, secundum verò non ita. Quare licet intellectus tendat in utrumque, ratio tamen veripotius consistit in primo, quam in secundo.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod alia ratio est de vero, quod est passio entis, & alia de veritate formali, quæ est in intellectu.

¶ Ad quartum respondetur, quod veritas, quæ est in nostro intellectu, denominat intellectum verum formaliter, & ab eadem veritate res dicuntur veræ denominatione extrinseca, quatenus sunt causa veritatis, quæ est in intellectu.

Dubitat utrimod. Vtrum verum formaliter loquendo importet absolutum an respectuum?

¶ Et videtur, quod importet relationem formaliter. Verum dicitur à veritate, tanquam à forma denominante, sicut album ab albedine: sed veritas diffinitur per conformitatem unius ad alterum, ut dictum est articulo primo, conformitas autem formaliter est relatio, ergo & veritas.

¶ Secundo arguitur. Nam D. Th. articulo præcedenti dixit, quod intellectum cognoscere veritatem, est cognoscere conformitatem sui ad rem, ergo in hac conformitate, seu adæquatione, siue similitudine, quæ relatio quædam est, consistit veritas.

¶ Tertiò arguitur. Verum addit aliquid supra ens: sed non intelligitur quid addat, nisi hanc relationem conformitatis, ergo verum formaliter importat relationem.

¶ Ad hoc dubium Durandus ubi supra dicit, veritatem principaliter & formaliter esse quid respectuum. Idem videtur dicere Caie. art. præced. in fine.

¶ Sic tamen conclusio. Verum simpliciter loquendo importat aliquid absolutum, quod tamen explicari non potest sine respectu. Ita docet D. Tho. de veritate q. 1. ar. 8. & Capreolus in primo, d. 19. q. 3. conclus. 3. Soncin. 6. Metaph. q. 17. Explicatur conclusio, & simul probatur tam de veritate, quæ est in rebus, quam de veritate intellectus. Nam sicut scientia est aliquid absolutum, dicens tamen ordinem ad scibile,

A sic etiam verum, quod est in rebus, est perfectio absoluta, quæ tamen non explicatur sine respectu ad intellectum. Similiter etiam verum, quod est in intellectu, significat iudicium, quo intellectus iudicat de re cum habitudine & conformitate ad rem ipsam. Probatur ergo conclusio. Veritas, quæ est in intellectu diuino, est maxima quædam perfectio, ergo est illud iudicium æternum, quod habet Deus de se ipso, ergo non est conformitas illius iudicii ad rem significatam, nam hæc est relatio rationis, sicut relatio eiusdem ad seipsum. Præterea, nam quando dicimus Deum esse primam veritatem, explicamus magnam quædam perfectionem, quæ est in Deo, & complet iudicium diuinum, ergo importat aliquid absolutum. Præterea, quid dicit hoc esse verum aurum, verum hominem, significat naturam hominis & auri: sed istæ naturæ sunt aliquid absolutum, ergo & verum importat aliquid absolutum. Adhuc verum est maxima perfectio nostri intellectus, ergo non est relatio. Probatur consequentia.

B Nam relatio est minima entitas.

¶ Ad argumenta in contrarium respondetur, quod probant, verum importare aliquid absolutum, quod non potest explicari sine respectu, sicut scientia & potentia, &c. Sed specialiter ad tertium respondetur, quod id quod addit verum supra ens, non distinguitur ab ente realiter, sed ratione tantum ratiocinata, est tamen aliquid absolutum, ut explicuimus dubio præcedenti.

C Nam relatio est minima entitas.

¶ Sed queris, vtrum ille respectus conformitatis, per quem explicatur ratio veri, sit respectus realis, vel rationis? De hoc vide Sonci 6. Metaph. q. 17. & Iauel. tractatu de transcendentibus. c. 5.

D Sed specialiter ad tertium respondetur, quod id quod addit verum supra ens, non distinguitur ab ente realiter, sed ratione tantum ratiocinata, est tamen aliquid absolutum, ut explicuimus dubio præcedenti.

¶ Sed queris, vtrum ille respectus conformitatis, per quem explicatur ratio veri, sit respectus realis, vel rationis? De hoc vide Sonci 6. Metaph. q. 17. & Iauel. tractatu de transcendentibus. c. 5.

E Respondetur ergo, quod loquendo de relatione conformitatis, quam habet veritas diuina ad suam essentiam, est relatio rationis ex parte vtriusque extremi. Si autem loquamur de relatione conformitatis, quam dicit iudicium intellectus nostri ad res iudicatas, absrahbit à reali, & rationis, nam aliquando est realis, scilicet, quando res, de quibus iudicat, existunt à parte rei: aliquando est relatio rationis. In rebus non existentibus, nam relatio realis requirit extrema realia. Si autem loquamur de veritate, quæ est in rebus in ordine ad intellectum diuinum,

num, illa relatio conformitatis, quam dicit creatura ad ideam diuinam, toto tempore quo existit creatura, est relatio realis. Conformitas verò, quam dicit res ad intellectum nostrum speculatiuum, est respectus rationis, nam res ipsæ sunt mēsurā veritatis, quæ est in intellectu: relatio verò mēsuræ ad mēsuratum, licet ex parte mēsurati sit relatio realis, ex parte tamen mēsuræ est relatio rationis. Si autem comparentur res ad intellectum practicum, est relatio realis, qualis est inter artificiatum & suam causam. Nam domus ad extra est effectus artis, quæ est in mente artificis. Et hæc satis sint de tota ista quæstione. Reliqui articuli videantur in D. Th. specialiter articulus septimus in quo determinat D. Thom. quòd nulla veritas creata est æterna. Vbi formari posset quæstio, vtrum propositiones, in quibus prædicatum dicitur de subiecto in primo & secundo modo dicēdi per se, sint perpetuæ veritatis? Sed tamen de hac re, vide Caic. primo, post. cap. 9. dubio primo, secundo & tertio, & Sonc. 9. Metaph. q. 4. & 5. & ea, quæ diximus supra quæstio. 16. articu. 3.

QVÆST. XVII.

De falsitate.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum falsitas sit in rebus?



Conclusio prima. In artificialibus inuenitur falsitas secundum quòd opus ipsum deficit à forma artis. Probatur ex communi modo loquendi.

¶ **Conclusio secunda.** Res naturalis per se loquendo non potest esse, aut dici falsa. Probatur. Quia res naturalis per se dependet ab intellectu diuino, in ordine ad quem non potest esse falsitas in rebus, quia quicquid sit in naturalibus est conforme ideæ existenti in Deo.

¶ **Conclusio tertia.** In actibus voluntarijs reperitur falsitas, & per ordinem ad intelle-

A ctum diuinum, & in ordine ad nostrum. Ratio est. Quia huiusmodi operationes possunt esse contrariæ rationi diuinæ in ordine autem ad nos, quia est falsum dictamen, quod à recta ratione discordat, & male dirigit.

¶ **Conclusio quarta.** Res naturales possunt dici falsæ secundum quid & non simpliciter, si comparentur ad intellectum nostrum. Et hoc dupliciter scilicet in ratione significati quatenus significantur per falsam enunciationem, vt si dicamus, quòd diameter est falsum commensurable costæ: alio modo quia causant in nobis iudicium falsum.



Nota circa hunc articulum, quod veritas & falsitas opponuntur contrariè, sicut albedo & nigredo. Cuius ratio est. Quia falsitas non dicit solam negationem veritatis, sed importat difformitatem oppositam contrariè conformitati, in qua consistit veritas. Ex quo sequitur, quòd cum contraria apta nata sint fieri circa idem, oportet quòd in eis rebus, in quibus veritas inuenitur, reperiri possit falsitas, vt in rebus, & in intellectu. Non tamen oportet, quòd in omnibus & singulis rebus in quibus inuenitur veritas, reperiatur etiam falsitas: nam in Deo non est falsitas. Item in intellectu respectu primorū principiorum, & respectu simplicis quidditatis nequit esse falsitas. Ratio est. Quia hæc attingit intellectus immediatè lumine naturali, quòd est à Deo. Sicut ergo albedo, & nigredo sunt contrariæ, non tamē in quocunque corpore vbi inuenitur nigredo, oportet vt possit reperiri albedo: sic etiam non oportet reperiri falsitatem, vbi-
E cunque inuenitur veritas.

Debitur tamen breuiter circa secundam conclusionem. Videtur enim falsa. Nā quando in rerum natura contingit monstrū, vt homo biceps, illud non respōdet ideæ, quæ est in mente diuinæ, ergo aliqua res naturalis potest esse falsa per ordinem ad intellectum diuinum. Antecedens probatur. Nam ideæ hominis, quæ est in Deo, est representatiua naturæ humanæ in hominibus habentibus vnū caput, quòd expo-

expostulat ordo naturalis, ergo monstrum illud non responderet ideæ diuinæ. Prima vero consequentia probatur ex similitudine artificialium. Nam si aliquid artificiosum deficit à forma artis, quæ est in mente artificis, dicitur simpliciter falsum, ut docet D. Th. in prima conclu.

¶ Respondetur, quod ad hoc ut in rebus artificiatu artificiatum non sit falsum, duo requiruntur. Primum, quod artificiatum correspondeat ideæ artificis. Alterum quod res artificiosa non acquirat talem formam præter intentionem agentis & artificis. Nam si artifex pro sua voluntate præ tendit depingere monstrum, illud artificiatum non est falsum, sed verissimum, & respondens regulis artis. Quia ergo monstra quæ producuntur in rerum natura quauis sint præter intentionem agentis particularis, non tamen præter intentionem causæ primæ, ideo in ordine ad diuinum intellectum non sunt falsa.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum falsitas sit in sensu?

Prima conclusio. Veritas & falsitas non sunt in sensu, tanquam in cognoscente veritatem, aut falsitatem, est tamen veritas quatenus sensus apprehendit, vel iudicat res secundum quod in se sunt, & falsitas est in sensu, quia apprehendit, vel iudicat res aliter quam sint.

¶ Secunda conclusio. In sensu non est falsitas circa proprium sensibile, nisi per accidens & in paucioribus.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum falsitas sit in intellectu?

Prima conclusio. Falsitas non est in intellectu quod quid est. Probatur. Quia intellectus non deficit à cognitione illius rei, cuius similitudine informatur, ergo circa quod quid est non decipitur, quia informatur similitudine quidditatis.

¶ Secunda conclusio. Falsitas est in intel-

lectu componente & diuidente. Probatur. Quia ibidem est veritas. Unde sicut in intellectu componente & diuidente est veritas dupliciter, scilicet formaliter & obiectiue, sic etiam falsitas.

¶ Tertia conclusio. Per accidens potest esse falsitas in operatione, qua intellectus cognoscit quod quid est, in quantum ibi admiscetur compositio intellectus, ut si verbi gratia diffinitionem vnius tribuat alteri, vel partes diffinitionis coniungat, quæ simul sociari non possunt.

Nota circa hos articulos, quam dissimilationem inueniatur veritas & falsitas in sensu & in intellectu. Nam in intellectu, sicut inuenitur veritas, quia intellectus cognoscit conformitatem suam ad rem, sic etiam inuenitur in ipso falsitas, quia cognoscit difformitatem suam ad rem, non quidem per actum reflexum, quo cognoscit se dissimilari rebus, nam sic non falleretur: sed per actum directum iudicando rem aliter quam est. Sensus autem dicitur verus, non quia veritatem cognoscit, sed quia informatur similitudine sui obiecti.

¶ Sed circa hoc oritur dubium. Nam ex hoc sequitur, quod nec per se, nec per accidens possit esse falsitas in sensu, cuius contrarium docet D. Tho. in secunda conclusione, articuli secundi. Probatur sequela. Nam semper sensus recipit speciem & formam rei cognoscendæ. Ad hoc variè solet responderi, diuersis diuersimodè explicantibus qualiter sensus fallatur circa proprium sensibile, ut v. g. quando aliquod album inspectum per vitrum rubeum iudicatur rubei coloris. Dicunt ergo quidam, quod tunc non recipitur in sensu species albedinis, sed tantum rubedinis, alioquin produceret sensus notitiam albi, & ita saluant, quod sit falsitas in sensu: quoniam species rubei non concordant albo. Alij vero dicunt, quod ex illis duabus speciebus producitur quedam tertia species, per quam cognoscitur res alba, tanquam rubea. Sed hæc explicatio videtur commenticia. Nam vel illa species est rubei, vel albi, vel alicuius tertiæ. Si primum, ergo frustra ponitur tertia distincta ab specie rubei & albi: Si secundum quæro, à quo producta est? Certè non videtur à quo

à quo possit esse producta, nam rubeū solū potest producere rubei speciem, & alium speciem albi, quia vnuinquoq; tale operatur, quale ipsum est. Præterea, quia in ægroto, qui dulce iudicat amarum, non facile explicatur, quomodo producatur illa tertia species.

¶ Dicendum est ergo altero ex duobus modis. Primus est, qui placet viris doctis, si quod in sensu in illo casu solū est species rubei, & species albi, nam semper obiectum per medium diaphanum transmittit species sui vsque ad potentiam; sed tamen illæ duæ species in sensu receptæ mutuò se impediunt, & sic impeditur vera cognitio sensus. Et idem dicunt de specie bilis, quæ est in lingua ægroti, & specie quam producit mel in gustu, nam vtraque in sensu recipitur, sed mutuò se impediunt, & sic fallitur sensus propter mutuum impedimentum specierum, eo quod mouet ad iudicium falsum. Et ita respondetur ad argumentum factum à principio negando sequelam: nam licet in sensu semper propria species obiecti recipiatur, quia tamen aliquando impeditur, vel propter refractionem specierum, vel propter contrarias species in eodem sensu receptas; ideo non semper sensus est verus.

¶ Ego verò aliter explico qualiter sensus fallatur in eo casu circa proprium sensibile, non quidem quia illæ species receptæ in sensu mutuò se impediunt: nam aliàs sicut impeditur sensatio albi ab specie rubei, ita è conuerso. Et consequenter rubeum non perciperetur à potentia visua, cuius contrarium experimur. Et simile argumentum fit de ægroto sentiente amaritudinem & non dulcedinem. Fallitur ergo sensus in eo casu, quia non recipit speciem eo modo, quo emittitur ab obiecto, propter indispositionem medij. Nam ex eo quod medium afficitur alio colore, necessum est, quod species transmissæ per illud medium perueniant ad potentiam præoccupatam illo colore medij, & quia intus existens prohibet extraneum. 3. de Anim. tex. 4. hinc fit, quod potentia visua affecta specie coloris rubei non possit alium colorem percipere, nisi rubeum. Quod adhuc clarius apparet in ægroto cuius lingua bili inficitur, nam bilis intus existens, & non

determinabilis per species aliorum saporum prohibet sensationem aliorum saporū. Vide Caietan. infra q. 5. ar. 2. & expositores Arist. 3. de Anim. vbi supra, & specialiter 2. de Anima. tex. 63. vbi ex professo disputari solet, quomodo sensus non fallatur circa proprium sensibile.

D Vbiū tamen est circa illud, quod dicit D. Tho. in ar. 2. conclusio. prima, quod scilicet fallitur sensus, ex eo quod interdum iudicat res aliter quàm sint. Videtur enim quod in sensu non sit iudicium.

¶ Primò, nam D. Th. ita asserit hic ad tertium argumentum. Et præterea, quia & in quæstione præcedenti, ar. 2. & in hoc loco docuit S. Tho. ideo in intellectu componēte & diuidente esse veritatem, sicut in cognoscente, quia intellectus est qui iudicat conformitatem sui ad rem, ergo in sensu non est iudicium.

C ¶ Ad hoc respondetur primò, quod cū S. Tho. dicit sensum iudicare de suo obiecto, non est intelligendum, quod iudiciū sit subiectiuè in sensu, sed est loquutio causalis, quia sensus causat in intellectu iudicium de suo obiecto, quatenus mens vtitur apprehensione sensuum ad phantasma taspeculandum.

¶ Dicitur secundò, quod fortè secundum doctrinam S. Tho. absolute asserendum est, in sensu interiori esse iudiciū. Nā iuxta mentem ipsius in imaginatiua sunt quædam propositiones singulares, & prudentiales, ergo similiter in sensu interiori bruti asserendum est proportionale quoddam iudicium. Est autem magna differentia inter iudicium nostri intellectus, & illud quod in bruto inuenitur. Nam noster intellectus accipit modo subiectum, deinde prædicatū, & vnum alteri coniungit: at bruta in instinctu quodam naturali producunt sua iudicia similia nostris. Item nos percipimus conformitatem vnius ad alterum, bruta nequaquam.

ARTICVLVS. IIII.

¶ Vtrum verum & falsum sint contraria?

Conclusio est affirmatiua. Probat. Quia non opponuntur contradictoriè, vel

vel sicut affirmatio, & negatio, nec privatio, ergo contrarie. Vtraque pars antecedentis probatur. Quia negatio, nec privatio ponunt aliquid in subiecto, at verò falsitas aliquid ponit, ex eo quod dicitur aut videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est, ut docet Arist. 4. Meta. tex. 27.

NOta in hoc art. quomodo reliquerit. S. Th. hic tanq̃ certū, verū & falsum nō opponi relativē. Ex quo inferitur quod nos determinavimus supra esse ad mētem S. Th. s. verum importare aliquid absolutū & non principaliter relationem, ut dixit Caietanus, & multo minus relationem rationis, ut Dur. ait.

QVÆSTIO XVIII.

De Vita Dei.

CIRCA totam hanc quæst. notandū est primò, præcipuam intētionē. D. Th. in eo esse docere, q̃ Deo propriissimè convenit vita, & q̃ quicquid est in Deo ut intellectū ab illo est vita in ipso, iuxta illud Io. 1. Quod factum est in ipso vita erat. Ad hoc autē cōcludendū inuestigat, & diffinit in art. 1. in quo consistat, q̃ res habeat vitā dicens, consistere in hoc, q̃ res habeat in se principium actiū sui motus, vel operationis immanentis, & hoc quod significamus cum dicimus viventia se movere. Non enim sumitur motus, ut solū nominat actum imperfecti, & entis in potentia, sed etiam pro operatione, quæ est actus perfecti, ut intellectio, volitio.

¶ Nota 2. q̃ licet nomē vita impositū sit ab operatione vitali, significat tñ principium illud, unde procedit operatio vitalis. Unde in ar. 2. definit D. Th. q̃ vita nō est accidēs, neq; viūū est prædicatū accidentale, sed substantiale. Et ita intelligitur Arist. 2. de ani. tex. 37. cū dicit, vivere viventibus est esse. Interdū tñ accipi solet vita, seu vivere pro operationibus vitæ à quibus nomē impositum, sicut accepit Arist. 9. Ethic. 1. cū dicit, q̃ vivere principaliter est sentire, vel intelligere. Hinc colligit D. Th. in ar. 3. q̃ vita maximè propriè convenit Deo. Pri-

A mō, quia maximè Deus ex seipso operatur per intellectū & voluntatē, nō motus ab aliquo alio. Secundò etiam, qm̃ actio vitalis Dei est sua vita & essentia, quæ perfectiones in nullo alio viventium reperiunt, secundū q̃ in se sunt & vivunt. Nā cetera viventia, etiā si se moveant, dependenter tñ ab alio, & nulla operatio vitalis eorum; est ipsorum vita essentialis. Deus tñ essentialiter est ipsa vita & fons totius esse vitalis, in tantum q̃ omnes creaturæ, etiā quæ in se ipsis non participant vitā, secundū tñ q̃ habent esse intellectum in Deo, sunt ipsa vita in Deo, ut optimè explicat D. Th. in ar. 4. Atq; hoc modo intelligendum est illud Io. 1. Quod factum est in ipso vita erat, secundum explicationem D. Aug. & Cyrilli. Quamquam D. Chrysost. homi. 4. in Ioan. aliter dicit esse ordinandam illam periodum s. sine ipso factum est nihil, quod factū est. & ibi cōstituit punctū. Deinde sequit̃, in ipso vita erat, &c. Et ita legit Chrys. ut renitatur errori quorundam hæreticorum asserentiū colligi ex illo loco, si legatur sicut nos legim̃, spiritū sanctū esse creaturā: nā vita (dicebant) accipitur ibi pro spiritu sancto, & est sensus, q̃ factū est in ipso. s. in verbo vita erat. i. spūs sanctus erat. Reijcit ergo hūc errorē Chrys. aliter punctuando, & consentit cū illis Theophylactus, & Euthymius. Sed germanior est ille modus terminandi clausulā, quō sequitur Aug. & alii plurimi. Et cōfir. Quia sic habetur in exemplari trilingui Cōplutensi, & in nostris exemplaribus editionis vulgatæ. Item etiā hoc ostenditur ex aliis clausulis præcedentibus: nam semper vna incipit ab aliqua parte præcedentis clausulæ secundū figuram rhetoricā. Absurditas verò illius erroris, quem Chrys. cōfutat, satis convincitur ex contextu, nam statim sequitur, & vita erat lux hominū, & iterum, erat lux vera, quæ illuminat &c. quæ quidē ipsi verbo attribuantur: nā de illa luce dī, q̃ venit in mūdum, & q̃ de illa testimonium perhibuit Ioā. Bap. Posset hic tractari illa difficultas, utrū gravia & levia se moveant, an vero movantur à generante occasione doctrinæ, q̃ docet D. Tho. in ar. 1. & in solad. 2. sed de hoc Deo dante fiet specialis quæstio in libris de generatione Arist. est enim philosophica difficultas.

QVÆST. XIX.

De voluntate Dei. De qua
materia Doct. in 1. sen.
distinction. 45.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum in Deo sit voluntas?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. In Deo est intellectus, ergo voluntas. Antecedens patet ex questione decima quarta, articulo primo. Consequentia probatur. Quia voluntas sequitur intellectum. Hanc demonstrat comparatione formæ intelligibilis ad formam naturalem, & est talis ratio. Quelibet res ad suam formam, vel perfectionem naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam tendat in eam, & quando habet ipsam quiescat in ea, sed natura intellectualis habet talem habitudinem ad formam intelligibilem, ut tendat in eam, vel quiescat in ea, ergo omnis natura intellectualis habet voluntatem. Patet consequentia. Quia voluntas nihil aliud est, quam inclinatio propria nature intellectualis. Et ita dicitur appetitus rationalis siue intellectualis: sicut appetitus animalis est propria inclinatio nature sensitivæ, & appetitus naturalis est propria inclinatio nature cognitione carentis.

¶ Secunda conclusio. Velle Dei est suum esse. Ratio huius conclusionis non assignatur hic à D. Thoma, sed presupponitur eadem esse, quæ assignatur de intellectu diuino, qui est esse diuinum, eo quod Deus est purus, & simplicissimus actus, ut questione tertia ostensum est.

A Irca hunc articulum notandum est, primam conclusionem ita esse certam, ut oppositum sit contra fidem. Probatur ad Roman. 12. Reformamini in nouitate sensus vestri, ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, & beneplacens, & perfecta. & Ioa. 3. sic Deus dilexit mundum, ergo si in Deo propriè est dilectio necesse est ut sit propriè voluntas. Item Sapient. 11. Quomodo aliquid permaneret, nisi tu uoluisses? Et denique fides catholica docet, quod spiritus sanctus procedit à Patre & Filio per voluntatem. Cæterum qui plures huius conclusionis rationes naturales desiderat, videat D. Tho. lib. 1. contra gentes. cap. 72. ubi octo rationibus demonstrat hanc veritatem. Sed omnium potissima est ea, quæ in hoc articulo explicata est.

¶ Notandum est secundò, quod multiplex differentia est inter triplicem appetitum. scilicet naturalem communem omnibus rebus, vel etiam proprium ratione carentibus, & sensitiuum proprium animalibus, & intellectiuium, qui est immaterialis & proprius nature spirituali. Prima differentia est. Nam appetitus naturalis sequitur statim formam naturalem, alii verò sequuntur formam apprehensam potentia cognoscitiua. Secunda differentia est. Nam appetitus naturalis non opus est, ut sit actus elicited & vitalis, sed sufficit, ut sit tacita quædam propensio nature, & talis appetitus est in lapide ad centrum: alii verò sunt actus elicited, & vitales. Tertia differentia est, quod appetitus naturalis est determinatus ad vnum: alij verò differentiam possunt habere secundum varietatem formarum, quas apprehendit sensus, vel intellectus. Et denique appetitus naturalis limitatè appetit bonum sibi cõueniēs ut v.g. appetitus lapidis naturalis ad centrum solū est ad bonū cõueniens lapidi secundum grauitatē. At verò appetitus sensitiuus, & intellectualis appetit quoduis bonū ipsius cõpositi etiā aliarum potentiarū. v.g. appetitus sensitiuus, & multò magis intellectualis appetit operationes cõuenientes supposito secundum visum, auditū, secundum etiā intellectū. Omnis enim homo naturaliter scire desiderat, ita sanè ut verū sit obiectū voluntatis secundum quod est bonū intellectus. Caiet. hic septem differentias ponit, sed ad prædictas quatuor reducuntur.

¶ Vtrum Deus velit alia à se?

Prima conclusio est affirmatiua. Cuius ratio est. Quia omnis res secundum quod bona est & perfecta, habet inclinationem, vt proprium bonum in alia diffundat, ergo multo magis hoc pertinet ad diuinam voluntatem, à qua derivatur omnis perfectio.

¶ Secunda conclusio. Deus vult se vt finem, alia verò vt ad finem.

¶ Tertia conclusio ad secundum. Sicut Deus alia à se intelligit intelligendo essentia suam: ita alia à se vult volendo bonitatem suam.

Prima conclusio manifesta est secundum fidem, vt patet ex testimonio citato in argumento sed contra. 1. ad Thess. 4. Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra & ex citatis articulo præcedenti.

¶ Circa rationem primæ conclusionis duplex dubitatio occurrit. Altera an sit perfectio Dei se alijs communicare? Videtur enim pars affirmatiua vera ex discursu articuli. Sed ex alia parte videtur sequi inconueniens, quod aliqua perfectio defuerit Deo antequam se communicaret.

¶ Caietanus ait quod communicare se alijs in Deo est perfectio voluntaria & libera. Et quod inde non sequitur, quod defuerit Deo ab æterno aliqua perfectio absolute loquendo, sed quod defuit aliqua perfectio voluntaria. Inquit enim, quod esse voluntariam diminuit rationem perfectionis.

¶ Nobis tamen non placet hic modus loquendi Caietani, nec bene sonat ponere in Deo diminutam perfectionem. Dicamus, ergo breuiter tria. Primam est, quod esse communicatiuum sui est perfectio naturalis Dei, quia hoc est de ratione boni. Secundum est, quod communicare se actu, & naturaliter ad intra, est etiam perfectio maxima, & ab æterno in Deo. Generat enim Filium, & producit Spiritum Sanctum. Tertium est. Communicare se actu ad extra ipsis creaturis non est noua perfectio adueniens Deo, sed tantum ponit de nouo perfectionem realem in creaturis: in Deo autem dicit de nouo relationem rationis.

A Et hoc modo pertinet ad diuinam voluntatem communicare se actu, non sicut necessario consequens, sed sicut decens diuinam bonitatem, vt ait D. Thomas in fine articuli.

¶ Altera dubitatio est, quid significet quod ait, pertinere ad voluntatem diuinam, vt bonum suum alijs per similitudinem communicet, secundum quod possibile est.

B Ad hoc respondetur primo, quod de facto ita res habet, quod Deus se communicauit creaturæ summo modo possibili, dum communicauit humanæ naturæ in Christo suum esse personale. Nihilominus alij modi comunicandi se latent in diuina omnipotentia, plures quidem in specie rerum creabilium, sed non maiores. Potest enim nouas creaturarum species producere.

C Respondetur. 2. quod sensus planissimus est, cum inquit pertinere ad diuinam bonitatem, vt bonum suum alijs comunicet per similitudinem scilicet quod possibile est, hoc est, non per similitudinem eiusdem rationis comunicando rebus suam essentiam, sicut comunicat filio; sed per similitudinem quandam imperfectam, & analogam, put est possibile, quod creatura, quæ est ex nihilo imitetur Deum.

¶ Contra. 2. concl. potest fieri argumentum huiusmodi. Si Deus nos amat propter semetipsum tanquam propter finem vltimum, ergo amor eius erga nos non potest esse amicitia; sed semper erit concupiscentia.

E ¶ Sed ad hoc respondetur negando cõsequentiã: imo verò Deus creaturam rationalem diligit amore amicitia. Neque huic repugnat, quod Deus velit illi bonum propter semetipsum tanquam propter finem vltimum. Quia per hoc ipsum ordinat rationalem creaturam ad summum bonum, & vltimum ipsius finem. Hoc autem explicari potest si imaginemur (quod impossibile est) esse duos Deos, alterum summum bonum & vltimum finem rationalem creaturam, alterum amicum, & benefactorem, perducen-temque rationalem creaturam ad summum bonum. Tunc sane hic Deus posterior verè amicus esset. Cū igitur hæc duæ perfectiones in vno vero Deo cõueniant, vt idem sit vltimus finis noster, & simul saluator & adiutor perducens in vltimum illum finem, nihil obstat, quominus ipse sit maxime amicus, etiã si velit, & diligat nos propter se ipsum vt propter summum bonum, in quo consistit nostra beatitudo.

ARTICVLVS. III.

¶ Vtrum quicquid Deus velit, ex necessitate velit?

Prima conclusio. Bonitatem suam esse, Deus ex necessitate vult. Ratio est. Quia voluntas diuina habet necessariam habitudinem ad propriam obiectum, quod est bonitas diuina, vt realiter existit.

¶ Secunda conclusio. Deus alia à se non vult necessariò absolute loquendo. Ratio est. Quia nihil aliud à Deo habet necessariam connexionem cum ultimo fine, quod est obiectum diuinae voluntatis.

¶ Tertia conclusio. Deus vult alia à se, necessitate ex suppositione. Ratio est. Quia diuina voluntas mutari non potest, ergo supposito, quòd Deus voluit me loqui, necessariò vult me habere linguam, & ea quæ necessaria sunt ad loquutionem.

Prima conclusio certissima est, & secundum fidem. Etenim necessariò Deus est beatus, & fruitur se ipso, & voluntate sua spiritum sanctum producit. Et rō D. Tho. naturali lumine constat.

¶ Pro cuius explicatione arguitur contrariam. Nostra voluntas habet necessariam habitudinem ad suum obiectum, & ad beatitudinem, non tamen inde colligit, q̄ necessariò nostra voluntas velit beatitudinē quantū ad exercitium actus, ergo prædicta rō non efficaciter concludit, diuinā voluntatem necessariò quantum ad exercitium actus velle suum obiectum.

¶ Respondetur ex Caietano, quòd ratio D. Thomæ per se loquendo solum concludit diuinam voluntatem necessariò quantū ad specificationē velle suā bonitatē. Cæterū quia aliàs supra probatū est, Deū esse purū actum, & diuinam voluntatem esse diuinā essentiā, bene colligitur, q̄ nō possit esse in potentia respectu obiecti, à quo specificat ipsa voluntas. Cōtingit autem in creaturis, voluntatē nō semper esse in actu respectu proprii obiecti propter ipsius imperfectionem.

¶ Circa secundam conclusionem dubitatur, an sit vera.

A ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Deus necessariò se amat tanquā finē, ergo necessariò vult inedia ad finē. Probo consequ. Quia finis & medium correlatiuē dicuntur, ergo si vnum est necessarium, & alterum oportet esse necessarium.

¶ Arguitur secundò. Sicut Deus intelligit suā essentiā perfectissimè omnibus modis, quibus est intelligibilis, ita amat suā bonitatem perfectissimè omnibus modis, quibus est amabilis: sed vnus est, q̄ ametur vt vltimus finis, ad quem omnia ordinētur, ergo sicut Deus necessariò intelligit omnia intelligibilia in sua essentia: ita necessariò vult, & amat omnia amabilia propter suam bonitatem.

¶ Tertio arguitur. Deus necessariò amat suam liberalitatē & misericordiam: sed nō potest esse liberalis & misericors, nisi cōtinet se, ergo necessariò vult alia à se.

C ¶ Quarto arguitur. Si Deus nō necessariò vult alia à se, sequitur, q̄ aliquid est Deo quod potuit non esse Deus. Patet sequela. Quia voluntas creandi hominē est Deus, & potuit non esse voluntas creandi hominem, ergo aliquid modo est Deus, quod potuit non esse Deus.

¶ Ad hoc respondetur, nihilominus secundam conclusionem esse certam secundum fidē, vt efficaciter probatur ad Ephe.

D 1. Qui operatur omnia secundū cōsiliū voluntatis suæ: quod autē operamur ex cōsilio voluntatis, nō ex necessitate volumus. Prætereaprobat rōne. Quia cū Deus vult alia à se, vult illa prout bonitatē Dei participant, & sub rōne suæ bonitatis, ergo si ex hoc q̄ necessariò vult suā bonitatē, necessariò vellet alia à se; sequeretur, q̄ vellet esse infinitas creaturas. Patet seq. Quia infinita bonitas Dei infinitis modis est participabilis. Cōfir. Quia tunc non esset rō, quare istas creaturas potius q̄ alias possibiles voluerit ex necessitate esse. Et deniq; in arti. 10. ostendit D. Th. liberū arbitrium Deo cōpetere. Quod ostēdemus certū secundū fidē, ergo Deus nō necessariò vult alia à se.

E ¶ Ad arg. resp. ¶ Ad primum, q̄ finis dupliciter sumitur & potest considerari. Vno modo secundum suam perfectionem, & dignitatem, secundum quam possibile & decens est, aliquid fieri propter ipsam. Alio modo secundum quòd actu aliquid fit

fit propter ipsum. Si primo modo consideretur, necessarium Deum se amat ut finem, non autem secundo modo necessarium se amat ordinando alia ad se ipsum. Unde non sequitur, quod sit mutua relatio realis inter medium & ultimum finem, tum quia non sunt eiusdem ordinis, tum etiam quia ratio illius finis non est, quod actu finalizet, sed sufficit ut potes sit finalizare media. Unde sufficit, quod media in potentia sint ordinabilia ad ipsum. Respondetur secundo, quod divina bonitas potest forte dici finis respectu diuinæ voluntatis nostro modo intelligendi. Quia intelligimus diuinam bonitatem ut obiectum, & terminum voluntatis Dei; & ita est mutua relatio rationis inter finem, & id quod est ad finem.

¶ Ad secundum respondetur, quod non est necessaria, vel noua perfectio finis, quia alia amentur actu propter ipsum, sed quod sint amabilia est æterna perfectio. Ceterum perfectio intelligibilis infiniti est, ut actu in ipso omnia possibilia distincte intelligatur, unde non est eadem ratio.

¶ Ad tertium respondetur negando minorem: quin potius Deus esset misericors & liberalis. Quia virtus miserendi est sua bonitas & essentia. Ceterum cum miseretur, actu manifestat nobis suam misericordiam, non tamen est ipse perfectius misericors, sicut perficitur homo misericors miserendo.

¶ Ad quartum negatur sequela. Ad probationem nego consequentiam. Sicut non valet ista, Deus potuit non esse creator, & creator est Deus, ergo aliquid est Deus, quod potuit non esse Deus. Variatur enim appellatio, vel arguitur à formali ad identitatem negatiue. Potest etiam solutidem argumentum distinguendo illam minorem, potuit non esse volitio creandi, vel quantum ad essentiam suam, vel quantum ad relationem ad esse creaturæ in actu, primo modo negatur minor, secundo modo conceditur & tunc consequentia nulla est propter defectum assignatum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum voluntas Dei sit causa rerum?

Conclusio est affirmatiua. Quam probat D. Thomas tripliciter, ut patet in articulo. Et est certa secundum fidem, ut patet ex testimonio sapient. II. Quomodo potuisset aliquid permanere nisi tu voluisses?

Pro intelligentia conclusionis notandum est, quod dupliciter potest intelligi aliquid agere ex necessitate naturæ. Vno modo non concurrente intellectu & voluntate, vel per accidens concurrente, ut ignis generat ignem, & homo generat hominem. Secundo modo dicitur agens ex necessitate naturæ: quia quamuis operetur intellectu & voluntate, tamen operatur quatenus hæ potentie sunt naturæ quædam, & non ut sunt indifferentes ad vtrumlibet. Et ita diuinus intellectus, & diuina voluntas considerantur ut natura ad productionem diuinarum personarum. Sic etiam nonster intellectus, & voluntas operantur ut naturæ quædam, & determinantur ad vnum quantum ad specificationem actus respectu primorum principiorum & beatitudinis in communi. Cum igitur D. Thom. ait, Deum operari per voluntatem, & non ex necessitate naturæ, intelligit de operatione ad extra: at si de operatione ad intra intelligeret, tunc Deus non operatur primo modo ad intra ex necessitate naturæ, sed secundo modo operatur intellectu, & voluntate per se cōcurrētibz ut natura infinite perfecta.

¶ Notandum est secundo circa secundam rationem (nam prima manifesta est) quod dictum illud, ad naturale agens pertinet ut vnum effectum producat, intelligendum est de immediata actione quantum est ex parte agentis naturalis, ut verbi gratia sol determinatur ad vnum, scilicet per actionem illuminandi. Ceterum differentes effectus causat propter differentiam secundarum causarum efficientium, vel materialium.

¶ Notandum est tertio circa tertiā rationem, quod D. Th. loquitur supposita doctrina precedentis articuli. Vbi ostensum est, nullam creaturam procedere ex necessitate à voluntate diuinā ipsius Dei. Unde bona est illa cōsequētia, si aliquid pcedit per modum intelligibilem, necesse est, ut procedat per modum voluntatis, quia loquitur de procedente per intellectum & non ex necessitate naturæ. Hoc enim necesse est deter-

minari per voluntatē. Vnde patet solutio ad obiectionē, quā fieri poterat contra consequentiam afferendo instantiam de Filio Dei procedente per modum intelligibilē, & non per modum voluntatis.

¶ Quæritur tamen breuiter, cum diuina scientia sit causa rerum, vt dictum est. q. 14. articulo. 8. & diuina voluntas sit etiam causa, vtra sit prior altera, vel immediatio?

¶ Respondetur quod nulla potest esse differentia, nisi in nostro modo intelligendi, secundum quem prior est scientia, siue ars faciendi, quā voluntas exercendi artē. Vnde possumus dicere, quod scientia non habet rationem causæ in actu, nisi ex voluntate determinante & applicante scientiam ad opus. Item aliter potest assignari differentia, quod voluntas quidē quantum ad specificationem effectus non est immediata causa, cui assimiletur, sed potius idea est, quam effectus imitatur. Sed quantum ad exercitium voluntas determinat immediatē effectum, vt fiat. Caterum potentia executiua proprius dicitur intellectus, iuxta illud, dixit, & facta sunt. Qui plures rationes conclusionis desiderat, videat D. Thom. 2. contra gent. cap. 23. & 24. videat etiam M. Soto lib. 8. pnyfi. vbi contra Arist. qui in hac parte vehementer errauit, latē disputat.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum voluntatis diuinæ sit assignare aliquam causam?

Conclusio est negativa. Cuius ratio in virtute hæc est. Si daretur aliqua causa diuinæ voluntatis, aut esset extra Deum, aut in ipso Deo. Sed extra esse non potest, quia omnis causa in eo quod causa est, superior est, & ab ea dependet id, cuius est causa; quod impossibile est competere diuinæ voluntati. Rursus neque in ipso Deo potest esse causa. Quia Deus vnico actu vult omnia in sua bonitate, sed idem non potest esse causa sui ipsius, ergo non datur ad intra aliqua causa diuinæ voluntatis. Et iste est discursus D. Tho. in summa. Quē explicat ex cōparatione ad actum intellectus diuini, cuius nulla assignatur causa. Obseruet Theolo. quod in nullo genere causæ dari potest causa diuinæ voluntatis. Verbi gratia nec finalis, nec efficiens, nec formalis nec ma-

terialis. Et hoc obseruandum est pro materia de gratia. Nihil enim præsupponit voluntas Dei, cuius ipsa non sit causa.

Circalunc articulum notat Caietanus quatuor propositiones pro modo loquendi in hac materia.

¶ Prima propositio est, quod in rerum naturā quædam sunt propter alia. Hæc est apertissima. Nam fructus terræ sunt propter animalia, mundus propter hominem, & homo propter Deum. Hic enim est ordo, quem disposuit naturæ autor.

¶ Secunda propositio. Deus vult vnū volitum propter aliud. Hæc etiam est vera. Quia non significatur causā finalis diuinæ voluntatis, sed solum vnus voliti, quod Deus vult esse propter aliud.

¶ Tertia propositio. Hoc est volitum à Deo propter aliud volitum. Hæc videtur habere ambiguitatē. Quia videtur esse sensus, quod ratio volendi vnum, sit velle aliud. Sed Caietanus ait esse veram: quia causalitas in illa significata tantum ponitur ex parte volitorum. Et ita D. Thomas loquitur. 1. contra gent. cap. 87. & 88. vbi ait, quod vnum volitum à Deo est causa alteri, quod cadat sub ordine voluntatis diuinæ. Aduertendum tamen cum eodem Caietano, quod actus diuinæ voluntatis caret causa, non solum vt est tale ens, sed etiam vt est velle seu volitio attingens volita. Itaque attingentia diuinæ voluntatis actiua respectu vnus voliti non est causa attingentia actiua respectu alterius voliti. Cū hoc tñ stat, quod idem actus diuinæ voluntatis habeat causam ex parte vnus voliti respectu alterius; ita scilicet quod attingentia passiuā vnus voliti sit causa attingentia passiuā alterius. Ac si diceremus, quod esse volitū vnus causatur ex esse volito alterius. Et nō solum esse naturale vnus causatur propter esse perfectum alterius. v. g. homo habet esse volitum à Deo, & bruta habent esse volita à Deo, & quia homo habet esse volitū, bruta habent esse volitum.

¶ Quarta propositio. Deus vult hoc, quia vult aliud. Hæc in rigore falsa est. Quia importat causam actus voluntatis diuinæ, & attingentia ipsius ad vnū volitum causari ex attingentia ad aliud. Vnde D. Th. in ar. ne gat istā, Deus propter hoc, vult hoc. Quia facit

prima conclusio. Probabile est, quod potest defendi salua fide, quod in diuina voluntate sit actus formalis, & expressus respectu aliquorum bonorum, quæ quidē non fiunt, sed præcipiuntur à Deo, vt fiant, vel cadunt sub consilio, vel possibilia sunt fieri secundum legem communem & communia media, quæ proposita sunt à Deo. Explicatur conclusio. Nolumus enim asserere, quod est actus distinctus voluntatis diuinæ, quo vellet ista bona fieri ab actu, quo Deus vult suam bonitatem: etenim in Deo non est, nisi vnicus actus voluntatis: sed volumus dicere, quod quemadmodum ipsemet actus voluntatis, quo Deus necessariò vult suam bonitatem, est actus, quo liberè vult alia à se, & nihilominus ponimus formaliter in Deo actum voluntatis liberum respectu creaturarum: Ita proportionabiliter idē ipse actus, quo Deus vult absolutè aliqua bona fieri sit etiā actus, quo vellet alia bona fieri, quæ tamen non fiunt. Hæc conclusio probatur argumentis factis pro parte affirmatiua. Et confirmantur. Nam quemadmodum ponimus in Deo formaliter actum liberi arbitrij, qui est respectu rerum ad extra, cuius tamen obiectum formale non est aliqua res ad extra: Nulla enim ratio formalis diuinæ voluntatis esse potest, nisi diuina bonitas: Ita etiam non erit inconueniens, vt idem actus respectu quarundam creaturarum sit velleitas, & desiderium ablata imperfectione.

¶ Secunda conclusio. Multò probabilius videtur, quod in Deo non sit formaliter voluntas, quæ significetur hoc nomine, velleitas, sed sufficit, quod talis voluntas antecedens ponatur in Deo eminenter. Explicatur conclusio exemplo. Nam quæ admodum verificatur etiā de Deo illa maxima, omne agens agit in quātum est actu, quamuis creature, quarum Deus est autor, non sint in illo formaliter, sed eminenter: Ita bonæ affectiones, quæ reperiuntur in hominibus, quarum Deus est causa, sunt etiam in Deo formaliter, vel eminenter. v.g. affectus hominis Christiani, quo vult omnes homines saluos fieri, cuius Deus est causa, necesse est, quod sit in Deo formaliter, vel eminenter. Probatur ergo conclusio quantum ad priorem partē ar-

gumentis factis pro parte negatiua. Ex quo statim colligitur secunda pars. Quia si non est in Deo formaliter talis voluntas, necesse est, quod sit eminenter, cum Deus sit causa illius in sanctis. Ceterum argumenta facta pro prima conclusione, sufficit vt probent, quia illa voluntas sit ponenda in Deo saltem eminenter.

¶ Ex dictis sequitur, quod proportionabiliter dicendum est, quod respectu peccatorum, quæ fiunt, quæ Deus nolet fieri, ponenda est in Deo noleitas formaliter, vel eminenter.

¶ Ad argumenta verò vtriusque partis pro altera parte respondendum est.

¶ Ad primum igitur argumentum factum pro parte negatiua respondetur in fauorem primæ conclusionis negando, talē actum, qui est velleitas, importare intrinsecè imperfectionem, sicut odium peccati.

¶ Ad secundum respondetur, quod etiam si formaliter sit in Deo ille actus, nō est ociosus, sed est diuinæ misericordiæ testimonium. Neque rursus est ficta voluntas. Non enim Deus sine causa permittit, aliquos deficere ab vltimo fine, & excludere illos à regno suo: sed causa est, vt ostēdatur iustitia vindicatiua Dei in eos, qui ceciderunt, & maior abundantia misericordiæ in eos, qui salui fiunt, vt ait D. Diony. de diuin. nom. cap. 3. & Apostolus ad Roman. 9. Quod si Deus volens ostendere iram, & notam facere potentiam suam, suffinit in multa potentia vasa ire apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam.

¶ Ad tertium respondetur, quod etiam potest poni in Deo respectu angelorum creatorum voluntas antecedens, qua voluit, omnes angelos saluos fieri, quia omnibus dedit gratiam per quam ordinabantur ad gloriam, & omnes illuminauit, vt subijcerentur diuinæ misericordiæ. Neque tamen opus est, vt antea peccauerint ad hoc, quod voluntate consequenti voluerit Deus permittere, aliquos ex illis deficere ab vltimo fine, sed sufficit bonum vniuersi, & vt ostendatur iustitia Dei. De quo vide D. August. lib. 11. de ciuitate, capitulo 18.

¶ Ad quartum respondetur, quod non est eadem ratio ad ponendum in Deo voluntatem respectu hominum possibilem, sicut respectu illorum, quos Deus vult creare. Quia voluntas antecedens præsupponit voluntatem simpliciter circa res in esse naturali, ut verificetur, quod Deus vult creaturam ad supernaturalem finem perducere.

¶ Ad quintum respondetur, quod consideratio hominis in quantum est peccator, non pertinet ad antecedentem voluntatem, sed ad consequentem, secundum quam Deus vult quosdam puniri. Unde non sequitur, quod Deus vellet, omnes peccatores punire. Neque rursus voluntate consequenti vult omnes punire: alioquin omnes punirentur, sed quosdam vult punire, quosdam autem non, sed saluos facere.

¶ Ad argumenta verò partis affirmatiue dicendum est in fauorem partis negatiue.

¶ Ad primum respondetur, quod exemplum D. Thomæ de humano iudice non est aptum quantum ad omnia, sed sufficit, quod conueniat quantum ad hoc, quod in Deo ponatur voluntas antecedens saltem eminenter non autem formaliter. Quia illa velleitas importat intrinsecè imperfectionem, si formaliter consideretur. Dicit enim inefficaciam voluntatis non potentis efficere quod desiderat: sicut si mercator vellet seruare merces suas, quas nihilominus projicit in mare, quia non potest illas seruare. Et propterea non ponitur in Deo formaliter talis voluntas, ponitur tamen eminenter, & sufficit.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod sufficienter explicantur illa testimonia sacre scripturæ, in quibus nobis commendatur benignitas Dei circa salutem omnium hominum, si ponamus in Deo eminenter voluntatem antecedentem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod concludit hoc ipsum, scilicet, quod Deus volebat, quod Christus volebat in quantum homo voluntate antecedenti, sed hæc erat in Christo formaliter, in Deo verò eminenter.

¶ Ex dictis potest colligi plenior intelli

gentia illius testimonij. 1. ad Timo. 2. Qui vult omnes homines saluos fieri. D. Th. ponit tres explicationes in solutione ad primum.

¶ Prima est, ut distributio sit accommodata, id est quotquot saluantur voluntate Dei saluantur. Hæc est D. Augustin. in Enchi. cap. 103. & lib. de prædestinat. sanctorum cap. 8.

¶ Secunda expositio est eiusdem ibidem, ita ut distributio accipiat pro omnibus statibus hominum, & sit sensus. Deus vult ex omnibus hominum statibus aliquos saluos fieri. Sicut accipitur illud Luc. 11. Decimatis omne olus, ut distributio fiat pro generibus singulorum, non pro singulis generum. Et hæc expositio est satis germana textui. Quia illic Apostolus prædixerat, ut pro omnibus, pro regibus, pro ducibus fierent orationes, & pro ijs, qui in sublimitate constituti sunt. Hoc enim bonum est coram Deo, & saluatore, qui vult omnes homines saluos fieri. Ac si diceret, etiam milites, & duces, & reges.

¶ Tertia explicatio articuli non solum est Damasceni lib. 2. orthodo. fid. cap. 29. propè finem, sed etiam August. in lib. de spiritu & lit. cap. 33. quam explicuimus duobus precedentibus.

¶ Sit autem quarta explicatio ex August. de pisto. 59. quod est mos scripturæ sanctæ, interdum loqui de parte, tanquam de toto. Exemplum est in 1. ad Corin. ubi in principio laudat Corinthios, postea verò vehementer reprehendit, quia quidam erant laude digni, quidam verò reprehensione. Itē Ioan. 1. Testimonium eius nemo accipit, quia non omnes receperunt.

¶ Quinta explicatio est Ambrosij super istum locum Apostoli. 1. ad Timot. 2. ubi ait, vult omnes homines saluos fieri, si ipsi voluerint. Sed aduertendum est, quod quamuis ista conditionalis sit vera, non tamen in antecedenti denotatur causa diuinæ voluntatis, qui potius diuina voluntas operatur in nobis ipsum velle, & perficere, ut habetur ad Phil. 2. Unde illa conditio, si ipsi voluerint, explicatio est liberi arbitrij, hoc est, Deus non saluat resistentes, sed volentes, quod autem velint, gratia Dei & voluntas eius efficit, ut velint.

¶ Sexta explicatio potest esse de voluntate

facit eundem sensum. Concedit tamen istam, Deus vult hoc esse propter hoc. Ait tamen Caietanus, quod interdum pie sunt interpretandæ huiusmodi locutiones etiam si in rigore scholastico videantur falsa, ut si verbi gratia concionator diceret: Quia Deus vult peccatorem converti, vult illum temporaliter puniri. Certè causalitas pie referenda est ad ipsa voluta inter se, non ad diuinam voluntatem.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum voluntas Dei semper impleatur?

Prima conclusio. Necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ista conclusio intelligenda est de voluntate Dei simpliciter, & absolute. Ratio est. Quia omnis causa vniuersalis attingit semper quemlibet effectum, ita ut nullus effectus sit, qui recedat ab ordine causæ vniuersalis: sed diuina voluntas est causa vniuersalis, ut artic. quinto dictum est, ergo voluntas Dei semper impletur, hoc est, semper Deus efficit, quod vult.

¶ Pro explicatione maioris propositionis aduertit D. Thom. quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadè est ratio, seu proportio in causis agentibus, quæ est in causis formalibus, sed in causis formalibus ita contingit, quod licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma vniuersali, nihil potest deficere, ut verbi gratia potest aliquid non esse homo, non autem potest esse aliquid, quod non sit ens, ergo proportionabiliter in causis agentibus potest quidem particulare agens non habere effectum, qui assimuletur suæ formæ particulari, non autem potest esse, ut agens vniuersale frustretur effectui correspondente suæ formæ.

¶ Secunda conclusio ad primum. Non semper fit quod Deus vult voluntate antecedenti, semper tamen fit quod vult voluntate consequenti.

¶ Tertia conclusio explicatiua præcedentis. Voluntas antecedens est, quæ respicit id, quod licet sit bonum in prima sui consideratione, tamen prout cum aliquo adiuncto con-

A sideratur, è contrariò se habet. Voluntas verò consequens est, quæ respicit aliquod bonum, quod cum omnibus suis circumstantiis retinet rationem boni. Est exemplum. Index voluntate antecedenti vult omnem hominem in republica viuere, sed voluntate consequenti vult homicidam occidere. Ecce in prima consideratione consideratur homo seclusa circumstantia peccati: at verò in secunda consideratione consideratur homo ut homicida.

B ¶ Quarta conclusio ibidem. Quod antecederet volumus, non simpliciter volumus, sed secundum quid: quod autem consequenter volumus simpliciter volumus. Ratio huius est. Quia voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt, in se ipsis autem sunt in particulari cum omnibus suis circumstantiis, ergo simpliciter volumus, secundum quod volumus aliquid, consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est simpliciter velle.

Notandum in hoc articulo, primam conclusionem in sensu explicato esse certam secundum fidem. Probatur ex Psalm. 113. Omnia quæcunque voluit dominus fecit. & Isa. 46. consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet.

E ¶ Notandum secundò, quod in sacris literis inueniuntur testimonia, in quibus videtur affirmari voluntatem Dei non semper adimpleri, v.g. Matth. 23. Quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, & noluisti, & 1. ad Timoth. 2. Qui vult omnes homines saluos fieri, & tamen certum est, quod non omnes salui fiunt, propterea D. Thomas affert doctrinam sanctorum patrum, per quam hæc & similia testimonia catholicè explicantur.

¶ Verum ut doctrina D. Thomæ magis innotescat queritur principaliter, an voluntas antecedens sit aliquis actus formaliter existens in Deo, sicut voluntas consequens est actus formaliter, & propriè existens in Deo? Quod est querere, an Deus habeat hunc actum propriè, & sine metaphora, vellem omnes homines saluos fieri. Sicut mercator tempestate com-

pulsus habet hunc actum, vellem seruare merces meas, sed ne peream volo absolute eas projicere in mare.

¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Talis actus, vt ait D. Thomas in art. ad primum; magis potest dici velleitas, quàm absoluta voluntas, sed velleitas dicit intrinsecè imperfectionem, ergo talis actus nō est in Deo.

¶ Secundò arguitur. Si in Deo ponitur expresse & formaliter illa velleitas, sequitur, quòd in Deo est ociosa, & ficta voluntas. Probatur sequela. Si in humanis aliquis pater haberet voluntatem absolutam excludendi filium ab hereditate, non alia de causa, nisi quia vult, & aliàs diceret, quòd vellet illum filium admittere ad hereditatem, ociosa videretur & ficta talis velleitas, quia si verè vellet, vtique faceret, cū possit absque aliquo dispendio suo. Sic ergo cum Deus velit, quosdam absolute excludere à regno suo, non videtur verosimile, quod in Deo sit iste affectus voluntatis, vellē istos admittere.

¶ Tertiò arguitur. Si verificatur, quòd Deus vellet omnes homines saluos fieri per actum expressum & formalem voluntatis, pari ratione verificaretur, quòd vellet omnes angelos saluos fieri: sed respectu angelorum non habuit talem voluntatem, ergo neque respectu hominum. Probatur minor. Quia respectu angelorum non potest assignari peccatum propter quod puniendum subtraxerit Deus auxilium gratiæ, quo perseuerarent, si illud habuissent qui ceciderunt, sicut in hominibus potest assignari causa peccatum originale.

¶ Arguitur quartò. Si iste actus est in Deo formaliter, vellem omnes homines saluos fieri respectu hominum creatorum vel creandorum, pari ratione poneretur respectu eorum, qui non sunt creati, neque creandi. Patet consequentia. Quia talis voluntas antecedens nihil ponit in re, ergo potest esse respectu non existentium in aliqua temporis differentia.

¶ Quintò arguitur. Quia pari etiā modo concedendum esset, quòd Deus vellet, omnes peccatores puniri in æternū. Probo sequelam. Quia peccantem contra Deum puniri bonum est & iustum absolute consideratum, ergo voluntate antece-

denti Deus vult illud, consequens est falsum. Nam contradictoria est vera Ezech. 33. Viuo ego dicit dominus, nolo mortē impij.

¶ Sed pro parte affirmatiua arguitur primò ex D. Tho. in hoc articulo ad primum vbi ait, quòd sicut iudex homo habet illam voluntatem antecedentem, qua vellet, omnes homines seruare: ita Deus vult omnē hominem saluum fieri. & de veri. q. 13. ar. 2. videtur idem sentire.

¶ Secundò arguitur. Quia si Deus re vera non habet formaliter in se aliquem affectum, aut voluntatem saltem antecedentem, vix possunt explicari ea, quæ in sacris literis dicuntur de diuina beneuolentia erga homines. v. g. ad Roman. 2. Ignoras quoniam benignitas Dei ad penitentiam te adducit? & 2. Petri 3. Non tardat dominus promissi, sicut quidam existimant, sed patienter agit propter vos nolens aliquos perire, sed omnes ad penitentiam reuerti: si autem in Deo nulla prorsus est voluntas formalis respectu huiusmodi obiectorum, quæ actu non fiunt, videbuntur potius istæ locutiones esse fictiones, quàm affectiones Dei erga salutem hominum, ergo. Confirmatur exemplo patris in humanis, qui vult filium studiose vitam agere, & certè talis affectus bonus est, & testimonium bonitatis naturæ, ergo potest poni in Deo talis effectus.

¶ Tertiò arguitur. In Christo domino fuit talis velleitas: vellet enim Christus, omnes homines saluos fieri, ergo non repugnat Deo, quòd velit, omnes homines saluos fieri. Imo verò videtur sequi per bonam consequentiam. Nam quæcunque Christus volebat humanæ voluntate, etiam Deus volebat illum velle talia, ac per consequens volebat obiectum voluntatis Christi, & illud placebat Deo. Etenim Christus semper volebat, quæ placita erant Deo. Neque valet respondere, quòd huiusmodi velleitates important imperfectionem in volente, & ideo non esse in Deo. Etenim quamuis hæc imperfectio inueniatur in creatura, tamen in Deo propriè potest esse illa velleitas, ita vt imperfectio significata referatur ad effectum non ad ipsum Deum.

¶ Pro decisione huius difficultatis sit prima

tate signi, de qua dicemus ar. 1. r. Est autē voluntas signi in præsentī, quia Deus circa salutem omnium hominum multa facit, quæ solent esse signa voluntatis in hominibus, nimirum, quia Deus præcipit & hortatur ad omnia ad salutem pertinentia. Vnde Deus se habet ad modum volentis aliquid fieri.

¶ Septima explicatio est elegantissima, & valde literalis, scilicet Deus vult omnes homines saluos fieri, id est Deus vult & facit, ut iusti velint & desiderent, omnes homines saluos fieri, verbi gratia. Paulus desiderabat salutem omnium hominum, & hoc ipsum postulat à fidelibus, ut velint. Imo maxime ipse Christus dominus in quantum homo habuit illam velleitatem & desiderium. Quod quidem efficiebatur à Spiritu sancto. Hæc explicatio est D. Augustini libro 22. de ciuitate, capitulo secundo, ubi ait. Quando secundum Deum volunt & orant sancti, ut quisque sit saluus, possumus illo modo locutionis dicere, vult Deus & non facit, ita ut ipsum dicamus velle, qui facit ut velint. Loquitur autem Augustinus de modo loquutionis vsitato in sacris literis, ut Deo attribuaturs actio, quam in nobis efficit dono suo, ut ait Augustinus libro 4. super Genesi. capit. nono. & ita explicat illud Gene. 22. Nunc cognoui, quod timeas Deum, id est cognoscere te feci, & ad Roman. 8. Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, hoc est, postulare nos facit, & super Psalm. 52. illud. Dominus de celo prospexit super filios hominum, ut videat, hoc ipsum docet, & ita explicat predictum versum, De celo prospexit, id est, homines, quorum conuersatio in calis est prospicere fecit. Et prime Corinth. 2. Spiritus omnia scrutatur, id est scrutari nos facit. & Deuterono. 13. Tentat vos dominus Deus vester, ut sciat si diligitis illum. s. ut dono suo scire vos faciat. Et per hanc regulam intelligitur illud Act. 1. ubi dicitur de Iuda traditore, hic possedit agrum de mercede iniquitatis. s. quia ex pecunia, quam accepit emerunt principes sacerdotum agrum figuli, & sic Iudas possedit agrum, id est possidere fecit.

¶ Octaua explicatio est, quod loquitur de Christo. Ait enim, coram saluatore no-

stro Iesu Christo, qui vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, &c.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum voluntas Dei sit mutabilis?

Conclusio. Voluntas Dei est omnino immutabilis. Ratio est. Substantia eius & scientia sunt omnino immutabiles, ergo & voluntas. Antecedens patet ex supra dictis in quæst. 9. & 14. Consequentia probatur. Quia tunc voluntas mutatur non quidem quando aliquis vult contraria fieri diuersis temporibus: hoc enim voluntate immutabiliter permanente fieri potest: sed tunc mutatur voluntas, quando quis incipit velle, quod prius nolebat, vel nolle quod prius volebat: sed hoc accidere non potest, nisi præsupposita mutatione, vel ex parte cognitionis, quia incipit cognoscere, quod antea non cognoscebat, vel facta mutatione circa dispositionem substantiæ, quatenus de nouo incipit aliquid sibi esse conueniens, ergo cum neutrum istorum habeat locum in Deo, bene sequitur, quod voluntas eius non sit mutabilis.

Conclusio huius articuli certa est secundum fidem, ut patet Iacobi 1. capit. Apud quem non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio. Sed ratio articuli examinabitur in ar. 10.

¶ Circa solutionem ad quartum aduertendum est, quod ita potest arg. dissolui in forma dialectica distinguendo illam maximam, omne quod habet potentiam ad opposita est mutabile, si intelligatur de potentia passiva concedo, sed hæc non est in Deo. Si autem intelligatur de potentia actiua nego maximam. Quia potentia actiua Dei ab eterno destinata est ad omnem effectum, qui temporaliter euenit. Vnde possumus dicere, quod ex suppositione necessario Deus vult omnia, quæ vult: & ita diuina voluntas non est indifferens ex suppositione. Quia iam est destinata ad vnam partem contradictionis circa quemlibet effectum.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum voluntas Dei necessitatē rebus volitis imponat?

Prima conclusio. Diuina voluntas necessitatē quibusdā volitis imponit nō aut omnibus. Ratio huius conclusionis est in summa. Quia diuina voluntas est efficacissima, ad quam sequitur effectus eo modo, quo Deus fieri vult: vult autem ad hoc, quod sit ordo in rebus ad complementum vniuersi quādam fieri necessario, quādam contingenter, ergo. Ex hoc sequitur contra quorundam sententiam, quod non propterea effectus voluti à Deo eueniunt contingenter, quia cause proximæ sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter euenire, contingentes causas preparauit.

¶ Secunda conclusio ad primum argumentum. Diuina voluntas necessitatē conditionalē rebus volitis imponit quatenus hæc conditionalis est necessaria. Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Doctrina quæstionis huius articuli complementum est doctrina D. Tho. supra quæstione. 14. art. 13. ad primum vbi ait, quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse cōtingens propter causam proximam cōtingentem. Hic autem ulterius progreditur assignans anteriorem causam contingentiam rerum, ita ut non solum referatur ista contingentia in causas secundas, sed potissimè reducitur ad efficaciam diuinæ voluntatis.

¶ Dubitatur ergo principaliter in hoc articulo, an prima conclusio sit vera, & ratio eius, & rationes quibus D. Thom. reijcit contrariam sententiam sint bonæ?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Diuina voluntas omnibus rebus imponit necessitatē, ergo falsa est secunda pars conclusionis. Probo antecedēs. Quia hæc est necessaria consequētia, Deus ab æterno voluit res esse in tempore, ergo sunt. Antecedens est necessarium, ergo & cōsequēs. Probat minor dupliciter. Primò quia est propositio de præterito & vera, ergo neces-

A saria, sed quod ad præteritum non est potētia, tum etiam secundò, quoniam voluntas Dei est immutabilis, ergo saltem antecedens est necessarium necessitate infallibilitatis, ergo consequens non est contingēs. Et confirmatur. Quia D. Thomas vbi supra ad secundum ait, quod hæc est necessaria absolutè, Deus sciuit Antichristum futurum; sed eadem est ratio de ista, Deus voluit Antichristum fore, ergo est necessaria absolutè. Itē, ibidem in solutione ad primum ait, quod scientia Dei est causa prima necessaria, ergo etiam voluntas est causa prima necessaria. Patet consequētia. Quia nostro modo intelligendi ratio causandi competit diuinæ scientiæ ex ipsa voluntate Dei, quæ applicat scientiam ad opus.

¶ Arguitur secundò contra priorē partem conclusionis. Diuina voluntas quid quid vult extrā Deum, libere & non ex necessitate vult, vt diximus articulo. 3. ergo nulli rei imponit necessitatē. Consequētia patet. Quia nulla res est, quæ non possit non esse respectu diuinæ libertatis, quæ est prima rerum omnium causa, ergo falsa est prior pars conclusionis. Probat antecedens. Quia calum potest anihilarī à Deo & angeli, ergo non habent necessitatē essendi simpliciter & absolutè, sed solum ex suppositione supposito quod Deus velit illos esse.

D ¶ Arguitur tertio contra rationē conclusionis. Diuina voluntas non est magis efficax causa respectu vnius rei, quàm alterius, ergo respectu diuinæ voluntatis & efficaciam illius non potest colligi ratio differentie, quare quædam res contingenter fiant, aliæ vero necessariò. Confirmatur primò. Quia respectu efficacie diuinæ voluntatis omnia infallibiliter eueniunt, ergo nihil contingenter euenit respectu illius. Patet consequentia. Quia contingens & infallibile opponuntur saltem respectu eiusdem causæ. Confirmatur secundo, & probo, quod simpliciter repugnent contingens & infallibile seu necessarium, tum ex Arist. 6. met. asserente, Necessarium & contingens sunt differentie entis: tum etiā quia si aliquis effectus est contingens, ergo simpliciter loquendo potest non esse, ergo eius contradictoria, scilicet necessariò euenit, falsa est simpliciter, ergo neque respectu

respectu diuinæ voluntatis verificabitur. Probo consequentiam. Quia quod verificatur respectu diuinæ scientiæ, & voluntatis, simpliciter verificatur, ac per consequens darentur duæ contradictoriæ simul veræ.

¶ Arguitur quartò contra priorem rationem, qua D. Thom. rejicit illam sententiam, quæ reducit cōtingentiam rerum ad secundas causas contingentes. Est argumentum. Effectus primæ causæ potest esse contingens propter causam secundam non impediētem, sed modificantem ipsius primæ causæ influxum, ergo falsum est, quod dicit D. Tho. quod ideo effectus primæ causæ est contingens, quia impeditur à causa secunda. Antecedens patet in primo mobili, cuius quidem influxus nunquam impeditur à causa secunda, & tñ per solam modificationem planetarum emergunt effectus contingentes.

¶ Arguitur quintò contra secundam rationem, qua rejicit eandem sententiam. Nulla enim videtur esse illa consequētia, scilicet, si distinctio contingentium à necessarijs referatur solum ad causas secundas, sequitur, quod talis distinctio est præter intentionem & voluntatem diuinam. Potest enim respōderi, quod nihilominus ipsæ causæ secundæ sunt volitæ à Deo propter perfectionem vniuersi, & consequenter ille defectus contingentie est permissus à Deo.

¶ Arguitur sextò. Nam dato quod sit aliqua causa altior contingentie rerum nihilominus natura secundarum causarum defectibiliū erit propria radix cōtingētiæ, ergo immeritò reprehenditur illa sententia, præsertim cum ipsemet D. Thom. supra q. 14. ar. 13. ad primum dicat, quod licet causa prima sit necessaria, tñ effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem.

¶ Arguitur septimò. Peccatum est effectus contingens nature rationalis defectibilis, & tamen Dei voluntas non est causa peccati, ergo diuina voluntas nō est vniuersalis causa & radix contingentie rerum.

¶ Arguitur vltimò. Etiam si per impossibile Deus ipse operaretur ex necessitate nature ad extra, essent nihilominus effe-

ctus contingentes, ergo voluntas Dei nō est prima radix contingentie rerum. Antecedens patet ex sententia Aristo. 8. Phy. & 12. Metaphy. qui cum opinatus fuerit, mundum ex necessitate nature dimanare à Deo, nihilominus posuit effectus cōtingentes referēs illos ad causas secundas quæ tum ad contingentiam.

¶ De hac difficultate sententia Caietani hæc est. Notat primò, quod titulus articuli intelligitur de necessitate absoluta, qua quædam partes vniuersi sunt necessarie, vt corpora cælestia, & angeli, quædam verò è contra sunt contingentes, vt singularia corruptibilia, & fortuita, & libera.

¶ Notat secundò, quod aliud est quærere, vtrum omnia sunt necessaria, aliud verò est quærere, vtrum omnibus volitis à Deo imponatur necessitas ab ipsa diuina voluntate; Primum non est præsentis cōsiderationis formaliter, sed materialiter. Quia hic igitur de diuina voluntate, & de effectibus eius prout sunt ab ipsa. & ideo sensus est, an ex hoc quod aliquid est volitum à Deo, sequatur illud esse per se necessarium in se absolute loquendo.

¶ Notat tertio, quod in hoc articulo nihil aliud inquiritur, quàm quæ sit prima & propria radix contingentie, & hoc in genere causæ efficientis. Neque descendit quæstio ad contingentiam talem in particulari, sed quæstio est de contingentia absolute, an propria & prima radix contingentie sit aliqua conditio secundarum causarum, an vero sit aliqua conditio diuine voluntatis.

¶ Notat quartò, quod instrumentum dupliciter contingit concurrere ad opus. Vno modo quando defectus instrumenti non cadit sub electione artificis, sed sequitur aliunde ex necessitate materie. Altero modo quando ipse defectus est electus ab artifice, qui ex proposito vult efficere imperfectū opus. Cū igitur priore modo operatur artifex, tunc concursus artificis non solum modificatur, sed etiam impeditur per instrumentum defectiuum, ne opus sit ita perfectum. Vnde imperfectio operis non tribuitur artifice, sed solum instrumento. Quando verò secundo modo operatur artifex, tunc non impeditur, sed

modificat cōcurfus artificis, qui intēdit per tale instrumētū, tale opus impectū facere.

¶ His suppositis ait Caietanus explicās sententiam D. Thom. Necesse est asserere rerū contingentiam reduci tāquam ad primam & propriam radicem, ad diuinam voluntatem tanquam ad causam efficientem & non sicut dicebat opinio refutata in articulo ad defectibilitatem in causis secundis inuentam. Et ratio est. Quia quando defectus reducitur solum in causam secundam, tunc non est ex electione agentis primi, defectibilitas causæ secundæ. At verò Deus elegit tales causas contingentes: alioquin talis effectus contingens esset præter intētionem & voluntatem diuinam, quod est inconueniens. Item quando virtus primæ causæ solum modificatur per causam secundam non impeditur à suo effectu, quin potius effectus causæ secundæ principalius tribuitur primæ causæ. At verò quando defectus operis reducitur solum in conditionem causæ secundæ tanquam in primam radicem, oportet, quod conditio causæ secundæ sit impediens & non solum modificans efficaciam primæ causæ. Sed est magnū inconueniens dicere, quod sit aliqua causa secunda, quæ possit impedire, ne voluntas Dei suum effectum producat (quod tamen sequitur ex opinione refutata in littera.) Optime ergo colligitur, quod prima radix contingentiae rerum sit voluntas diuina efficacissima ad faciendum res non solum quantum ad substantiam, sed etiam quantum ad omnem modum ipsarum quantum ad fieri, & quantum ad esse. Unde quædā vult fieri necessariò, quædā cōtingēter. Sed volūtas sua omnia fortiter attingit quibusdā effectibus aptas causas necessarias, quibusdā cōtingētes, & defectibiles, ex quibus effectus cōtingētes eueniāt. Hæc est sententia D. Thomæ vt intelligitur, & explicatur à Caietano.

¶ Sed antequam nostram sententiam proferamus, oportet prius circa quartum notabile Caietani aliquid aduertere. Videtur enim animaduerfione dignum, quod illum modum secundum concurrēdi instrumenti defectiui, scilicet ex electione artificis comparat cum secundarum causarū defectibilium concursu respectu diuinæ voluntatis, quæ ex electione per tales cau-

A fas defectibiles operatur. Et quantum ad hoc vera est explicatio Caietani. Sed displicet quod ait virtutem primæ causæ modificari per causam secundam, non tamen impediri. Quod quidem ego falsum reputo, si de prima causa vniuersalissima, qualis est diuina voluntas, intelligatur. Imo vero diuina voluntas omnia modificat, dum causa est vniuersalissima & efficacissima cuius libet rei & quātū ad fieri & quātū ad esse, & quātū ad modū. Neq; respectu attingētiæ actiue diuinæ volūtatis pōt dari aliqua causa vt dixit Caietanus, quæ in aliquo genere illam modificet, bene tamen respectu attingētiæ passiue circa vnum volitum datur causa modificans, scilicet alia attingētiā passiua alterius voliti, vt verbi gratia attingētiā passiua diuinæ volūtatis respectu motus calorum modificatur per concursum secundarum causarum, quem etiam attingit diuina voluntas. Ceterum immediatus concursus diuinæ voluntatis consideratus vt se tenet ex parte agentis, & vt est actio, impossibile est quod modificetur ab aliquo inferiori, & ratio videtur euidens. Quia omnis causa modificabilis ab altera non determinat se ipsam ad effectum specialem, sed diuina voluntas se ipsam determinat ad quemcumque effectū specialissimum, & singularem producendum, ergo non est modificabilis à causa inferiori concursus actiue diuinæ voluntatis. Et confirmatur. Quia esset ponere maximam imperfectionem in Deo asserere, quod quemadmodum idem omnino concursus solis producit distinctos effectus, quia modificatur per distinctas causas inferiores, ita concursus diuinæ voluntatis quantum est ex parte sua manet indifferens, sed modificatur, & determinatur ad distinctos effectus per distinctas causas inferiores. Præterea sicut se habet liberū arbitrium hominis respectu illorum, quæ omnino subiiciuntur sibi, ita se habet imò multò efficacius diuina voluntas respectu eorum, quæ sibi subiiciuntur, quæ quidem sunt vniuersa; sed concursus liberi arbitrij nostri ad aliquid agendum per media subordinata non modificatur ab ipsis medijs, sed potius liberum arbitriū modificat motum & concursum mediorum, quæ sibi subiiciuntur, vt verbi gratia quando artifex

vult pingere imaginem ipsemet exactè ad aptat penicillum, præparat colores, mouet manum, determinat ideam in mente, quæ vult imitari. Tunc profectò liberum arbitrium artificis nō modificatur ab istis medijs quatenus sibi subiiciuntur, nisi fortè impediendo perfectionem effectus quatenus sibi non subiiciuntur in aliquo: quin potius ipsemet artifex per liberum arbitriū & artem determinat sibi huiusmodi media in quantum sibi subiiciuntur. Ergo multò minus potest inueniri aliquid creatum, quod determinet diuinæ voluntatis actiūm concursū, siue attingentiā actiuam. Denique arguitur. Nam omnis causa, cuius actio modificatur ab aliquo, dependet ab illo in sua operatione in aliquo genere causæ: sed Dei voluntas in sua operatione non dependet ab aliqua causa, ergo eius actio non modificatur ab aliquo. Probo maiorem inductiū. Nam etiam primū mobile quatenus modificabilis est eius cōcursus ad effectū specialem generationis equipondet in genere causæ materialis à causa particulari, & à dispositionibus eius, eo quod ipsum primū mobile non est causa totius entis, sed aliquo præsupposito operatur. Et huic consonat, quod philosophi dicunt, quod causæ sunt sibi inuicem causæ, propterea quod ab inuicem pendent & modificantur. Est aliud exemplū in artificialibus. Musicus pendet ab ipso instrumento musico, eo quod per musicā non potest producere ipsum instrumentū. Rursus artifex, qui facit instrumentum pendet à materia, ex qua fieri debet instrumentum in genere causæ generalis. Et hæc doctrina valde notanda est pro materia de gratia & de prædestinatione, in qua multi paralogizantur putantes, quod liberum arbitrium hominis modificat æquale concursū, & auxilium Dei determinans illud ad magis vel minus efficiendum. Et ita solent aliqui ignoranter dicere, quod cum æquali auxilio gratiæ Dei vnus cōuertit & alius non. Qua via facile inciditur in errorem Pelagianorum. Sed de hoc aliàs. Nunc autem satis sit nobis asserere, quod non solum causa secunda non potest impedire concursū vniuersalissimæ causæ, vt dixit D. Thom. articulo 6. ad tertium: sed etiam neque modificare concursū vni-

uersalissimæ causæ, quæ omnia operatur, & in omnibus, quod vult, & quomodo vult. Et ideo modificat efficienter vnā causam secundam mediante alia, vel vnum effectum mediante alio. Et ita adimpletur quod inquit Apostolus ad Ephesi. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.

Iam verò ad pleniorē intelligentiā huius doctrinæ, & solutionem argumentorum, quæ supra fecimus, necesse est ante omnia distinguere modos necessarij, & contingentis.

Notandum ergo primò necessarium opponi per se primò possibili non esse, tanquam contradictorio. Vnde hæc sunt contradictoriæ. Necessariò celum est, possibiliter celum non est. Opponitur deinde impossibili contrariè. Vnde hæc contrariæ sunt. Necessariò Petrus currit, impossibilitè Petrus currit. Ceterum contingenti opponitur necessarium secundum partem inclusam virtualiter in contingentia. scilicet quia cōtingens dicitur possibile esse, & possibile non esse, & ratione huius secundæ partis opponitur necessarium contingentia.

Quia igitur quot modis dicitur vnum oppositorum dicitur & alterum, notandū est secundò, quod necessarium quo ad præsentem considerationem attinet quadrupliciter potest accipi. Primo modo dicitur principaliter de ipso Deo, cuius esse est sua essentia supra omne genus entis. Vnde Deum esse est necessarium necessitate absolutissima, quæ nullo modo pendet ab aliquo. Quo pacto nihil est necessarium præter Deum, sed analogicè creatum aliquid potest dici necessarium esse. Et ratio est. Quia necessitas essendi cælorum non oritur ex eorum essentia, sed ex libera voluntate Dei, qui potuit velle non communicare illud esse, & potestatem habet annihilandi vniuersas creaturas. & hoc est quod dicitur in Psalm. 101. Initio tu domine terram fundasti & opera manuum tuarū sunt cæli. Ipsi peribunt, tu autem in æternum permanebis. Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient. Vbi docet spiritus sanctus, quod esse solius Dei est necessarium omnino absolute & independentè ab aliquo. Quapropter sicut ens dicitur analogicè de Deo & creaturis, ita

&

& necessarium. Secundo modo dicitur necessarium logicè vel metaphy. & ita verificatur de quibusdam propositionibus, vel de significatis ipsarum, in quibus affirmatur definitio de diffinito, vel pars diffinitionis vel propria passio de proprio subiecto, ut verbi gratia homo est animal rationale, homo est risibilis, est aliquid necessarium, & æternæ veritatis. Sed observandum est hic, quod nulla veritas est æterna in se formaliter, nisi in intellectu diuino. Veritas enim quæ est formaliter in mente creata non est æterna sicut neque ipsa mens, at veritas in mente diuina est æterna & idem cum ipso Deo. Et ita verificatur, quod homo est animal, est æternæ veritatis, ut docet D. Tho. supra. q. 16. art. 7. ad quartum, & q. 10. art. 3. ad tertium, non quia veritas quæ est formaliter in enunciabili sit æterna, sed quia radix, & fundamentum illius veritatis est æternum in mente diuina. Tertio modo dicuntur aliqua esse necessaria physice seu naturaliter, verbi gratia calos esse, angelos esse, mundum esse. Sed observandum est, quod necessitas harum rerum non oritur ab intrinseca ratione ipsarum per se primò, & positivè, sicut oritur risibile ex ipsa essentia rationali: alioquin cælum est, esset perpetua & æternæ veritatis. Sed dicuntur entia necessaria, quia postquam semel receperunt esse, non est in tota rerum natura, neque potest esse aliqua causa intrinseca, vel extrinseca ipsis rebus, per quã possint corrumpi, vel desinere esse. Cæterum respectu ipsius Dei, qui est ens extra omne vniuersum, nō habet esse ex necessitate, quia non dimanant ab illo, neque conservantur ex necessitate simpliciter sed liberè. Quia in re Arist. lubricus fuit, ut dicemus articulo. 10. Aliquando enim videtur sentire, quod Deus ex necessitate naturæ producit mundum, aliquando verò quod libere gubernat res humanas. Cum hoc tamē stat, quod cæli simpliciter dicantur esse incorruptibiles, ita ut hæc propositiones sint æternæ veritatis, cælum est incorruptibile, angelus est incorruptibilis. Quia incorruptibilitas importat negationem principij intrinseci corruptibilitatis. At verò respectu ipsius esse, quatenus à Deo dependet, sunt res necessariae ex suppositione, scilicet supposito quod Deus liberè voluit dare illis esse, &

A voluntas eius est immutabilis, qua statuit Deus conservare istud esse in æternum. 4. modo dicitur necessarium ex suppositione. Quæ necessitas potius est consequentiæ quatenus aliquid necessariò sequitur ex alio præsupposito per bonam consequentiā, verbi gratia supposita volitione absoluta finis necessariò, voluntas vult media, quæ iudicantur necessaria ad finem, idest ista consequentiæ est necessaria, Petrus vult absolute sanitatem, & iudicat mediū necessarium esse potionem amarā, ergo vult potionem illam, non tamen consequens est necessarium, vult potionem absolute loquendo. Nam sicut potest non velle sanitatem, ita potest non velle potionem. De qua re videndus est D. Thomas. 1. 2. q. 13. art. 6. Aduertendum etiam est hic, quod huiusmodi suppositiones variae sunt. Aliquando enim præsupponitur scientia Dei, vel volūtas infallibilis, & providētia illius respectu alicuius effectus. Aliquando præsupponitur causa contingens posita tamen in actu & non impedita, & tunc necessariò sequitur effectus necessitate cōsequentiæ qui nihilominus est cōtingens simpliciter. Et ita Arist. dixit li. 1. Perihier. ca. ultimo. Omne quod est, quando est, necesse est esse. Cuius fundamentum est. Quia duæ contradictoriae non possunt esse simul veræ, quamvis ytraque simpliciter loquēdo possit esse vera v.g. Petrus sedet, Petrus non sedet, si attendamus potentiam, ut sint veræ, ytraque habet potentiam simul, ut vera sit. Si autem fiat coniunctio, & simultas circa actum sedendi & non sedendi, tunc nō possunt simul esse veræ, sed necessitate cōsequentiæ ex veritate vnius sequitur falsitas alterius, non necessitate consequentis. & hoc est, quod communiter dicitur in sensu composito vel in sensu diuiso esse aliquid necessarium, vel impossibile, ut verbi gratia dum Petrus sedet, necesse est sedere, in sensu composito est necessaria, non autē est necessaria in sensu diuiso: quia etiam dum sedet liberè sedet.

¶ Denique notandum est, quod contingens naturaliter, & contingens moraliter differunt à contingente dialecticè tantum. Nam contingens dialecticè solum dicitur possibiliter aliquid esse, & possibiliter non esse, neque ponit aliquā imperfectionem

nem in causa: & ita Deus contingenter creauit mundum, & calum contingenter est, eo quod in Deo est potestas simpliciter ad creandum, & anihilandum calum. At vero contingens physice addit intrinsece & formaliter respectum ad causam desitibilem & impedibilem. Denique contingens moraliter addit intrinsece & formaliter, quod effectus productus contingens sit prater intentionem operantis, verbi gratia intendit aliquis occidere hominem, & occidit, illa occisio hominis effectus est contingens physice, quia poterat impediri: si autem intendens occidere hominem occidit feram, tunc occisio ferre fuit contingens moraliter & naturaliter.

¶ His praefatis fundamentis pro decisione quaest. sit prima conclu. Ex eo quod Deus ab aeterno sciuit, aut voluit, aut prouidit omnia futura, non sequitur necessario absolute ita fieri, aut ita esse. v. g. effectus contingentes naturales, aut actiones liberae non fiunt absolute loquendo ex necessitate. Hae conclusio definita est in concilio Constan. ses. 8. ubi inter errores Vuitcleff 27. est, omnia ex necessitate prouenire absoluta. Item qm alius sequeretur, non esse liberum arbitrium, & per consequens non esse leges & consilia, praemia & supplicia, ut homines a malo arceant, & ad bonum excitent. De qua re videndum est Aug. lib. 5. de ciui. c. 9. & 10. contra Cicer. & alios Stoicos, qui ut hominibus liberum arbitrium tribuerent, negauerunt praescientiam, prouidentiamq; Dei circa res humanas. Vide etiam Grati. 23. q. 4. ca. Nabucdonosor. Vbi multa testimonia recitat pro conclusione. Aduerte tñ circa conclusionē, qd si quis assereret vniuersalia naturalia prater actus liberi arbitrii ex necessitate absoluta & nihil contingenter euenire, quatenus omnia calorum motib' efficaciter subiiciuntur, iste quidē erraret in scientia Physica, non autem in fide. Eatenus enim cōdemnatur error Vuitcleff, qui assererat omnia ex necessitate prouenire, quatenus in hac vniuersali includit etiam liberum arbitrium. Caterū contingētia effectuum naturalium dupliciter inuenitur. Vno modo non quia effectus impediatur hic & nunc, sed quia impedibilis erat quantum est ex parte causae proximae, a

A qua procedit. Et sic iste ignis contingenter generat hunc ignem hic & nunc. Altero modo quia effectus intentus a causa particulari re vera impeditus fuit propter concursum alterius causae particularis, & sic Petrus contingenter generat monstrum. Conclusioque posita quantum attinet ad contingentiam rerum naturalium probatur. Nam si Deo operante ex necessitate naturae, ut forte opinatus fuit Arist. nihilominus asseruit contingentiam rerum naturalium, multo magis ponenda videtur contingētia, dum prima causa liberè operatur. Item si causae propriae effectus impedibilis est, vel etiā impeditur, ergo non necessario absolute operatur ac per consequens effectus est contingens.

¶ Secunda conclusio. Effectus contingentes, aut liberi si comparentur ad scientiam vel prouidentiam, vel voluntatem Dei sunt necessarii secundum quid, scilicet ex suppositione, quae necessitas est condicionalis, seu potius consequentiae, non consequentis. Haec conclu. prob. Quia haec consequentiae sunt bonae & necessariae, Deus vult aliquid fieri, ergo fit eo modo & quando vult fieri. Præterea Deus prouidit hoc futurum, ergo erit. Item Deus praesciuit futurum peccatum, ergo erit illud peccatum, eo quod antecedens non potest dari verum & consequens falsum in istis consequentijs, ergo conclusiones sunt necessariae ex suppositione, id est supposito, qd antecedentia sint vera necesse est simul verificari quae sequuntur per necessariam consequentiam, & hoc est quod communiter dicitur in sensu composito esse necessarium consequens, scilicet quia impossibile est falsitatem consequentis simul stare cum veritate antecedentis.

E ¶ Quod si quis obijciat, liberi arbitrii vsum etiā destrui per hanc positionē, & frustra esse leges & consilia &c. quia tandē illud infallibiliter eninet quod Deus prouidit, aut voluit, aut praesciuit futurum, negosequelā. Quia Deus ita praesciuit, ita voluit, & prouidit, ut effectus egrederentur a causis secundis secundum modum ipsarum. Neque liberum arbitrium ad hoc facultatem habet, ut possit duo contradictoria simul operari, sed supposito qd vnū, vult impossibile est, ut simul velint oppositū etiā si

non moueretur à Deo, sed ipsum esset prima causa suæ operationis. Sed in hoc consistit facultas liberi arbitrij quantum est ex intrinseco iudicio operantis non eligere illud, quia iudicabat non habere necessariam connexionem cum fine, vel finem non necessariò volebat hic & nunc, vt statim ar. 10. dicemus.

¶ Tertia conclusio. Nullus effectus est, aut dicitur formaliter contingens per respectum ad voluntatem, vel prouidentiam Dei, sed per respectum formalem ad causas proximas, seu particulares defectiuas. Probat per primam partem. Omnis effectus per ordinem ad Deum est infallibiliter eueniens nec impedibilis, ergo formaliter per talem ordinem non est contingens, aliàs esset impedibilis & non impedibilis respectu eiusdem causæ. Secunda verò pars probatur. Quia definitio effectus naturaliter contingentis datur formaliter per respectum ad causam defectiuam & impedibilem: sed causæ particulares sunt huiusmodi, ergo &c.

¶ Ex hoc sequitur falsum esse, quod quidam aiunt, Deum ita suauiter concurrere cū causis secundis, vt cum causa necessaria cōcurrat vt causa necessaria, cū contingēti vt contingens causa. Sed re vera falluntur. Quia nunquā est causa contingens eo modo quo loquimur de contingentia. scilicet non logicè, aut metaphysicè, sed naturaliter, aut moraliter. Non enim Deus etiā liberè operans potest impediri. Fortiter ergo & suauiter attingit omnia quatenus efficacissimè operatur, quæ vult, non destruens conditionem secundarum causarum, sed facit quasdam earum contingenter operari, alias vero necessariò absolute naturaliter quatenus non sunt impedibiles ab alijs.

¶ Quarta conclusio valde notanda. Humana actiones liberae, quatenus liberae sunt formaliter, referuntur non solum ad immediatā causam, sed ad facultatem liberi arbitrij creati, sed etiam ad primā causam liberam. Prob. Quia actionem esse liberā, vt sic perfectio est simpliciter, vt ar. 10. dicit, ergo in Deo est formaliter, ergo sicut omnis sapiētia creata formaliter includit ordinem dependentiæ à suprema sapiētia, ita liberū arbitriū vt sic formaliter includit ta-

A le ordinem ad primū liberum. Item, in analogis, in quibus forma significata inuenitur formaliter in vtroque extremo, ita res habet, quod forma minùs principalis habet intrinsecum ordinem ad principalem, sed liberum arbitrium est tale analogum, ergo &c.

¶ Hinc sequitur, quod dum liberum arbitrium mouetur efficaciter à libero Dei arbitrio, siue naturaliter, siue supernaturaliter, tantum abest, vt ex hoc amittat libertatem, quod potius inde liberè operatur, sed solum sequitur, quod non est primum liberum, sed intrinsecè pendens ab alio libero arbitrio.

¶ Quinta conclusio. Omnis effectus cōtingens principaliter refertur ad diuinā voluntatē tanquam ad causam propriā & primā efficientem ipsius contingentiae. Hac factis confirmata est à Caie. supra.

C ¶ Sexta conclusio. quæ sequitur ex prædictis. Nullus effectus, cuius Deus solus sit causa, potest esse contingens. Probat per, quia effectus contingens, vt in præsentilocatione inuenitur intrinsecè & formaliter dicit ordinem ad causam impedibilem: sed Deus non potest esse causa huiusmodi, ergo se solo non potest producere effectum contingentem.

¶ Quod si quis obijciat commune arg. Quicquid Deus potest facere cum causa secunda potest facere se solo, sed Deus efficit effectū contingentem mediante causa contingente, ergo se solo potest facere effectū contingentem. Resp. q. si argumētum aliquid valet, probaret etiam q. Deus se solo posset producere sensationem absque sensitiuo: siquidem mediante sensitiuo in genere causæ efficiētis producit sensationem. Respon. ergo ad argumētum, quod illa maxima intelligitur, quando effectus non includit intrinsecè, & formaliter ordinem ad causam efficientem secundariam, vt sensatio intrinsecè, quoniam est actio immanens & vitalis, dicit ordinem ad causam efficientem sensitiuam. Similiter etiam effectus contingens dicit formaliter contingentiam in ordine ad causam defectibilem. Cæterum eundem effectum quantum ad substantiam, quem producit causa contingens contingenter, posset Deus se solo producere non contingēter, sed

E illa maxima intelligitur, quando effectus non includit intrinsecè, & formaliter ordinem ad causam efficientem secundariam, vt sensatio intrinsecè, quoniam est actio immanens & vitalis, dicit ordinem ad causam efficientem sensitiuam. Similiter etiam effectus contingens dicit formaliter contingentiam in ordine ad causam defectibilem. Cæterum eundem effectum quantum ad substantiam, quem producit causa contingens contingenter, posset Deus se solo producere non contingēter, sed

sed omnino infallibiliter. **V**t verbigratia possit producere huc ignem singularem, quem modo producit mediante causa contingente. Aduertendum est tamen, quod in hac conclusione non negamus, quin posset Deus se solo producere rem contingente, id est, non necessariam, ut sit necessarium, sed corruptibilem: Sic enim defacto creauit multas res, & causas contingentes. Sed negamus, quod in ratione effectus dicatur contingens id, quod a solo Deo producitur propter rationem assignatam. Quia contingentia effectus ut sic formaliter reducitur in causam defectiuam & impedibilem.

¶ Septima conclusio. Si Deus operaretur omnia ex necessitate naturae, nihilominus esset contingentia in rerum natura. Haec conclusio est contra Scotum in. 1. d. 2. quest. 2. & d. 8. quest. 2. qui tenet, Aristotelem cum ceteris philosophis contra dictoria asseruisse, dum aliquid contingenter fieri dixerunt, & tamen Deum agere ex necessitate putauerunt. Et ratio Scoti est. Quia quamuis ille concordet nobiscum in hoc, quod prima radix contingentiae sit conditio diuinæ voluntatis; sed tamen differt in hoc quod nos dicimus, illā conditionem esse summam efficaciam diuinæ voluntatis: ipse autem dicit, quod illa conditio est contingentia diuinæ voluntatis: nomine autem contingentiae diuinæ voluntatis non intelligit aliquam imperfectionem, sed libertatem illius.

¶ Caietanus autem merito reiicit hanc opinionem Scoti, & probat nostram conclusionem. Quia si diuina voluntas ex necessitate vellet & causaret vniuersum, nihilominus essent causae defectibiles & impedibiles adinuicem, ut modo sunt, ergo effectus contingenter prouenirent ab illis. Confirmatur. Quia essent agentia libera, scilicet homines, inter quos poterat esse fortuna & contingentia quatenus praeter intentionem aliquid eis accideret, aut operarentur defectibiliter. Sed haec secunda ratio Caietani nobis non placet.

¶ Vnde fit octaua conclusio. Facta hypothese, quod Deus operaretur ex necessitate naturae, non reduceretur contingentia rerum ad Deum tanquam ad primam radicem efficientem. Probat.

Quia defectibilitas secundarum causarum non esset ex electione Dei, ergo effectus contingens esset praeter intentionem primae causae. Patet consequentia ex quarto notabili Caietani.

¶ Ultima conclusio. Si Deus ad extra operaretur ex necessitate naturae, nullum esset liberum arbitrium in rebus. Probat. primò. Nam si est liberum arbitrium vel mouetur a se tanquam a primo mouente, vel a Deo: Si a se, ergo Deus non est primum mouens. Si a Deo ex necessitate mouente, ergo non est liberum. Prob. cōseq. Deus mouet ex necessitate naturae, ergo voluntas non mouetur liberè. Quia haec cōsequētia est bona. Deus mouet voluntatē, ergo voluntas mouetur a Deo, antecedens est necessarium omnino, ergo & consequens. Non ergo est facultas in voluntate ut aliter moueatur. Praeterea secundò. Quod aliquando est in actu aliquando in potentia, necesse est, ut ab alio moueatur; sed Deus ex hypothese semper vno modo operaretur ex necessitate naturae, ergo voluntas semper necessariò esset in actu, aut nunquam. Non enim daretur causa huius indifferentiae voluntatis ad vtrumlibet magis quam in bruto. Nec mirum, quod ex tali suppositione impossibile tam absurda sequantur. Denique ex quarta conclusione probatur haec vltima. Nam sicut ablata prima sapientia tollitur omnis sapientia, sic ablato primo libero arbitrio tollitur omne liberum. Sicut enim dependentia est intrinseca in fieri & in conseruari eorum, quae non sunt suum esse ab ente per essentiam habens esse: ita in huiusmodi perfectionibus, quae non competunt per essentiam ipsis rebus est dependentia formalis & intrinseca ab eo, quod est tale per essentiam.

¶ Superest iam ad argumenta in oppositum respondere.

¶ Ad primum in quo tangitur celebris difficultas sunt multi modi respondendi. Sed optimus mihi videtur iste. Respondemus enim ad argumentum informale, nego antecedens.

¶ Ad probationem, transeat maior, sed nego minorem, scilicet haec est necessaria, Deus voluit res esse in tempore, si loquamur de necessario simpliciter & absolute.

sed solum est necessarium ex suppositione. Supposito enim quod Deus voluit & liberam non potest non velle in sensu composito, quia voluntas Dei est immutabilis, unde consequens erit necessarium etiam ex suppositione sicut & antecedens. Sed tamen talis necessitas non destruit contingentiam rerum naturalium neque actiones liberas, ut dictum est in prima conclusione. Unde ad primam probationem minoris ubi dicebatur, illa est de praterito & vera, ergo necessaria; distinguo consequens: si intelligitur de necessitate absoluta, nego consequentiam: si autem intelligatur de necessitate ex suppositione, scilicet supposito quod fuit vera, quia haec suppositio non fuit simpliciter necessaria, concedo consequentiam. Ad secundam probationem concedo consequentiam. Est enim verum, quod omnis effectus respectu divinae voluntatis, a qua proficiscitur, est infallibilis. Cum hoc tamen stat in veritate, quod aliquis effectus sit contingens simpliciter loquendo secundum formalem respectum ad causam defectivam, a qua proficiscitur, ut diximus iam, inde esse formaliter recipiendam contingentiam. Ad confirmationem ex D. Thom. respondetur, quicquid dicant alij Thomistae, quod cum D. Tho. dixit illud antecedens, Deus sciuit Antichristum futurum, esse absolute necessarium, intellexit per absolute necessarium, id est, non dependenter a futuro, ut aiebat quaedam opinio, quam ipse ibi impugnat. Ceterum cum Deus potuerit non habere talem voluntatem, neque talem scientiam futuri, non potest dici illud antecedens necessarium simpliciter loquendo, scilicet Deus sciuit Antichristum futurum, voluit christum fore, cum non sit necessarium primo modo neque secundo neque tertio, erit igitur necessarium ex suppositione.

¶ Sed opere pretium est circa istam difficultatem importunam breuiter recensere varios respondendi modos ad illud argumentum, Deus sciuit, vel voluit, vel dixit aliquid futurum, ergo illud erit, antecedens est necessarium. Conseq. est bona, ergo consequens est necessarium. Quidam enim aiunt consequentiam non esse formalem. Potest enim dari antecedens verum & consequens falsum, ut verbi gratia, Deus dixit Antichri-

stum futurum, ergo Antichristus erit, verum nato Antichristo, & consequens falsum Antichristus nascetur. At vero consequentia bona formaliter semper debet esse bona: consequentia autem materialis circa subiectam materiam sufficit, quod sit bona ex suppositione. Haec solutio sophisticè nititur euadere vim argumenti. Certum est enim, quod difficultas argumenti non pendet ex eo, quod consequens accipitur ut futurum: alioquin nunquam verificaretur, Antichristus est futurus, si semper verificaretur, quod Antichristus est futurus, eo quod ad hoc quod propositio de futuro sit vera, oportet, quod aliquando sit praesens illud tempus futurum, & definat esse futurum. Accipitur ergo consequens pro illo tempore determinato, de quo Deus dixit, vel praesciuit aliquid esse futurum in illo, quod postea erit praesens. Et ita potest fieri formalis consequentia. Neque instatur, si dicamus, omne quod Deus dixit est verum, sed Deus dixit aliquid esse futurum in .B. tempore, ergo illud est verum, ergo illud verum est quod in illo tempore erit praesens. Tunc fiet tale argumentum. Maior est evidens, minor est necessaria, quoniam est de praterito, ergo consequens est necessarium, quia bona est consequentia. Quapropter melior est prima solutio, quod illae propositiones de praterito non sunt necessariae simpliciter, sed ex suppositione, & ita consequens est necessarium ex suppositione.

¶ Alij dicunt, quod quamuis illae propositiones Deus voluit, Deus sciuit aliquid esse futurum, videantur secundum modum significandi esse de praterito, tamen sunt de praesenti quantum ad rem significatam. Quia in Deo idem est voluit, & vult, sciuit & scit, eo quod actus diuinus mensuratur aeternitate, qui semper est praesens indiuisibiliter. Unde dicunt, quod ille propositiones Deus voluit, Deus sciuit, non habent maiorem necessitatem, eo quod significant per modum prateriti, quam istae, Deus vult, Deus scit, quae tamen propositiones non sunt simpliciter necessariae. Quia Deus liberè vult quicquid vult extra se, & simpliciter loquendo habet potestatem ad nolendum illa. Erit igitur tota necessitas consequentis sicut antecedentis, scilicet ex suppositione.

ne. Ista solutio magis confirmat & explicat nostram solutionem.

¶ Sed Caietanus supra. q. 14. art. 13. ad 2. ait tantam esse differentiam inter has propositiones, Deus voluit Antichristum esse futurum, & Deus vult, quanta est inter necessitatē propositionis de præterito & propositionis de præsentī in materia contingēti, vt si dicamus Petrus sedit & Petr' sedet. Illa enī de præterito est necessaria absolutē, ista verò de præsentī non est necessaria absolutē nisi ex suppositione quòd Petrus sedet. Sed nobis non videtur intelligibilis hæc sententia quomodo hæc propositio, Deus voluit, sit magis necessaria, quàm ista Deus vult, licet esset differentia inter illas Petrus sedit, & Petrus sedet quantum ad necessitatem. Et ratio est. Nam quamuis hæc propositio Deus voluit significet per modum præteriti quantum ad nostrū modum intelligendi, tamen modus ille præteritionis non transit in rem significatam, aliàs falsa esset propositio, Deus voluit, cū re vera actus voluntatis diuinæ non sit præteritus, sed semper præsens indiuisibiliter & incommutabiliter. Cū igitur ab eo q̄ res est vel non propositio sit vera vel falsa, sequitur, quòd respectu Dei non sit magis necessaria propositio de præterito, quàm de præsentī. Deinde hæc est bona consequentia contra Caietanum, Deus voluit, ergo vult, antecedens est necessarium absolutē, ergo & consequens. Et confirmatur. Quia ista sunt æquipolentes, Deus vult & Deus voluit, ergo si vna est necessaria & altera.

¶ Alii respondent ad argumentum sequentes verba Diui Thomæ vbi supra. Cōcedunt enim bonam esse consequentiam, & antecedens esse necessarium absolutē, sed quando infertur, ergo consequens est necessarium distinguunt, necessarium simpliciter, negant consequentiam, vt subest antecedenti concedunt consequentiam, Hæc solutio est Diui Thomæ vbi supra, sed ipse satis se explicat ibidem. Pōnit enim fundamentum, quòd quando in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum quòd in se est, sed secundum quòd est in anima. verbi gratia si dicamus Petrus intelligit aliquid, ergo

A illud est immateriale, consequens non accipitur secundum quòd res intellecta est in se, nam sic poterit esse materialis res, quæ intelligitur, vt si intelligatur homo. Sed accipiendum est consequens secundum quòd est in intellectu. Sic enim immateriale est quatenus intelligitur mediante sua forma immateriali, quæ est in intellectu. Sic ergo in proposito si dicamus, Deus sciuit aliquid esse futurum, ergo illuderit, consequens est accipiendum prout subest diuinæ scientiæ. s. prout est in sua præsentia litate, & sic necessarium est si cut & antecedens. Quia omne quod est, quando est, necesse est esse. Hæc D. Tho.

¶ Sed hæc solutio calumniam patitur. Quia innititur illi fundamento, quòd falsum videtur. Nam ex illo sequeretur, hanc esse bonam consequentiam, ego existimo Petrum currere, ergo Petrus currit. Probo sequelam. Quia consequens accipiendum est non secundum se, sed prout est in estimatione meā. Similiter esset bona consequentia, Petrus vult furari, ergo furari est bonum. Nam si consequens accipitur prout subest volūtati, bonum est furari, neque poterit instari consequentia. Item Deus vult me loqui modo, ergo ego loquor modo, bona consequentia est, & tamen consequens accipitur etiam secundum quòd in se est, ergo falsum est quòd dicitur in fundamento, quòd cū in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens non est accipiendum secundum quòd est in se, sed secundum esse quod habet in anima.

¶ Propter hæc argumēta ego existimo, illud fundamentū nō esse vniuersaliter intelligendū, sed sensus illius est, q̄ quando in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actū intellect' aut voluntatis, cōsequēs nō necessario accipit sū esse quod habet in se, sed pōt accipi aliq̄do solū sū esse, quod habet in intellectu, aut volūtate. Itaq; permittit in cōmuni vsu loquēdi, vt aliquādo cōsequēs accipiat sū esse, quod habet in aīa, nō aut excludit, quin aliq̄do utroq; modo possit accipi cōsequēs. s. & secundum esse quod habet in se, & secundum esse quod habet in aīa. & per hoc patet ad obiectiones factas. ¶ Potest responderi secundū, q̄ D. Thomas in suo fundamento præsupponit

consequentiam aliàs esse bonam. & tunc A
dat nobis regulam ad verificandum conse-
quens, quod secundum se non potest veri-
ficari, vt verificetur secundum esse, quod
habet in anima.

¶ Obseruandum tamen est, quod re ve-
ra hæc solutio D. Thom. non differt à pri-
ma, quam assignauimus. Probatur ex eo
quod ait, consequens est necessarium sicut
& antecedens. Quæ comparatio in hoc cō-
sistit, quod sicut antecedens est necessariū B
id est infallibile immutabile & independēs
à futuro, quia scientiæ Dei omnia sunt præ-
sentia, eò quod mensuratur æternitate: ita
consequens, vt subest illi scientiæ, est neces-
sarium & infallibile nec dependens à futuro.
Iam enim est vt subest scientiæ Dei, & ad
hoc facit, quod sequitur ex Arist. 1. Peri-
her. Omne quod est, quando est, necesse
est esse. Ecce quomodo antecedens non
est necessarium simpliciter & omnino ab-
solute, aliàs consequens esset necessarium
sicut & antecedens simpliciter & absolu-
tè sed solum est necessarium, id est infalli-
bile & immutabile, id est supposito q̃ Deus
vult aliquid esse futurum, vel permisit
futurum, vt peccatum, necesse est, vt sciat
futura quasi iam sint præsentia suæ scientiæ,
& sic futura contingentia sunt necessaria
secundum, quid non absolute sed cum ad-
dito, scilicet respectu scientiæ diuinæ, quan- C
tenus necessitate cōsequentia sequitur nō
posse aliter esse quod à Deo videtur esse:
quia omne, quod est, quando est, necesse
est esse.

¶ Ad aliud testimonium D. Thomæ in
quæstione. 14. arti. 13. ad primum respon-
detur quod D. Thomas non affirmat illic
scientiam Dei futurorum omniū esse cau-
sam primam necessariam. Hoc enim fal-
sum est. Quia neque Deus est causa omniū
quæ scit esse futura, aliàs esset causa pecca-
ti, neque quorum est causa est simpliciter
necessaria causa, sed ex suppositione quod
Deus vult liberè illa esse. Sed D. Tho. illic
consequentiam argumenti negat. Non
enim sequitur, quod si causa prima sit ne-
cessaria, nullus effectus sit cōtingēs. Quia
contingentia illius effectus formaliter lu-
mitur respectu causæ proximæ contingen-
tis. Sicut germinatio plantæ est cōtingēs
propter causam proximā, quāuis motus cē-

li sit necessarius, qui est causa prima.

¶ Quod si quis adhuc instet, & quærat
quare cū effectus omnis respectu Dei in-
fallibiliter eueniat, non dicitur simpliciter
omnis effectus infallibilis, & tamen dicitur
simpliciter cōtingēs, quia respectu inferio-
ris causæ est cōtingēs. Respōdetur q̃ sicut
homo dicitur simpliciter crispus, quamuis
crispitudo cōpetat ei secundū vnā partē
scilicet secundū caput, quia secundū illam
tantū est aptus habere crispitudinem: Ita
effectus omnis dicitur formaliter & sim-
pliciter cōtingēs respectu illius causæ, res-
pectu cuius aptus est habere contingentia
formaliter. Aduertendū est enim, quod
respectu diuinæ voluntatis nulla est diffe-
rentia rerū creatarū quantum ad necessita-
tem essendi vel possibilitatē nonessendi.
Omnia enim cōueniunt in hoc, q̃ liberè
producta sunt, & liberè cōseruantur in ef-
se, & pariter annihilabilia, & omnia sunt cō-
tingentia logicè loquendo. Quia nihil ne-
cessariò est secundo modo à nobis explica-
to. Item respectu eiusdem diuinæ volunta-
tis omnia sunt necessariò quarto modo. sc.
ex suppositione. Reliquū ergo est, vt tota
ratio differentia rerū secundū necessitatē
& cōtingentiā naturalē sumatur formaliter
ex causis proximis, & naturalibus, quate-
nus quædā sunt causæ non impedibiles na-
turaliter, quædā sunt impedibiles. Et in qui-
busdam effectus sunt naturaliter & simpli-
citer necessarij, quidam contingentes sim-
pliciter & naturaliter loquendo. Atq; hoc
pacto diuinæ scientiæ, voluntas, & prouiden-
tia nō destruit rerū contingentia: imo pri-
ma causa efficiēs cōtingentiæ & necessitatis
ē diuinæ voluntas. Et hæc de ista difficultate.

¶ Ad 2. arg. resp. nego consequentiā.
Quia Deus liberè volēs res, esse efficit cau-
sas aliquas necessarias naturaliter in essen-
do, & in causando, respectu quarū effectus
dicuntur & sunt formaliter necessarij. Pro-
bat tñ argumentū, q̃ nulla necessitas abso-
luta formaliter est in rebus respiciens for-
maliter necessitatē causandi in prima cau-
sa, quæ est diuinæ voluntas.

¶ Ad 3. arg. resp. concedo totū, si tñ con-
sequens intelligatur de respectu formali
ad diuinam voluntatem tanquā ad causam
differentia formalē. Iam enim satis ostēdi-
mus differentia rerū secundū necessariū,
&

& contingens non considerari formaliter nisi respectu secundarum causarum, & hoc probat prima confirmatio eiusdem argumenti. Ad secundam confir. respō. concedo simpliciter repugnare necessarium & contingens, si naturaliter ambo accipiant. Cuius differentiae diuinā voluntas est causa efficiens quantum ad esse. Cū hoc tñ stat, quod respectu diuinā voluntatis nullus sit effectus, qui formaliter sit ab illa ex necessitate absoluta, neque etiā contingenter, nisi fortē loquor, sed omnis effectus infallibiliter & necessariō ex suppositione procedit à diuinā voluntate. Vnde aliquid potest verificari respectu diuinā voluntatis, vel diuini intellectus secundum aliquam denominationē quod tñ non necessariō verificet absolute loquendo, sed ex suppositione & ex necessitate consequentiae, non autē cōsequentis.

¶ Ad quartum arg. iam satis ostēdimus diuinā voluntatem non posse modificari ab aliquo.

¶ Ad quintum arg. respō. optimam esse consequentiam D. Th. in qua infert, qd si distinctio contingentium à necessarijs referatur solum in causas secundas, tanquā in efficientes, sequeretur, qd talis distinctio esset præter intentionem & voluntatē Dei, Neque obstat quod obiicit, imo adiuvat. Nam si causae secundae sunt volitae à Deo propter perfectionem vniuersi, bene colligitur effectus illarum contingētes esse volitos. Quia vt sic pertinent etiam ad perfectionem vniuersi.

¶ Ad sextum arg. resp. qd D. Th. non reprehendit illam opinionem in eo, qd aliter, effectus contingentes reduci ad causas contingentes, sed in eo qd primam radicē & causam effectiuam contingentiae negat esse diuinā voluntatem.

¶ Ad septimum arg. resp. concedo maiorem & minorem, & nego consequentiā, imo verō Deus est causa omnis contingentiae entis, quamuis illud ens sit peccatū, eo qd illic nō est alia contingentia nisi in rōne entis, cuius passionēs sunt necessarium vel contingens. Et quemadmodum Deus est causa actus peccati (vt dicunt Theologi) & tamen nō est causa peccati: Ita Deus est causa contingentiae illius actus peccati, & non est causa peccati. Neque oportet aliā primam radicem peccati querere, nisi libe-

A rum arbitrium creatum defectibile, respectu cuius peccatū formaliter est & dī peccatum, & refertur tanquam ad causam efficientem, seu potius deficientem ad illud, ad liberum arbitrium.

¶ Sed contra. Sequitur quod peccatum sit præter intentionem Dei. Probo sequelam. Quemadmodum D. Th. arguit cōtra illorum sententiam, qui aiebant primam radicem contingentiae esse causam secundam, quod inde sequeretur, contingentia rerum esse præter intentionem Dei sequitur, quod aliquid accidit fortuitō, & à casu respectu diuinā voluntatis. Respondeatur primō concedo sequelam. Non enim apparet inconueniens, quod peccatum sit præter intentionem Dei, cū sit præter omnem regulam diuinā. Neque obstat, quod obiicitur ad probandam falsitatem consequentis. Quia quamuis peccatum sit præter intentionem diuinā voluntatis, tamen non est à casu & fortuitō. Quia iam præuisum est à Deo & permissum. Respondetur secundō distinguendo consequens. Si enim præter intentionem importet solum negationem intentionis bona est prædicta solutio. At verō si præter intentionē importet aliquid fieri à casu, quod non fuit præuisum, nego sequelam. Etenim peccatum, neque est ex intentione Dei, neque præter intentionem isto modo, sed est permissum & præuisum, vt occasione illius Deus aliud maius bonum faceret. Huic consonat, quod D. Thomas dicit articulo nono ad tertium, quod Deus, neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala. Ita nos dicimus, qd peccatum neque est ex intentione Dei, neque præter intentionem illo secundo modo, sed ex intentione maioris boni permittitur peccatum, & ideo præuisum.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur ex doctrina septimae & octauae conclusionis, in quibus explicatum est, quid sequeretur circa contingentiam rerum, si Deus ex necessitate naturae operaretur. Haec tenus de hac difficultate.

ARTICVLVS. IX.

¶ Vtrum voluntas Dei sit malorum?

Prima conclusio. Malum culpæ Deus nullo modo vult. Ratio est. Quia Deus nullo bonum magis amat, quam suam bonitatem, ergo malum quod priuat ordine ad bonum diuinum, quale est malum culpæ, non potest Deus aliquo modo velle. Hæc consequentia fundatur in hoc, quod impossibile est, ut malum sub ratione mali appetatur: Quia ratio boni est ratio appetibilis. Potest autem malum aliquando per accidens appeti, quatenus coniunctum est bono, quod magis diligitur quam bonum quo priuat malum. Ergo bona est facta consequentia, aliàs Deus vellet magis aliud bonum quam suam bonitatem.

¶ Secunda conclusio. Malum naturalis defectus vel malum pænæ Deus vult volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum. V.g. vult penam, quia per eam reducitur homo ad ordinem iustitiæ, similiter etiam volendo ordinem vniuersi vult corruptionem aliquarum rerum.

¶ Tertia conclusio ad tertium. Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed permittit quedam mala fieri, & hoc est bonum.

De prima conclusione, quæ catholica est, non est hic locus disputandi, sed moris est apud Thomistas de hac questione disputare infra q. 49. sed vt plurimum in 1.2.q.79.

¶ Sed circa rationem conclusionis posset fieri argumentum. Deus potest velle absolute loquendo anihilationem mundi, & tamen huic malo non est bonum annexum, ergo potest velle malum pænæ sub ratione mali. Respondetur, quod proprie loquendo anihilatio non est mala ex termino ad quem, quia vt sic est pura negatio. At verò si consideretur ex termino à quo, malum concipitur in anihilatione, quia destruit bonum iam existens. Et hoc modo potuisset etiam Deus velle anihilationem

A alicuius rei ad ostensionem potentia suæ; imò verò secundum Scotum anihilat Deus de facto substantiam panis in consecratione eucharistia.

¶ Alia questio posset disputari, an voluntas possit velle malum sub ratione mali? Sed huic questioni locus est prefixus in 1.2.q.8.ar.1.

B Circa tertiam conclusionem aduerte aliud esse, quod Deus odio habeat peccata, & aliud quod nolit peccata fieri. Primum enim formaliter est in Deo. Quia odium importat formaliter detestationem deformitatis, quæ est in peccato & in ipso peccatore. Unde pænæ est effectus odii Dei, sicut beneficia diuina sunt effectus amoris diuini erga homines. Cum hoc tamen stat in veritate, quod fiant peccata, non tamen quod Deus velit fieri, neque quod velit non fieri. Quoniam hæc voluntas omnino impediret omnia peccata.

C Denique aduertendum est hic circa permissionem peccati: primò, quod illa est bona & volita à Deo ordinante illam ad maius bonum, quam sit bonum, quo priuat peccatum. Secundò aduertendū est, quod licet Deus permittat peccatum, non tamen potest dici causa peccati directè neque indirectè, neque per accidens. Directè quidem manifestum est Quia peccatum in quantum peccatum non habet rationem boni, & ita non potest appeti. Indirectè verò non est causa peccati. Quia quamuis possit impedire & non impediat, non tenetur, quod requiritur, vt aliqua causa dicatur indirectè efficere aliquem effectum aut velle. Neque tandem est causa per accidens. Quia actio diuinæ voluntatis permittendi peccatum non attingit ad ipsum peccatum, tanquam ad effectum efficaciter procedentem ab illa. Quod quidem requiritur ad hoc, quod aliqua causa dicatur per accidens efficere aliquem effectum, vt v.g. si Petrus fodiens se pulchrum fortè inuenit thesaurum dicitur causa per accidens inuentionis thesauri. Quia actio ipsius fodientis terram attingit re vera ad inuentionem thesauri, quamuis hoc non fuerit intentum. Sed tamen si inuenito thesauro affuit latro, & rapuit illū, tunc non dicitur Petrus causa per accidens rapinæ.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrum Deus habeat liberum arbitrium?

Conclusio est affirmatiua, & patet ex artic. 3. Ratio est. Quia Deus vult alia a se, & non ex necessitate, ergo respectu illorum habet liberum arbitrium.

Dubium principale est in hoc articulo circa conclusionem D. Tho. an secundum fidem, & secundum rationem naturalem sit necessarium asserendum, liberum arbitrium proprie & absque metaphora esse in Deo, ita prorsus vt ipse Deus sit dñs suarum actionum, & possit non habere actionem quam habet, & habere quam non habet?

¶ Arguitur primo parte negatiua. In Deo non est proprie loquedo consilium, ergo neque liberum arbitrium. Consequenter patet. Quia deliberatio, qua quis deliberat aliquod medium determinandum ad finem, procedit ex collatione mediorum, quae possunt eligi ad finem. Antecedens verò probatur ex D. Thom. 1. 2. q. 14. arti. 1. & ex D. Gregorio Nissen lib. 5. cap. 5. asserentibus, quod consilium praesupponit inquisitionem mediorum & ignorantiam certi medii ad consequutionem finis. & Diuus Th. dicit, quod inquisitio rationis in rebus dubiis & incertis, consilium vocatur: sed huiusmodi imperfectio in Deo esse non potest, ergo neque consilium.

¶ Arguitur secundo. Omnis qui habet liberum arbitrium indifferens est ex natura sua ad deliberandum aliquid vel non de liberandum, ad exercendum aliquem actum vel non exercendum: sed haec in differentia repugnat Deo, cui proprium est semper eodem modo se habere, neque posse aliter se habere, quam se habet, ergo Deo repugnat liberum arbitrium.

¶ Quod si quis respondeat, indifferentiam liberi arbitrij non esse in Deo respectu alicuius actus diuini, sed extrinsecè per respectum ad esse vel non esse creaturæ. Replicatur contra. Si hoc pacto esset in differentia in Deo secundum respectum ad

A creaturas, aut est respectu earum, quae non sunt, nec fuerunt, neque erunt, vel est respectu earum, quae coexistunt aeternitati in aliqua sui temporis differentia: sed neutrum istorum esse potest, ergo neque indifferentia illa est possibilis. Probo minorem. Quia respectu creaturarum, quae coexistunt aeternitati non est indifferens diuina voluntas, sed voluit determinatè vt essent. Similiter respectu earum, quae non coexistunt aeternitati, nulla est indifferentia. Quia ab aeterno voluit Deus res illas non esse, ergo nullus est respectus diuinae voluntatis indifferens respectu creaturarum, ac proinde repugnat Deo liberum arbitrium.

¶ Arguitur tertio. Si in Deo est liberum arbitrium, sequitur, quod Deus non sit omnino immutabilis, sed quod possit aliter se habere absolute loquendo, quam modo se habet in seipso: consequens est contra illud Iac. 1. Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.

¶ Pro huius argumenti vi aduerte, quod homo & angelus suo modo dicuntur immutabiles vel non mutari secundum liberum arbitrium. Homo quidem non dicitur vitiose mutabilis, quando mutat consilium ex nouis circumstantijs aduenientibus, sed re vera voluntas hominis mutari potest, & mutatur, dum postquam voluit aliquid fieri, absque aliqua prorsus noua circumstantia, iam vult non fieri, siue illa mutatio sit vitiosa siue studiosa. Angelus verò non est illo modo mutabilis propter perfectionem suae naturae, sed postquam elegit aliquid non potest eligere oppositum. Verumtamen in angelo mutabilitas in libero arbitrio considerat, quatenus electionem, quam habet, potuit non habere, ac per consequens aliter se habere in se ipso quam modo se habet. At verò in Deo (inquit Iacobus) non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio, eo quod diuina voluntas omnem actionem, quam in se ipsa habet ab aeterno, non potuit non habere, sed sicut modò est in se ipsa, ita ex necessitate naturae necesse est se habere.

¶ Nunc probatur sequela. Nam si in Deo est liberum arbitrium, ita vt possit facere res aliter quam facit, necesse est, quod in diuina voluntate, quae causa rerum est,

fit possibilis aliqua differentia, & quod potuerit in se ipsa aliter se habere, quam modo se habet. Probatur sequela. Quoniam ratione naturali videtur esse manifestum, quod causa totali prorsus eodem modo & inuariabiliter se habente, neque impedibili aut modificabili ab aliquo extrinseco, necessarium sit, ut idem semper effectus ab illa producat, & qui non producit, non possit produci, ergo non videtur intelligibile, quod nulla facta mutatione in diuina voluntate fiat mundus ex nihilo, & ab eadem voluntate eodem modo se habente non fiat mundus. Ergo ista diuersitas effectuum, videlicet, fit mundus ex nihilo, & non fit mundus ex nihilo, necesse est, ut referatur ad aliquam varietatem possibilem in causa, quæ est diuina voluntas, ac per consequens aliter se haberet diuina voluntas, si non creasset, quam modo se habet dum voluit creare.

¶ Arguitur quartò. In dæmonibus non est libertas in actu voluntatis respectu obiecti superbiæ, propterea quod angeli immutabiliter adherent obiecto, quod semel voluerunt, & hoc propter perfectionem naturæ angelicæ, ergo neque in Deo est libertas respectu eorum, quæ ab æterno voluit. Patet consequentia. Quia Deus multò magis est immutabilis, quam angelus. Antecedens verò probatur. Quia si angelus modo liberè operaretur, semper cresceret culpa, ac per consequens pena debita in æternum cresceret absq; vllò termino.

¶ Arguitur quintò, & vltimò. Nā Arist. quid dicitur esse monstrum naturæ, negauit primam causam liberè operari, & asseruit ex necessitate naturæ mouere, sicut mouet omnia. Ergo secundum rationem naturalem repugnat, vel saltem non potest colligi in Deo esse liberum arbitrium. Antecedens patet ex 8. Phys. tex. 7. & 8. vbi ait, quod si primum mouens non mouebat prius, necesse erat ad mouendū postea, quod auferretur impedimentum, à quo prohibebatur. Vbi videtur supponere, Deum agere ex necessitate naturæ, aliàs ratio illius friuola esset. Poterat enim responderi, quod primum mouens liberum est, & ideo potuit non mouisse, non propter impedimentum, sed quia noluit mouere. Et ibidem textu 15. ait, esse absurdum,

A Deum ab æterno non fecisse, & postea fecisse. Præterealib. 1. de celo, cap. 10. & sequentibus ait, celum esse ingenerabile, & incorruptibile. At verò si Arist. intellexisset, Deum esse causam liberam efficiētem respectu celi, assereret celum posse corrumpi & mundum, ergo. Et confirmatur eo vel maxime, quia Aristoteles ignorauit productionem ex nihilo, ergo secundum eius doctrinam necesse erat aliquid præter B Deum esse æternum, scilicet, materiā primam, ex qua fierent species corruptibiles, & ipsas intelligentias, quæ non fiunt ex materia: & tandem 9. Metaph. tex. 17. & lib. 12. tex. 30. ait, celum non posse non moueri, & Deum & intelligentias non habere potentiam, ut non moueant, sed semper esse actu mouentes.

¶ Pro decisione huius difficultatis supponendum nobis est ex doctrina D. Tho. in 1. 2. q. 14. arti. 1. ad secundum, quod ea, quæ dicuntur de Deo accipienda sunt absque omni defectu, qui inuenitur in nobis. Quod quidem intelligendum est non solum de ijs, quæ eminenter, sed etiam formaliter dicuntur de Deo. Ut v.g. scientia in nobis est conclusionum per discursum à causis in effectus, sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Est etiam exemplum in angelis, in quibus scientia est qualitas superaddita intellectui angelico: in Deo autem est substantia.

E Aduerte secundò cum Caietano in illo loco, quod consilium in nobis significat inquisitionem completam, id est, vsque ad iudicium inclusiuè, eo quod ipsa inquisitio absque iudicio non est consilium, nisi inchoatiuè. Est itaque in consilio, tanquā propria ratio specifica considerandus impletus terminus inquisitionis. Ceterū ipsa inquisitio, & discursus practicus propter nostram imperfectionem requiruntur.

¶ His suppositis sit prima conclusio. Consilium formaliter & propriè absque metaphora est in Deo. Probatur primò. Quia in Deo ponitur propriè & formaliter scientia absque metaphora, similiter etiam ponitur in Deo prudentia propriè & formaliter, ergo & consilium. Antecedens ab omnibus Metaphysicis & Theologis ad-

mittitur. Consequentia probatur. Quia sicut scientia, quamuis definiatur à nobis, quòd sit habitus acquisitus per demonstrationem: tamen secundum propriam & specificam rationem scientiæ in quantum scientia est, intelligitur à nobis esse certa virtus cognoscendi effectus in sua causa: ita etià consilium, quamuis in nobis prærequirat inquisitionem: tamē secundum propriam rationem est iudicium practicū de aliquo medio, quòd secundum se non habet necessariam connexionem cum fine; at vero huiusmodi iudicium non repugnat Deo magis quàm iudicium scientiæ, quæ propriè & formaliter inuenitur in Deo: propterea quòd eius specificatio non exigit necessariò discursum, aut rationem habitus, aut qualitatis accidentis substantiæ. Probatur secundo. Quia secundum vulgatam D. Augusti. doctrinam ea quæ in sacris literis dicuntur, quæ sine metaphorâ intelligi possunt, debent intelligi secundū proprietatem sermonis: sed consilium sæpè inueniatur in sacris literis dictū de Deo ut verbi gratia ad Ephesi. 1. Qui operatur omnia secundum consilium volūtatē suæ, ergo sicut in Deo ponitur voluntas propriè & formaliter, ita & cōsiliū propriè asserendum est esse in Deo ablati omnibus imperfectionibus, quæ conueniunt consilio secundum modum existendi in creatura rationali.

¶ Secunda conclusio. In Deo est verè & propriè & formaliter liberum arbitriū, sicut sapientia & scientia. Hæc conclusio certa est tum ex sacris literis tum etiam ex ratione naturali. Probatur, ergo primò ex præcedenti conclusione. In Deo est consilium propriè, ergo & liberum arbitrium. Probatur consequentia. Quia consiliū est de medio, quòd secundum se non habet necessariam connexionem cum fine, & tamen iudicatur ordinabile esse & ordinandum ad finem: sed liberum arbitrium nihil aliud est, ut definitur à Theologis, quàm facultas rationis & voluntatis ad vtrumlibet, ergo circa medium, circa quod est cōsiliū, est libertas arbitrij ad eligendum illud vel non eligendum. Nam alias si est necessariò volitum, neque de illo erit consilium. Probatur secundo ratione D. Thom. in hoc articulo. Deus vult alia à se, & non

A ex necessitate suæ naturæ, ergo respectu illorum habet liberum arbitrium. Maior manifesta est, quia cum Deus sit vltimus finis, & naturaliter velit vltimum finem, necessariò sequitur, ut si quæ alia sunt in rerū natura præter Deum, quòd illa sint propter vltimum finem. Minor verò probatur. Quia bonitas Dei, quæ est vltimus finis, se ipsa sola perfectissima est, cum sit ipsum esse per essentiam, ergo diuina voluntas nullo alio bonum ex necessitate suæ naturæ vult. Constat consequentia. Quia necessitas voluntatis respectu mediōrum non aliunde oritur quam ex eo quòd assequutio finis ex ipsis medijs in aliquo genere causæ pēdet, ergo cum illius diuini finis assequutio nullatenus ex aliquo medio pendeat, sequitur manifestè, quòd diuina volūtas nō ex necessitate velit aliquid aliud à se. Probatur tertio. In nobis est liberum arbitrium, ut secundum fidem tenendum est, & naturalis ratio dictat experientiaque testatur, ergo etiam in Deo est liberum arbitrium. Hæc consequentia probatur. Quia cum homo liberè mouetur propria actione, vel mouetur à se ipso tanquam à primo mouente, vel à Deo, si à se ipso, ergo datur aliquis motus in creatura, qui non reducitur in Deum tanquam in primum motorem atque mouentem, à cuius motione pendeat creatura, quæ operatur mouens se ipsam, ac proinde Deus non dominabitur libero arbitrio hominis, quòd esset blasphemum. Si autem dicas, quòd mouetur à Deo tanquam à primo mouente, non tamen ut à libere mouente sed à mouente ex necessitate naturæ: contra sequitur, quòd homo non moueatur liberè. Probatur sequela. Quia bene sequitur Deus mouet voluntatem meam, ergo voluntas mea mouetur à Deo. Rursus. Ergo si antecedens est necessarium ex necessitate naturæ, voluntas mea non mouebitur liberè: siquidem impossibile est, quòd Deus me moueat, & quòd voluntas mea non moueatur. Vbi ergo erit libertas actionis? Quoniam consequentia ex natura rei est necessaria. Antecedens etiam conceditur absolute necessarium, ergo prorsus destruitur libertas mea.

¶ Sed fortassis respondebit aliquis sciolus, quòd æquale argumētum fieri potest, etiam

etiam si Deus sit mouens liberum per liberam suam voluntatem. Fiet enim tale argumentum. Deus sua voluntate quamuis libera, efficaciter me mouet, ergo ego moueor: Consequentia quidem necessaria est, antecedens autem ex suppositione necessarium est, ergo voluntas mea stante veritate antecedentis non potest non moueri, ergo non liberè mouetur: siquidem nō minus efficaciter mouet Deus voluntatē suā libera voluntate, quam si moueret ex necessitate naturæ.

¶ Ad hanc obiectionem neganda est vltima consequentia. Et ratio est. Quia quāuis antecedens illud, Deus mouet meam voluntatem, habeat necessitatem suppositionis in sensu composito, hoc est, supposito quod liberè vult mouere, necesse est, vt simul verificetur, quod mouet. Nihilominus liberè mouet, quia simpliciter potest non mouere, quia potest velle nō mouere: tamen non inde destruitur mealibertas, sed potius perficitur. Quia ex diuino actu libero efficaciter & suauiter mouente, ipsa voluntas mea libertatem participat & liberè mouetur. Sed de his articulo octauo, satis dictū est. ¶ Probatur quartò conclusio. Quod aliquando est in actu aliquando in potētia, necesse est, vt quotiescunque fuerit in actu ab alio moueatur, sed si Deus operaretur ex necessitate naturæ, voluntas nostra non posset aliquando esse in actu, & aliquando in potētia, ergo Deus operatur ex libero arbitrio. Probatur minor. Quoniam voluntas nostra libera à nullo alio moueri potest efficaciter, nisi à Deo: si autem Deus ex necessitate naturæ moueat, non potest assignari ratio, quare voluntas nunc exeat in actum, & nūc maneat in potentia.

¶ Sed iam tandem probatur conclusio Theologica & necessaria ratione. Et ratio fundamentum egregium testimoniū Apostoli ad Rom. 1. Inuisibilia (inquit) ipsius à creatura mundi per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus & diuinitas, ita vt sint inexcusabiles. Quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt. In quo Apostolico testimonio duo sunt nobis expendenda, ex quibus duplicem rationem construemus. Alterum

A est quomodo testetur Apostolus, quod ex perfectionibus creaturarum diuinæ perfectiones inuestigari & demonstrari possint. Est igitur argumentum. In nobis ipsis experimur liberum arbitrium, quæ maxima perfectio est, ergo in Deo est liberum arbitrium. Neque valet respondere, liberum arbitrium non esse perfectionem simpliciter. Quia vt iam ostendimus, facultas & potestas liberè operandi nullā formaliter imperfectionem secundum propriam rationem includit potius quàm scientia, aut sapientia. Sed adhuc confir. Quia homo per facultatem liberi arbitrij habet potestatem dominandi cæteris rebus, & eas ordinandi prout sibi beneplacitum fuerit in finem à se intentum. Cum igitur Deus sit maximè dominus eorum, quæ extra ipsum existunt, vniuersaq; disposuerit & ordinauerit propter se ipsum, tanquam propter vltimum finem, vt habetur Proverb. 16. necesse est, quod Deus sit maximè liber. Et confirmatur ex eo, quod Gen. 1. legimus. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinē nostram, & præsit piscibus maris & volatilibus cæli, & bestiis, vniuersaq; terræ, omniq; reptili, quod mouetur in terra. Et creauit Deus hominem ad imaginem suā, ad imaginem Dei creauit illum. In quo testimonio vniuersi doctores p̄sertim scholastici aiunt, in eo maximè hominē ad imaginem Dei factum, quod per liberum arbitrium liberè agit, quasi iudex & dominus suarum actionum. Vnde & reliqua gubernare potest ad se ipsum referēs, & se ipsum in Deum, tanquam in prototypum, ad cuius similitudinem formatus est. Oportet enim considerare, quod ipsa diuina essentia sit excellentissimus prototypus, quem vniuersa creata pro suo modulo imitetur. Omnia enim habent esse ab essentia diuina, quæ per semetipsam est, & quæ viuunt ab ipsa vitam recipiunt, quæ per semetipsam vita est. At verò nulla creatura præter rationalem & intellectualem dicitur facta esse ad imaginem & similitudinē Dei, propterea quod optimum, quod honoris intelligitur in Deo, est intellectus & voluntas, & rerum omnium providentia, atque iudicium, id quod significatur nobis ipso nomine Dei, quod a providentia desumitur apud græcos. At verò hoc multò magis inli-

insinuat in loco Genesis citato. Vbi in lingua hebræa in qua originaliter textus conscriptus est, dicitur. Et creauit Elohim, hoc est, iudex vel iudices Adam in imagine sua. In imagine Elohim creauit eum. Ac si diceret, in imagine iudicis. Creatus est enim homo, vt esset quidam iudex quasi Dei vicarius in terra, vt de propriis actionibus iuxta legem naturalem & diuinam sibi inditam iudicio proprio dispo- neret, & se ipsum cum reliquis omnibus ad supremum iudicem referret. Habemus ergo, quod ex libero arbitrio hominis liberum arbitrium in Deo esse colligitur, & quod liberum Dei arbitrium libertatem in nostram voluntatem influat, atq; conseruet, & ad liberas actiones efficaciter suauiterq; moueat.

¶ Iam vero alterum, quod in testimonio Apostoli expendendum promissimus, magis vrget. Ait enim Apostolus. Quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt. Ex quibus verbis per necessariam consequentiam colligitur, quod Apostolus loquitur de cognitione, quam homines de Deo ex virtute naturalis luminis habuerunt. Ait enim. Quia cum cognouissent Deum, hoc est, authorem, & gubernatorem mundi, eosque peccasse arguit, quia non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt. Si autem Deus non libere mouet & gubernat omnia, & res humanas prospicit, ac prouidet, nullæ gratiæ sibi deberentur. Etenim gratiæ aguntur ei, qui gratis & libere beneficium confert. Non enim gratias agimus corporibus celestibus, quauis eorum influentis plurimum commoditatis habeamus. Nec rursus gratias agimus ipsi Deo propter ea, quæ ipse ex necessitate naturæ operatur. Vt v.g. non agimus gratias, quia generet filium sibi æqualem, sed agimus gratias, quia æternam generationem libere dignatus est nobis reuelare, & filium suum unigenitum in mundum misit, vt omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. Ecce quo pacto ex sacris literis efficaciter conclusimus, quod ratione naturali potest cognosci in Deo esse liberum arbitrium: siquidem testante Apostolo naturalis ratio dicat, Deum à nobis esse glorificandum, eique pro beneficiis su-

A scepris ingentes gratias agendas.

¶ Sed iam magnam operæ pretium me facturum existimo in gratiam Theologorum, dum ex solutionibus argumentorum, quæ in oppositum obieci, in quo consistat ratio propria actionis libera, ostendero.

¶ Ad argumenta ergo in oppositum respondetur.

B ¶ Ad primum nego antecedens. Ad probationem respondetur, quod D. Tho. & Gregorius loquuntur de consilio secundum conditiones, quas habet in nobis: tamen propria consiliatio consistit in iudicio electiuo alicuius mediū in ordine ad finem. Quod quidem mediū secundum propriam naturam non habet necessariam connexionem ad finem, sed potius absque illo assequutio finis constare poterat. Cōtingit autem aliquando propter hominum ignorantiam inquirere media, & inter se conferre, quibus finem absolute volitum assequantur, cum tamen sæpe accidat, vt vnicum sit mediū necessarium ex natura sua ad assecutionem finis intenti, quod si antea cognouissent, nullatenus consultarent. Deus autem optime nouit ad assequutionem sui finis, quod est obiectum diuine bonitatis, nullum mediū esse necessarium, vel aliquid conferre ad meliorem assequutionem finis, sed operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, hoc est, secundum consilium voluntarium & liberum. Est enim Hebræa phrasis, vt genitiuus vicem suppleat denominatiui & superlatiui, iuxta illud. Transulit in regnum filii dilectionis sue. i. filii dilectissimi. Ita dicitur consilium voluntatis suæ. i. consiliū maxime voluntarium & liberum.

E ¶ Ad secundum argumentum, vt respondemus notandum est, quod indifferentis, siue indifferentia dupliciter potest intelligi. Vno modo negatiue, hoc est, non differens, non determinatum, non differentia, & non determinatio. Altero modo priuatiue, ita vt indifferentis dicatur, quod est aptum determinari, & nondum est determinatum, sed adhuc manet in potentia ad vtrumlibet. Sicut homo, qui nondum statuit ducere uxorem, neque verò statuit non ducere. Dicendum ergo ad argumentum, quod indifferentia priore modo intellecta non

non repugnat Deo in hoc sensu, quod ex natura sua & ex propria substantia non habet determinationem, ut velit aliquid extra se. Si autem secundo modo accipitur indifferentia, repugnat Deo, quia Deus nunquam fuit suspensus circa possibilia, & à se producibilia, sed quicquid fecit in tempore ab æterno voluit, & deliberavit, ut esset in tempore, & quicquid non fecit, neque est facturus in tempore, ab æterno statuit illa non facere. Atque ita verificatur, quod in Deo non est indifferentia privatiue intellecta. Ceterum iam incipiamus colligere aliquam liberi arbitrij necessariam proprietatem. Non enim requiritur indifferentia ad vtrumlibet privatiue. scilicet quod sit aptitudo ad vtrumlibet, & non sit determinatio ad alterum. Hoc enim contingit in nobis propter imperfectionem liberi arbitrii. Sed perfectio est operatio liberi arbitrii, quando huiusmodi indifferentia est in facultate liberi arbitrii negatiue ad hunc sensum, quod quantum est ex natura deliberantis non inuenitur in illo determinatio alterius. Vnde optimè responsum est, dū proponebatur argumentum. Nam perfectio omnis illa indifferentia, si privatiue consideretur, ad esse vel non esse creaturæ referenda est. Imo verò etiam si indifferentia negatiue consideretur non est ponenda in Deo respectu alicuius diuini actus, prout est in Deo, sed solum ponitur in ordine ad extrinsecum respectum ad esse vel non esse creaturæ. Et ad replicam argumenti respondetur, quod illa indifferentia, prout in Deo à nobis ponitur, potest comparari ad omnes creaturas etiam possibiles, siue coexistant, siue non coexistent æternitati. Etenim ad nullam creaturam producendam diuina voluntas determinata est ex natura sua, eo quod nulla creatura habet necessariam connexionem cum ultimo fine, qui diuinæ voluntatis est proprium obiectum. Ceterum nunquam diuina voluntas fuit vel esse potest, quasi suspensa circa aliquam creaturam, sed ab æterno immutabiliter voluit, & vult, quæcunque vult fieri, & immutabiliter non vult, quæcunque non vult fieri. Vnde colligitur quod mutabilitas non pertinet ad rationem propriam liberi arbitrii.

¶ Ad tertium argumentum nego se-

quelam. Ad probationem respondetur, quod illa maxima inter philosophos celebris, causa totali eodem modo se habente &c. verificatur in causis creatis, quæ habent limitatum & finitum modum essendi, & operandi, non autem in prima rerum omnium causa, quæ cum sit ipsum esse illimitatum & infinitum continet in se potestatem operandi, vel non operandi, absque possibilitate aliter se habendi in se ipso, sed per solam mutabilitatem effectus aliter operatur, quàm antea operabatur. Concedendum est ergo, quod diuina voluntas non aliter se haberet in se ipsa, si non voluisset creare mundum, quàm se habeat modo cum voluit creare. Sed mundus ipse multo aliter se habet modo cum actualiter recipit esse ab eo & realiter refertur ad ipsum, tanquam ad efficientem causam primam. Si autem non fuisset creatus non referretur ad Deum, nisi relatione rationis. Fateor libenter difficile esse nobis diuinæ voluntatis liberam rerum efficientiam cum tanta & ineffabili immutabilitate intelligere. Verumtamen ex his, quæ naturaliter scimus, possumus aliqualem manu duci ad tantæ maiestatis aliqualem intelligentiam. Videmus enim duo contraria in eodem materiali subiecto conuenire non posse, & nihilominus vnica potentia visus albi & nigri specie recipit, absque sui varietate. Deinceps quinque sensuum distincta obiecta singulorum propria, & adinuicem incommunicabilia vnus sensus, qui dicitur communis, sub vna simplici specie cognoscit illorum differentias. Ac tandem intellectus simpliciore specie multarum rerum differentiam simpliciore & immutabiliore modo percipit. Quem discursum in ipsis angelis Theologi facere consueuerunt: ergo consequenter loquendo non mirum est, si diuina puritas & maiestas, cuius intellectus & voluntas sunt simplex substantia, & cuius substantia est simplex esse & infinitum, absque aliqua mutabilitatis umbrapotuisset mundum, quem creauit, non creare: habens se eodem modo mundum creans, atque se haberet non creans.

¶ Ad quartum argumentum respondetur ex doctrina D. Thomæ in 1. p. q. 64. ar. 2. ad tertium, quod adhuc manet in diabolo peccatum, quo primò peccauit quatum ad

ad appetitum, licet non maneat quantum ad hoc quod credat, se posse obtinere quod appetit. Sicut si aliquis credat, se posse facere homicidium, & velit facere, & postea adimatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset. Hæc ille. Et in solutione ad primum dixerat, quod boni & mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum & conditionem suæ naturæ. Habemus ergo ex doctrina D. Thomæ, quod non repugnat actum esse liberum, & esse immutabilem propter perfectionem naturæ angelicæ. Dixi immutabilem, quantum ad hoc quod angelus possit oppositum eligere, non tamen quantum ad hoc, quod possit actionem liberam suspendere. Hoc enim possibile est angelo, & in tantum est mutabilis & mensurabilis tempore.

¶ Ad argumentum ergo respondetur, quod angelus adhuc peccat peccatum superbiæ, quod à principio peccauit, & siue interim suspendat actum superbiæ, siue non suspendat (quod mihi magis probabile est, & inferius in questione 64. explicabitur) tamen adhuc in illo actu peccati est libertas, quamvis immutabiliter adhæreat, & immutabiliter eligat quod semel elegit. Cæterum ad id quod in argum. quarto inferebatur tanquam inconueniens, quod crescente culpa dæmonis cresceret in æternum & pæna, respondet D. Thomas in 2. senten. d. 7. q. 1. arti. 2. ad quintum argumentum, quod quidam dicunt, quod dæmonum culpa & pæna crescere pōt usque ad diem iudicii. Sed hoc non videtur verum. Quia cum non sint in statu viæ, sicut non in bonum, ita neque in peius mutari possunt. Vnde dicendum, quod eorū culpa vel superbia dicitur crescere nō quantum ad intensiōem malitiæ, sed quantum ad multiplicatē actus. Ita etiam pæna essentialis non crescit, sed accidentalis, quæ est ex multitudine damnatorū, sicut est etiam de præmio bonorum angelorum.

¶ Ad quintum argumentum ex Aristotelis opinione respondetur non oportere tantum æstimare Aristotelem, ut asseramus illum naturalis rationis infallibilem regulā per omnia fuisse: imo verò ipsemet in sua

doctrina satis lubricus est circa immortalitatem animorum, & deinde circa assertionem liberi arbitrii in Deo. In aliis locis præter citatos oppositum videtur sentire. Ut v.g. quarto topic. cap. 3. inquit. Multa possunt facere Deus & homines, quæ non faciunt. & lib. 1. Ethic. cap. 8. asserit illos esse Deo clarissimos, qui sunt verè sapientes, eisque plurima beneficia conferre. & octauo Ethicorum. capit. septimo, docet Deū erga homines amicitiam habere nō quidē, ut inter æquales, sed ex supereminētia. Quæ omnia, nisi Deus habeat liberum arbitrium, vera esse nequeunt.

¶ Sed iam tandem ex prædicta assertioneliberi arbitrii diuini colligat sibi nouitius Theologus egregia documenta, quibus plurimas Theologicas difficultates, quæ in publicis disputationibus solēt quosdam vehementer cruciare, possit dissoluere.

¶ Primum documentum est satis receptum, quod libertas arbitrii non consistit in eo, quod est posse peccare. Quamvis enim ex eo quod quis peccet, vel peccare possit, rectè colligamus habere illum liberi arbitrii facultatem: tamen vice versa non sequitur, hæc voluntas est libera, ergo peccare potest. Ecce enim ipse Deus liberissimus est, & tamen longè abest à possibilitate peccandi. Similiter & Christus dominus in quantum homo impeccabilis est, si particula in quantum accipiat non duplicatiuè, ut aiunt dialectici: sic enim falsa esset propositio, Christus in quantum homo est impeccabilis. Quia hæc est falsa, quæ in illa includitur, omnis homo est impeccabilis. Si autem dictio, in quantum, accipiat specificatiuè, ut sensus, quod Christus mediante humanitate, siue voluntate humana peccare non potest, vera est propositio, propterea quod huiusmodi peccatum supposito diuino tribueretur. & tamen mediante humana volūtate liber est, & mereri potest. Rō huius documentifrequentissima est in doctrina Augustini. Nā posse peccare non est potestas, sed infirmitas liberi arbitrii. Quapropter si per Dei gratiam ab hac infirmitate sanus efficit homo, nulla ratione destruitur, sed perficitur eius libertas. Sicut factum est in beata virgine per plenitudinem gratiæ sanctificationis.

is, vt nec venialiter quidem peccare possit, & in omnibus in gratia confirmatis sit, vt mortaliter peccare iam non possint: & nihilominus manent liberi, & mereri possunt in præceptorum obseruatione, vt postea ampliùs explicabimus.

¶ Secundum documentum sit. Non repugnat libertati arbitrij circa media, imo maior illius perfectio est, quòd ipsa voluntas sit naturaliter & necessariò inclinata ad finem vltimum, aut etiam per Dei gratiam & super naturalia dona sit determinata quasi naturaliter ad finem vltimum: imo verò tantò perfectior erit libertas circa media, quæ non habent necessariam connexionem cum fine, quantò ipsa voluntas circa finem magis determinata fuerit. Ecce exemplum in diuina voluntate, quæ necessariò & naturaliter amat summum bonum, & nihilominus perfectissimè libera est respectu omnium creaturarum, quæ ordinantur ad vltimum finem, cum non habeant necessariam connexionem cum illo. Similiter & voluntas hominis naturaliter est determinata ad bonum in communi quantùm ad specificationem actus, & nihilominus libera est etiam quantum ad specificationem actus respectu quorundam mediòrum, quæ non habent necessariam connexionem cum bono in communi, quod est obiectum voluntatis. Imo verò etiam si voluntas quantum ad exercitium actus esset naturaliter determinata ad volendum bonum in communi, tamen maneret libera respectu talium mediòrum, non tamen respectu illorum, quæ necessariam & intrinsecam connexionem habent ex natura sua cum obiecto voluntatis, sicut esse & viuere necessariam connexionem habent cum bono, quod appetitur.

¶ Tertium documentum & potissimè obseruandum est, quòd libertas actus voluntatis, quæ in ipsa formaliter existit, confurgit ex radice actus intellectus, videlicet ex tali actu & iudicio intellectus. Proponit enim intellectus voluntati obiectum, quod de se ipso indifferens est ad assequutionem obiecti voluntatis, neque cum illo necessariam connexionem habet, & nihilominus iudicat ordinabile esse ad finem voluntatis vel ad assequutionem illius, vel ad participandum aliquam bonitatem ex fine, & tunc

iudicat vt ordinetur ad finem, & tunc voluntas eligit, & in tali electione formaliter est libera. Quæ libertas oritur tanquam ex radice ex prædicto intellectus iudicio. (Et obseruandum est obiter quòd indifferentiam collocamus in ipso obiecto iudicato, non autem opus est, vt in ipso intellectu vel in actu ipsius indifferentiam esse intelligamus: sicut iam diximus in diuino intellectu non reperi.) Habemus itaque necessarium esse ad libertatem actus voluntatis, quòd indifferentia mediij eligendi iudicetur per intellectum, & simul iudicetur tale medium determinandum ad finem. Quod quidem iudicium practicum est, & cum electione voluntatis necessariò coniunctum tanquam radix efficax vnde originatur actualis libertas operantis per voluntatem. Hoc documentum vehementer obseruent, qui in questionibus de merito & ratione merendi dissoluendis errare noluerint: id quod ego non aliter ostendo quàm ex prædictis. Etenim Deus est maximè liber, vt iam definitum est, & tamen in ipso non alia ratio libertatis inuenitur respectu illorum, quæ extra se vult, nisi quia iudicat illa non habere necessariam connexionem cum fine, sed esse secundum se indifferentia, iudicat tamen ordinabilia esse ad finem, & iudicat ordinanda esse. Et hæc est ratio, quare velie ordinare liberum est. Vide ergo Theologe, an iniuriam faciam libero nostro arbitrio, dum ita colligimus, tantò perfectius rationalis & intellectualis creatura erit libera in sua operatione, quantò eius operatio diuinæ operationi liberæ magis assimilabitur, ad cuius imaginem & similitudinem secundum intellectum & voluntatem facta est.

¶ Sed dicis. Ita res habet. Nunc ergo attende ad corollaria, quæ per euidenter consequentiam ex prædictis colligimus.

¶ Primum est. Quotiescumque actus voluntatis oritur ex prædicta radice iudicij, semper erit liber. Vnde rursus colligo. Quicquid antecefferit, vel comitabitur, vel superuenerit ad actum voluntatis, si non tollat iudicium illud circa mediũ respectu finis, nõ destruet libertatem operationis. Hæc consequentia euidens est. Quia stãte definitione actus liberi necesse est

est actum esse liberum . Nunc ergo ad difficilliora paulatim accede . Antece-
dit quidem operationem nostram libe-
ram diuinæ voluntatis æternam, & im-
mutabile consilium, siue diuinæ pro-
videntiæ infallibilis prædefinitio, quæ
omnem bonam operationem liberam
prædefiniuit, imo & omnem opera-
tionem in quantum bona est, & cir-
ca bonam exercetur . At verò quia ip-
se Deus sua providentiæ, & immutabi-
li consilio non ligat, neque destruit
iudicium nostrum, quo iudicamus in-
differentiam medii, & ordinabilitatem
eius, & ordinandum esse ad finem,
non etiam nostræ operationis libertatem
destruit, sed potius illam efficaciter ef-
ficat, fouet, atque conseruat . Ec-
ce quomodo cum diuina providentiæ in-
fallibili, & efficacitate nostræ operatio-
nis libertas, imo sine illa stare non pos-
set .

¶ Iam verò de gratia Dei, & di-
uinis auxilijs efficacibus, atque præcep-
tis planius intelliges, quo pacto nostræ
voluntatis libertati non aduersentur, sed
potius faueant . Ratio euidentis est, si
nolis prædictum documentum, quod
necessariò concessisti, negare . Et-
enim vniuersa hæc tantum absunt, vt
nostræ rationis iudicium perturbent, aut
ligent, ne possit prædicto modo iudi-
care indifferentiam obiecti, quod po-
tius illuminent, atque perficiant, &
ad Dei similitudinem transferant . Ec-
ce inquit Propheta Psalmo decimo octa-
uo . Præceptum domini lucidum illu-
minans oculos . & cum iterum petit .
Perfice gressus meos in semitis tuis, vt
non moueantur vestigia mea, nunquid
petit ex diuino auxilio auferri à se liber-
tatem ? Non sanè . Sed potius perfici
in obseruantia mandatorum efflagi-
tat . Similiter cum sponsa petit . Tra-
he me post te curremus, nunquid au-
xilium efficax precatur, vt proprijs
gressibus, idest, liberis affectibus non
ambulet ? imo verò illud exoptat, vt
liberius & velocius currat . Absit er-
go à catholico & pio Theologo, vt li-

A bertatem arbitrii defendat, diuinæ pro-
videntiæ, diuinæ gratiæ efficaciam mi-
nuat, diuinique præcepti obligationem
seorsum collocet, vt confirmatorum in
gratia libertatem operandi asserat .

¶ Tandem colligamus inter om-
nes creaturas intellectuales perfectissi-
mam libertatem operandi fuisse in ani-
ma Christi domini . Quoniam diui-
næ libertati super omnes maximè assimi-
lata est . Primò quidem quia per vni-
onem hypostaticam facta est impeccabi-
lis . Quoniam cum non alia persona-
litate existeret in rerum natura, quam
personalitate verbi, si anima Christi
peccaret, in verbum ipsum peccatum
refunderetur . Deinde . Quia ipse
Christus dominus diuinæ providentiæ
circa se suasque operationes prædefini-
tionem, præceptumque moriendi lumi-
ne gloriæ apertè, quasi excellentissi-
mum exemplar intuebatur . Sicut di-
ctum est Moyse . Inspice, & fac secun-
dum exemplar, quod tibi in monte mon-
stratum est ; Exodi vigesimo quin-
to . Quæ omnia suæ voluntatis liber-
tatem perficiebant, ac practicum iu-
dicium intellectus illuminabant, quo
Christus certius & euidentius iudicaret
indifferentiam mediorum ad finem, &
illorum ordinabilitatem simul cum ordi-
natione, seu præordinatione diuina .
Vnde & ipse Christus dominus eidem
subordinatus eadem ordinabat ad fi-
nem vltimum ex ingenti charitate, qua
in ipsum vltimum finem necessariò fere-
batur . Atque in hoc etiam assimila-
batur Deo, qui se ipsum necessariò a-
mat, nos autem libere . Sic & anima
E Christi domini Deum ipsum necessariò
diligat, & omnia media, quæ habent
necessariam connexionem, & ab in-
trinseco cum assequutione illius finis,
scilicet cum visione beatifica animæ Chri-
sti, & ita vult lumen gloriæ, pro-
prium intellectum, & suum esse . Re-
liqua verò, quæ ab intrinseco non
habent necessariam connexionem cum
assequutione finis, quamuis ha-
beant illa ex suppositione præcepti,
libere

liberè volebat. Huic doctrinæ consonat, quod in Psalmo 39. legimus, quod ad litteram de Christo intelligitur testante Apostolo ad Heb. 10. In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam. (Ecce præcessit diuina prædefinitio, & immutabilitas diuinæ voluntatis, quæ prædefinitum & volitum erat, quid Christus operaretur.) Deinde sequitur, Deus meus volui. Ecce actum liberum animæ Christi subordinatum Deo, quo voluit obedire usque ad mortem ex dilectione Dei amplectens ingenti affectu, sed libero legem moriendi morte crucis. Et hoc est quod dicit; Et legem tuam in medio cordis mei.

¶ Ex dictis tandem sequitur, quàm vehementer & periculose falleretur qui assereret, Christum dominum neque meruisse, neque mereri potuisse in eo, quod obediuit præcepto moriendi, nisi intensius vellet obedire quàm ex obligatione præcepti teneretur. Id quod tali ratione quidam confirmare voluerunt. Quia dicunt intelligi non potest, quomodo stante præcepto moriendi, anima Christi liberè vellet mori, quæ stante præcepto non poterat non velle mori, ergo ut mereretur per actum obedientiæ, oportet asserere in ipso actu intentionem, quæ non erat sub præcepto iniuncta. Hæc profectò ratio ridicula est, & ex ignorantia definitionis actus liberi satis liberè procedit, & indigna nobis videt, quæ post prædicta documenta pluribus verbis refellenda sit, nec præsentis loci & tēporis est, quantum periculi in illa assertionem lateat, aut certè (ut melius dixerim) pateat, ad ynquam examinare, atque ostendere. Ego quidem non auderem sine periculo meo illam sententiam aliquo modo probabilè esse affirmare. Sed de hac re opportuniùs fauente domino, sine quo factum est nihil, plura dicemus. Hactenus de grauissimo dubio dictum fuerit sub Ecclesiæ Romanæ correctione.

D Vbitur secundò circa hunc articulum, an modo de facto in Deo sit realis potentia ad volendum, quòd Antichristus non sit futurus? Caietanus supra artic. 7. ad 4. tenet, quòd in Deo modò non est ista realis potentia. Et probat primò. Quia

A potentia ad opposita ponit mutabilitatem in eo in quo est, ut ait Arist. 9. Metaph. sed Deus est omnino immutabilis, ergo non habet potentiam ad opposita.

¶ Secundò arguitur. Si Deus potest modo velle non esse Antichristum, ergo potest mutari. Probatur consequ. Quia modo iam voluit ut esset Antichristus, ergo definiret velle quod voluit, & hoc est mutari. Et denique ipsemet D. Thomas ubi supra, & 1. cont. gent. cap. 82. videtur hanc sententiam tenere. Nihilominus Caietanus concedit, quòd hæc propositio, Deus potest velle quòd non sit Antichristus, si verbum potest absolute accipitur, vera est. Scotus autem tenet oppositam sententiam in 1. distinct. 39. quam sententiam sequuntur multi ex modernis Theologis etiam Thomistis.

C ¶ Et probatur primò, quia Deus potest facere, quòd non sit Antichristus, ergo illud potest velle. Probo antecedens. Quia quando Deus creaturus est animam Antichristi liberè creabit illam & non ex necessitate naturæ, ergo potest facere, quòd non sit.

¶ Secundò arguitur. Deus est perfectissimè liber respectu aliorum omnium extra se, ergo habet veram, & realem potestatem ad vtrumlibet. Patet consequ. ex definitione liberi arbitrii.

D ¶ Denique, antequam Deus produceret mundum, rogo, an habuerit potestatem realem non producendi, vel non habuerit illam? Si primum, ergo simpliciter modo habet potestatem realem ad non producendum Antichristum, si secundum, ergo ex necessitate produxit mundum & non liberè. Patet consequentia. Quia ab æterno non habuit potestatem non producendi illum.

E ¶ Pro solutione huius difficultatis, quæ nobis videtur quæstio de nomine, distinguendum est, cum quæritur, an modo in Deo sit potentia realis ad non producendum Antichristum, & ad volendum oppositum eius, quod voluit. Si enim particula illa (modo) faciat sensum compositum cum duobus oppositis, id est facta suppositione & veritate vnius oppositi aliud oppositum etiam verificetur, respondendum est negatiuè, quòd non est in Deo talis

talís potentia, neque potest esse. At verò si particula illa (modo) faciat compositionem vnius oppositi cum potestate ad faciendum alterum, blasphemum esset negare, quòd Deus modo habet realem potestatem ad faciendum, quòd non sit Antichristus, & ad volendum quòd non sit Antichristus Prior ergo opinio Caietani procedit in sensu composito, altera verò opinio procedit in sensu diuiso, & absolutè loquendo. At verò absolutè loquendo secunda sententia habet verum, cum qua bene stat immutabilitas diuinæ voluntatis, quæ quamuis possit oppositum facere nūquam faciet, aut vult, & in hoc consistit esse immutabilem voluntatem, & per hoc patet, quid ad argumenta vtriusq; opinionis dicendum sit.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

Prima conclusio est. In Deo distinguitur voluntas signi & voluntas beneplaciti.

¶ Secunda conclusio. Voluntas beneplaciti est propriè voluntas, voluntas verò signi est metaphoricè voluntas.

¶ Tertia conclusio ad secundum. Signa voluntatis dicuntur voluntates diuinæ, non quia sint signa, quòd Deus vult, sed quia ea, quæ in nobis solent esse signa volendi, dicuntur metaphoricè diuinæ voluntates.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrum conuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque signa?

Conclusio est affirmatiua. Conuenienter numerantur ista quinque signa, scilicet, operatio, & permissio, preceptum, & consilium, atque prohibitio. Ratio huius distinctionis satis manifesta est in articulo. Quia, scilicet tot modis solemus nos declarare, quod volumus.

Circa ista signa aliqua necessariò aduertenda sunt. Aduertendum est primò non esse inconueniens, quòd plura ex istis signis conueniant eidem rei diuersis rationibus. Aliquando enim quæ Deus præcipit etiam consulit vt fiant, & etiam operatur aliquid, quod solet esse signum voluntatis in nobis. Aliquando etiam peccatum quod prohibet, permittit, ita vt possimus dicere, quod voluntate signi Deus non vult fieri peccatum, quatenus prohibet illud, & rursus voluntate signi, quod est permissio Deus vult fieri peccatum, quia permittit illud, & ita dixit Apostolus. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat ad Rom. 9. Miseretur voluntate beneplaciti, indurat autem voluntate signi, quod est permissio.

¶ Aduertendum est secundò, quòd vt vniuersaliter dicatur voluntas signi operatio diuina, necesse est, quòd ipsa operatio non attingat rem illam, cuius est voluntas beneplaciti: alias enim ipsa operatio non diceretur metaphoricè voluntas diuina ad eum modum, quo hic loquimur, sicut dicitur voluntas signi prohibitio vel permissio, quinimo tunc ipsa operatio reuera significaret voluntatem, quæ propriè est in Deo. Verum est tamen, quod alia ratione posset dici metaphoricè ipsa operatio voluntas Dei, quemadmodum effectus solènt nomine causæ metaphoricè nuncupari. Esto exemplum. Operetur Deus iustificationem duorum infantium per baptismum, sed alter statim moritur & saluatur, alter verò vixit & damnatus est. Tunc voluntate signi, quæ dicitur operatio, voluit Deus saluare eum, qui damnatus est: altera vera operatio, quæ iustificatus est ille, qui salutem eternam est consecutus, non dicitur voluntas signi, sed potius est effectus quidam voluntatis beneplaciti.

¶ Aduertendum est tertid, quod hæc quinque signa non dicuntur metaphoricè voluntates Dei in quantum diuina voluntas circa ipsamet signa exercenda sit metaphoricè voluntas: imò verò voluntas Dei circa ista signa est voluntas absoluta & beneplaciti, quæ semper impletur. Quod patet inductiue. Nam si Deus permittit peccatum fieri, re vera vult permittere.

& ita dixit D. Th. ar. 9. ad 3. Deus vult per-
mittere peccata, & hoc est bonum. Parti-
net enim permissio peccatorum ad diuinā
providentiam, vt dicit D. Thom. q. 22. art.
2. ad 2. & q. 48. ar. 2. ad tertium. Dicuntur
autem ipsamet signa voluntates Dei meta-
phoricè respectu materiæ, circa quam ver-
santur, & quam solent significare in no-
bis, & hoc modo præceptum dicitur volū-
tas signi, quamuis Deus non velit simpli-
citer, quòd omnes adimpleant præceptum
suum. Item, permissio peccatorum dicitur
metaphoricè voluntas Dei circa peccata.
Vnde dicitur Deus metaphoricè in sacris
litteris velle indurare, velle excæcare, quia
permittit aliquem excæcari & indurari.
Sed quia ipsa permissio solet esse in nobis
signum, quòd volumus indirectè, aut per
accidens id quod permittimus, ideo meta-
phoricè transfertur in Deum, & dicitur vo-
luntas Dei ipsa permissio, quamuis ipse nec
per accidens quidem velit peccatum. Ad-
uertendum est tamen, quòd huiusmodi lo-
quutiones explicandæ sunt à nobis inuen-
tæ in sacris litteris, & in sanctis patribus,
non autem sunt frequentandæ, eò q̄ malè
sonant.

¶ Denique aduertendum est, q̄ volun-
tas signi non conuertitur cum volūte an-
tecedenti. Differunt enim in hoc, q̄ volū-
tas signi dī aliquis effectus diuine volun-
tatis, qui videtur signum esse, q̄ Deus aliud
velit, quod re vera non vult, sed voluntas
antecedēs importat velleitatē, quā in Deo
ponim⁹ saltē eminēter respectu alicuius ob-
iecti, quod secundum se & absolutè confi-
deratū bonū est. Differunt etiā, quia volū-
tas signi, quæ est permissio peccati, nō est
in Deo, neq; eminēter respectu peccati, ne-
que pōt dici voluntas antecedens esse in
Deo, sicut dī respectu salutis omniū homi-
nū. Cæterū beneplaciti voluntas, & volū-
tas consequens ita se habent, q̄ volūtas cō-
sequens semper est beneplaciti, & nō ē cō-
tra. Rō est. Quia volūtas cōsequēs dicit re-
lationē ad voluntatē antecedentē: volūtas
autē beneplaciti est respectu alicuius obie-
cti, quod nullam dicit relationē ad antece-
dentē. v.g. voluit Deus prædestinare Ga-
brielem voluntate beneplaciti non conse-
quenti. Haftenus de hac q. 19.

QVÆST. XX.

De amore Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrū amor sit in Deo?

Conclusio est affirmatiua, & certa se-
cundum fidem, vt patet ex plurimis te-
stimonijs scripturæ. Sed ratio est euident. Quia
in Deo est voluntas, ergo & amor. Hanc con-
sequentiam probat D. Tho. in ar. elegantī dis-
cursu. Vide literam articuli.

Notandum est in hoc articulo, q̄ no-
men amor siue amare propriè dicitur
de Deo. Nam quamuis à principio huius-
modi voces sint impositæ ad significandam
passionem appetitus sensitiui, tamen iam
vñ sapientum translatae sunt istæ voces ad
significandum actum voluntatis primū &
immediatum, quo adaptatur suo obiecto,
& sic propriè inuenitur in angelis, & in
Deo. Vide D. Dion. 4. c. de diui. nom. & D.
Tho. 1. 2. q. 25. 26. & 27. & Platonem in
Dialogo, cui titulus est Symposium, seu
conuiuium.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrū Deus omnia amet?

Prima conclusio est affirmatiua, & cer-
ta ex sacris litteris. Sapient. 11. Diligis
omnia quæ sunt & nihil odisti eorum, quæ
fecisti. Et ratio est. Quia voluntas Dei est
causa omnium existentium, ergo omnibus
communicat aliquod bonum, & hoc est
amare.

¶ Secunda conclusio. Nihil prohibet vnū
& idem secundum aliquid amari, & secun-
dum aliquid odio haberi, & sic Deus amat
peccatorem secundum naturam, & odio ha-
bet peccatum eius, vt dicitur Sapient. 14. Odio
sunt Deo impius & impietas eius.

ARTICVLVS. III.

¶ Vtrum Deus æqualiter diligit omnia?

Prima conclusio. Ex parte actus diuinæ voluntatis non magis, id est, intensius quædam amat, quam alia. Ratio est. Quia vno simplicissimo actu diligit omnia.

¶ Secunda conclusio. Ex parte boni, quod aliquis vult amari, Deus quædam magis amat, quam alia, in quantum vult vni maius bonum, quam alteri.

Vtraque conclusio certissima est secundum fidem. Sicut certum est, quod Deus sit purus actus, & quod creaturæ non sunt æqualiter bonæ maximè in esse gratiæ, secundum quod non omnes sunt æqualiter iusti, ut aiebat pessimus Lutherus, neque ad æqualem gloriam sunt prædestinati.

ARTICVLVS. IIII.

¶ Vtrum semper Deus magis diligit meliora?

Conclusio est affirmans. Ratio est. Quia Deum diligere magis aliquid nihil aliud est, quam ei maius bonum velle, cum ergo voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, sequitur, quod meliora magis diligit, quatenus sua dilectione facit ea meliora.

Circa solutionem ad primum aduertendum est, quod quamuis Christum dominum dilexerit Deus plus quam totum vniuersum, & vitam etiam Christi magis amaret, quam totum vniuersum propter vniionem humanitatis ad verbum: nihilominus dedit illi mortem pro salute humani generis. Quia ex hoc ipso maiorem gloriam & honorem sibi acquisiuit Christus, non quidem apud Deum, apud quem semper fuit æqualiter beatus, & æquali honore habitus, sed apud creaturas intellectuales, quatenus meruit, ut cognosceret eius

A nomen, quod est super omne nomen ut in nomine Iesu omne genuflectatur. Ex quo sequitur, quod prædestinatio Christi non solum respicit medium, per quod eleuandus erat homo ad hoc, quod esset filius Dei, & ad fruitionem Dei excellentissimam, sed etiam prædestinatio ipsius fuit præparatio mediorum omnium, per quæ futurus erat victor gloriosus & redemptor humani generis per sacrificium corporis sui Deo acceptissimum.

B Ex quo rursus sequitur, quod si Adam non peccasset, non esset talis prædestinatio Christi, quin potius permissio illius peccati fuit effectus prædestinationis Christi. Et ita intelligitur illud D. Greg. in benedictione cerei paschalis. O verè necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte delendum erat, hoc est, necessaria fuit & bona permissio peccati, ut Christus dominus esset redemptor. Ad quod officiū prædestinatus erat per certam media ab æterno destinata, quorum vnum fuit permissio peccati Adæ.

¶ Notanda est solutio ad tertium ubi Diuus Thomas modestissime soluit dubitationem, an Petrus fuerit sanctior Ioanne Euangelista, & tandem concludit præsumptuosum videri hoc velle diiudicare. Quia ut dicitur Prou. 16. Spirituum præderator est dominus.

D ¶ Notandum est circa solutionem ad quartum egregiam esse doctrinam D. Th. an Deus plus diligit innocentes, quam penitentes. Et respondet, quod siue sint innocentes, siue penitentes illi sunt meliores & magis dilecti, qui plus habent de gratia & charitate. Sed ceteris paribus innocentia dignior est, & magis dilecta, quam penitentia. De qua re vide latius D. Tho. in 3. d. 23. q. 1. ar. 5.

E ¶ Circa solutionem ad quintum dubitatur, an Deus plus diligit præscitum iustum, quam peccatorem prædestinatum.

¶ Arguitur primo, & probatur, quod Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quam iustum præscitum. Deus magis diligit omnem prædestinatum, quam non prædestinatum, seu præscitum, sed iste peccator est prædestinatus, ergo Deus magis diligit istum peccatorem prædestinatum, quam iustum præscitum.

¶ Arguitur secundo. Deus vult maius bonum huic peccatori prædestinato, quam iusto

præscito, ergo magis illum diligit. Consequentia patet ex articulo tertio, antecedens probatur. Quia vult illi beatitudinem, quæ est maximum bonum.

¶ Sed pro altera parte arguitur primo ex illo Proverb. 8. Ego diligentes me diligo: sed hic peccator non amat Deum, ergo non diligitur à Deo.

¶ Arguitur secundò. Peccatori de facto non communicatur aliquod bonum gratiæ, sed solù donù nature (ponamus em̃ quòd sit peccator infidelis) at verò in homine iusto de facto & est bonum nature & bonum gratiæ, ergo maius bonum communicatur illi à Deo, ac per consequens magis diligitur à Deo.

¶ Arguitur tertio. Iustus simpliciter loquendo magis diligit Deum, quàm peccator quantumlibet prædestinatus sit, ergo Deus magis diligit hominem iustum, quàm omnem peccatorem. Et confirmatur. Quia iustus per gratiam quam habet est filius Dei adoptivus, & consors diuine nature, peccator autem est filius diaboli per imitationem simpliciter loquendo, ergo Deus magis diligit iustum non obstante quòd sit præscitus, quàm peccatorem, nò obstante quòd sit prædestinatus.

¶ Pro solutione huius difficultatis notandum est ex D. August. tract. 110. super Ioan. circa illud, & dilexisti eos sicut & me dilexisti. Vbi ait, quòd incomprehensibilis est dilectio, qua diligit Deus, neque mutabilis. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filij eius nos cœpit diligere, sed ante mundi constitutionem dilexit, vt cum eius vnigenito etiam nos filij eius essemus.

¶ Notandum est secundo quòd quamuis ista dilectio Dei sit æterna & immutabilis, tamen bonum, quod per illam communicatur creaturæ, in tempore communicatur, & mutabile est secundum esse & non esse magis & minus. Ex quo sequitur, quòd cū maior, aut minor dilectio Dei respiciat maius aut minus bonum, quod creaturæ communicatur, necesse est, quòd respiciat etiam tempus, quando illud bonum communicandum est: siquidem non est ab æterno neque semper immutabiliter communicatur, & hoc est quod docet D. Thom. expressè in hoc articulo in solutione ad. 5.

A ¶ His positis est prima conclusio. Absolutè & simpliciter loquendo hæc vera est, Deus magis diligit quemlibet prædestinatum, quàm quemlibet non prædestinatum. Ratio est. Quia in hac propositione significatur, quòd Deus sua dilectione respicit bonum, quod in tempore communicatur prædestinato, scilicet perseverantiæ in gratia vsque in finem, & hoc bonum respectu boni quod alijs non prædestinatis communicatur semper est maius. Vnde absolutè loquendo magis diligit prædestinatum, quàm non prædestinatum.

¶ Secunda conclusio. Absolutè etiã & simpliciter hæc est vera, Deus magis diligit quemlibet iustum, quàm quemlibet peccatorem. Et probatur. Nam absolutè loquendo significatur in illa propositione quòd Deus sua dilectione respicit iustum pro illo tempore, quo iustus est, & peccatorem pro illo tempore quo peccator est, & pro tunc potius odio habet peccatorem, quàm diligit. Vnde abusiva locutio est dicere, Deus magis diligit iustum quàm peccatorem, sicut dicimus, Deus est melior diabolo. Et hanc conclusionem probant argumenta facta pro altera parte: & oppositum huius conclusionis videtur sapere errorem condemnatum in concilio Constantiensi sess. 15. quòd prædestinatus nunquam est membrum diaboli. Cū igitur verè sit inimicus & inuisus Deo, dum est in peccato mortali, sequitur, quòd pro tunc non magis diligitur quàm iustus, qui aliàs est præscitus.

¶ Tertia conclusio. Hæc propositio, Deus magis diligit peccatorem prædestinatum, quàm iustum præscitū nò est absque distinctione concedenda. Nam si in illa significetur, quòd amor Dei referatur ad tempus, quo aliquis est iustus, etiam si aliàs sit præscitus, & ad tempus, quo alius est peccator, etiam si aliàs sit prædestinatus falsa est & erronea illa propositio, quia pro tunc est membrum Christi viuum ille qui iustus est, & alter est membrum diaboli. At vero si amor diuinus referatur ad vltimum terminum vitæ ipsius prædestinati, etiam si modo sit peccator, vera propositio est. Quia diuina voluntas maius bonum facit pro illo tempore peccatori prædestinato quàm iusto præscito. At verò quia secundum formam illius propositionis videtur, quòd

Similiter etiam possumus philosophari de premio beatitudinis, quod etiam datur ultra condignum secundum quantitatem absolutam, sed tamen seruatur æqualitas proportionalitatis, ita quod sicut se habent merita vnus beati ad quantitatem meritorum alterius: ita se habet præmium vnus ad præmium alterius. Nihilominus potuisset Deus sufficienter præmiare cuiuslibet merita cum minori gloria. Præterea, in iustificatione impij, ait D. Thom. apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem. Potuisset dicere D. Thomas, propter contritionem. Ecce in hoc loco quomodo ratio quædam iustitiæ est inter remissionem peccati, & dispositionem, quam Deus operatur in peccatore. Est enim debitum dispositioni illi, quam Deus operatur in homine, vt respondeat ei remissio peccati, siue infusio gratiæ. Hoc obseruent qui ita putant gratis iustificari peccatorem, vt nulla ratio iustitiæ appareat in eius iustificatione, & agnoscant hanc sententiam esse contra D. Th. Falluntur tamen dum statim inferunt, ergo homo meretur aliquo modo saltem imperfecto remissionem peccati. Sed profecto nulla est ista consequentia. Quia debitum iustitiæ, & æqualitatis, quod D. Th. asserit inueniri in iustificatione impij, est intervnum opus Dei & aliud opus Dei, quatenus sunt à Deo, & ab eius sapientia commensurata, non autem vt sunt ab homine, qui iustificatur. Et ratio est. Quia prout ab homine proficiscuntur dolor & dilectio, non habent proportionem dispositionis ad gratiam, sed solum vt proficiscuntur à gratia operante secundum ordinem diuinæ sapientiæ, à qua etiam gratia, & contritio habet, quod sit satisfactio quædam iustitiæ specialis virtutis pro offensa contra Deum commissâ, & non solum pro peccatis purgatorijs.

QVÆSTIO XXII.

De prouidentia Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum prouidentia Deo conueniat?

Conclusio prima est affirmatiua. Ratio est desumpta ex definitione prouidentia. Est enim prouidentia ratio ordinandorum in finem, sed in Deo est ratio omnium ordinandorum in finem, ergo in Deo est prouidentia. Probatur minor. Quia Deus est causa totius boni vniuersi, cuius perfectio est ordo rerum in finem vltimum, ergo in Deo præexistit ratio huius ordinis, cum sit agens per intellectum.

¶ Secunda conclusio. In Deo non est prouidentia circa se ipsum, nec circa suos actus. Ratio est. Quia Deus non est ordinabilis in finem.

¶ Tertia conclusio ad tertium. Prouidentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Ratio est. Quia actus circa media ordinanda in finem, præsupponit actum circa finem. Hac conclusio intelligitur secundum modum nostre cognitionis. Nam in Deo idem actus est voluntatis, & intellectus, & circa media, & circa finem.

De materia huius quæstionis vide D. Thomam. 3. con. gen. à cap. 71. & de veritate. q. 5. D. Amb. lib. 1. officiorum, cap. 13. 14. & 15. D. Chry. hom. 9. & 10. ad populum, & in libris de prouidentia.

¶ Ante omnia circa nomen prouidentia notandum est ex Durando in 1. sent. d. 39. q. 3. quod in Deo distinguuntur à nobis isti actus, scientia, dispositio, prouidentia, prædestinatio, gubernatio, differentes secundum nostrum modum intelligendi. Nam nomine scientiæ intelligimus cognitionem rerum, & nihil aliud. Dispositio verò addit rationem ordinis futuri in rebus respectu ipsarum & inter se ipsas, v.g. quod terra sit in loco infimo, & cælum sursum. Prouidentia addit supra dispositionem respectum ad finem vltimum. Prædestinatio verò respectum ad finem supernaturalis beatitudinis. Gubernatio verò est executio dispositionis, & prouidentie, & prædestinationis. Vnde gubernatio non est æterna, sed coëpit initio temporis.

¶ Dubium est in hoc articulo, an pertineat ad rationem prouidentia, vt sit non tan-

tantum ratio ordinis mediorum ad finem, sed assequutionis etiam ipsius finis.

¶ Arguitur primò & probatur, qd prouidentia non includat rationem assequutionis finis, siue euentus intenti. Nam D. Th. q. 6. de veritate ita tenet expresse in articulo primo.

¶ Arguitur secundò. Si homo habet perfectè rationem ordinis mediorum conuenientium ad assecutionem finis, non dicitur improuidus si adhibitis illis medijs non sequatur euentus, ergo.

¶ Arguitur tertio. Prouidentia est pars prudentiæ potissima, sed prudentia solum est de medijs ad finem, & de illis solum precipit, ergo & prouidentia.

¶ Arguitur quartò. Deus habet prouidentiam respectu reproborum in ordine ad vltimum finem, & tamen illi non assequuntur finem, ergo prouidentia non est ratio assequutionis finis. Consequentia patet. Quia alias esset imperfecta prouidentia Dei circa reprobos. Minor autem probatur. Quia Deus tribuit illis omnia media necessaria ad finem.

¶ Propter hæc argumenta aliqui sequuntur hanc sententiam. Sed Caietanus hoc loco, quem sequuntur vniuersi doctores graues nostri temporis, sequitur oppositâ sententiam.

¶ Vnde fit nobis prima conclusio. Si prouidentia consideretur secundum rationem simpliciter perfectam prouidentia, includit intrinsecè non solum rationem mediorum conuenientium ad finem, sed etiam rationem certæ efficaciac mediorum ad assequendum finem. Probatur primò. Quia alias imperfecta est prouidentia, & inefficax, & omnia media frustra sunt apposta.

¶ Ex quo sequitur, quòd cum diuina prouidentia sit perfectissima, ad illam pertinet intrinsecè, vt sit ratio assequutionis finis. Et sic orat Ecclesia, Deus cuius prouidentia in sui dispositione non fallitur, te supplices exoramus, vt noxia cuncta submoueas, & omnia nobis profutura concedas. Secundò probatur. Nam prouidentia simpliciter loquendo est ratio mediorum ordinandorum in vltimum finem, sed ipsa assequutio finis etiam ordinatur ad finem vltimum. scilicet ad diuinam bonitatem. v.g. vi-

Articul. I. 818
sio ordinatur ad Deum, ergo etiam includit diuina prouidentia rationem assequutionis finis vltimi.

¶ Secunda conclusio. Si prouidentia consideretur, vt est in homine cum quadâ imperfectione, non necesse est, vt sit ratio assequutionis finis, & euentus, qui realiter sequatur, sed sufficit, vt in æstimatione hominis prudentis illa sint media conuenientia, & sufficientia ad finem. Quòd autem impediri possint præter intentionem operantis, non tollit rationem humanæ prouidentia. Et sic dicitur Sapi. 9. Cogitationes enim mortalium timida, & incerta prouidentie nostræ.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum, quòd Diuus Thom. mutauit hic sententiam, vt etiam patet lib. 3. con. gen. cap. 94. vbi ait, quòd prouidentia est ratio ordinis in finem quoad vtrumque. Respondetur secundò, qd loquitur de humana prouidentia.

¶ Ad secundum & tertium respondetur, quòd probant secundam conclusionem.

¶ Ad quartum respondetur, quòd sicut Deus simpliciter loquendo non habet voluntatem, vt reprobis saluentur: ita neque simpliciter loquendo habet prouidentiam respectu illorum circa vltimum finem beatitudinis, vt illum assequantur. Non enim minùs efficax est diuina prouidentia, quàm diuina voluntas. Caterum habet prouidentiam circa illos, qui non saluabuntur ordinans permissionem peccatorum illorum ad ostensionem iustitiæ suæ: & hic finis infallibiliter eueniet, qui præterea ordinatur ad ostensionem maioris misericordiæ erga prædestinatos.

¶ Circa secundam conclusionem Diui Thomæ aduertendum est, quòd quamuis Deus non habeat prouidentiam circa seipsum, aut circa suam bonitatem, potest tamen dici habere prouidentiam circa manifestationem suæ bonitatis & gloriæ, quatenus in illo est ratio mediorum conuenientium ad assequutionem huiusmodi manifestationis.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum omnia sint subiecta diuinæ prouidentiae?

Conclusio est. Omnia subiiciuntur diuinæ prouidentiae non solum in vniuersali, sed etiam in singulari. Prima ratio est. Quia causalitas Dei se extendit ad omnia, ergo cum omne agens agat propter finem, necesse est, ut in primo agente sit ratio ordinis omnium, quæ sunt ad finem, quæ ratio est prouidentia omnium. Secunda ratio. Quia Deus omnia cognoscit, ut supra dictum est, sed cognitio eius comparatur ad res, sicut cognitio artis ad artificia, ergo sicut omnia artificia subduntur ordini artis, ita omnia entia subduntur ordini diuino, quod est subiici diuinæ prouidentiae. Notandæ sunt maximè solutiones argumentorum.

Circa istum articulum animaduertendum est, conclusionem eius esse certam secundum fidem catholicam, ut patet Sapient. 14. capit. Tua autem prouidentia Pater ab initio cuncta gubernat. & Sapientiae octauo, dicitur de diuina sapientia. Attingit à fine, vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter. Eandem conclusionem probat Augustin. libro quinto super Genesim ad literam, capitulo vigesimo primo, & probat ex illo Psalm. 148. Ignis, grando, nix, glacies spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius. Vbi ea, quæ videntur nobis fortuita, & casualia, asseruntur subiecta diuinæ prouidentie. Et Psalm. 146. Qui dat iumentis escam ipsorum, & pullis coruorum in tempore suo. Item Matthæ. 6. capit. Respicite volatilia celi, quoniam non ferunt, neque metunt, neque congregant in horrea, & Pater vester celestis pascit illa. Et simile habetur Luc. 12. In quo loco asserit Christus hæc minutissima diuinæ prouidentie subiici. Ex qua consideratione, ut refert Augustinus libro decimo de ciuitate capitulo decimo quarto, Plotinus Platonius, qui libros

A quatuor de prouidentia scripsit, probat diuinam prouidentiam, vsque ad minutissima quæque se extendere, in libris quatuor de prouidentia Dei. Quam sententiam sequutus fuit Proculus Platonius, & ut multi aiunt ipse Plato in Epynomide, quamuis Diuus Thomas in articulo tertio non arbitretur, ita Platonem sensisse, sed potius opinatum fuisse prouidentia demonum & non Dei hæc infima gubernari. Id quod Plato videtur insinuare libro decimo de legibus. Et tandem hæc sententia est omnium sanctorum doctorum contra Philosophos circa diuinam prouidentiam varijs modis errantes. Vide D. Ambrosium vbi supra, & D. August. lib. quinto de ciuitate, à capit. 9. & lib. 7. capit. 29. & 30. & libro 3. de libero arbitrio, capitulo secundo, & Origen. hom. 3. super Genesim. & D. Hieronymum super capit. 32. Ieremiæ super illa verba, Deus vniuersæ carnis.

¶ Ex quo sequitur D. Hieronym. super Abacuch capitulo primo, vbi videtur negare Dei prouidentiam circa hæc inferiora, non ex propria sententia fuisse loquutum, sed iuxta aliorum opinionem, quorum sententias referre solet in suis commentariis non definiens veræ an falsæ sint. Ita respondet ipsemet Hieronymus Ruffino, libro primo contra Ruffinum. & hoc aduertatur maximè ad excusandum Diuum Hieronymum. In cuius scriptis multa sæpè dicta non satis tuta reperiuntur.

Dubitatur autem principaliter in hoc articulo, an peccata subiiciantur diuinæ prouidentiae?

¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua. Deus habet præscientiam peccatorum, ergo habet prouidentiam. Prob. consequ. Quia aliàs Deus cognosceret aliquid sibi casuale & fortuitum.

¶ Arguitur secundò. Deus ab æterno prouidit & ordinauit exercere iustitiam vindicatiuam puniendo peccata: sed hoc non potest exerceri, nisi sint peccata, ergo Deus prouidit futura peccata, ut ostēderet iustitiam suam. Confirmatur Quia sicut Deus prouidit merita iustorum, ut coronarentur, ita videt prouidisse aliorum

rum demerita, ut iuste punirentur. Confirmatur secundo ex illo, quod dicit Apostolus ad Roma. 9. Dicit enim scriptura Pharaoni, quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, & ut annuncietur nomen meum in vniuersa terra. Ergo cuius vult miseretur, & quem vult indurat. Igitur Deus habet providentiam indurationis, quod est maximum peccatum.

¶ Sed in oppositum est, quod providentia est circa res, quæ cadunt sub electione voluntatis, aut sunt volitæ ex intentione voluntatis: sed voluntas diuina non est peccatorum, ergo neque providentia.

¶ Secundo hæc eadem pars negatiua colligitur ex ratione D. Thomæ. Nam si ex causalitate diuina respectu omnium colligitur Dei providentia respectu omnium rerum, sequitur, quod Deus non provideat peccata, siquidem non causat peccata.

¶ Tertiò. Providentia est ratio in mente diuina existens, per quam res ordinantur in vltimum finem: sed peccata secundum se sunt recessus ab ordine vltimi finis, ergo secundum se non cadunt sub diuina providentia.

¶ Pro decisione huius difficultatis fit prima conclusio. Si peccatum consideretur secundum se implicat contradictionem ut cadat sub diuina providentia, ut bene demonstrant argumenta facta pro parte negatiua.

¶ Secunda conclusio. Si peccatum consideretur in quantum est quoddam ens & actus quidam realis, cadit sub diuina providentia, sicut sub diuina causalitate. Est enim Deus causa actus, qui est peccatum, quauis non sit causa peccati.

¶ Tertia conclusio. Si peccatum consideretur quatenus permixtum à Deo propter maius bonum, cadit sub diuina providentia, sicut sub diuina voluntate, quæ vult permittere peccatum ordinans directè per missionem ad maius bonum, ut optime explicat D. Thom. in solutione ad secundum. Circa quam solutionem vide Caietanum in hoc loco optime explicantem quanta bona defuissent in vniuerso, nisi Deus permisisset peccatum. Quorum maximum videtur esse hostia illa diuini suppositi in cruce peracta, per quam Deus maxime honorifi-

atus est. Sed de hac conclusione amplius dicemus in q. 23. ar. 3.

¶ Notanda est valde doctrina D. Thom. in solutione ad quartum. Vbi providentia hominis ponitur sub providentia Dei, sicut causa particularis ponitur sub vniuersali. Vnde non solum non derogatur humane providentiæ, sed etiam ipsa inde participat rationem providentiæ. De quare videndus est D. August. lib. 3. de libero arbitrio. cap. 2.

¶ Circa solutionem ad quintum, vide eundem super Psa. 145. tom. 8.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Deus im mediatè provideat omnibus rebus?

Prima conclusio. Quantum ad rationem rerum prouisarum in finem Deus im mediatè omnibus provideat. Ratio est. Quia solus ipse in suo intellectu habet rationem omnium.

¶ Secunda conclusio. Quantum ad executionem huius ordinis Deus non im mediatè, id est se solo provideat omnibus rebus. Ratio est. Quia quedam inferiora gubernat per superiora non propter defectum sue virtutis, sed propter abundantiam sue bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicaret.

Circa primam conclusionem notandum est primò, quod in Christo domino est quidem scientia omnium, quæ Deus scit notitiâ intuitiua, non tamen est in illo ratio practica omnium istorum: Quia neque celos creauit, neque provideat motus istorum. Sed tamen effectuum pertinentium per se ad ordinem gratiæ respectu hominum providentiam habet, & causa moralis est omnium illorum, quatenus meruit, ut ita fierent, & ordinarentur omnes isti effectus, quamuis non sit causa principalis efficiens omnium illorum effectuum sicut

sicut non est causa gratiæ efficiens principalis, sed instrumentalis.

¶ Notandum est secundò, quòd particula illa immediatè dupliciter potest accipi. Vno modo exclusiue, ita scilicet, quòd excludat omnia media. Altero modo, quòd idem sit atque intimè, & absque dependentia à causis medijs, etiam si concurrant causæ mediæ. Conclusiones ergo D. Thomæ manifestissimæ sunt, si particula immediatè accipitur exclusiue. Ceterum cum veritate secundæ cōclusionis verè stat, quòd Deus operetur in omnibus rebus, immediatè inmediate virtutis, & suppositi, si immediatè accipitur secundo modo, non autem exclusiue, vt ostendimus supra q. 8. de existentia Dei in rebus. Qui sicut immediatè adest omnibus rebus, ita intimè operatur in omnibus. absque dependentia mediarum causarum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum prouidentia rebus prouisis necessitatem imponat?

Conclusio est vnica. Prouidentia diuina quibusdā rebus necessitatem imponit, non autem omnibus.

Ista conclusio & eius ratio, & tota doctrina articuli nihil aliud est, quàm confirmatio omnium quæ dicta sunt. q. 19. ar. 8. Et quamuis Caietanus hoc in loco dubitationem arduam & fortè ab humano intellectu insolubilem videatur sibi proponere, nihilominus non est noua quæstio, neque differens ab illa, quam loco citato discussimus, & definiuimus.

¶ Sed tamen tria nobis videntur admiratione digna in hoc commentario Caietani. Primum est eius modestia, pietas & religio, dum docet exemplo suo, vt captiuemus intellectum in obsequium fidei, quando non conuincitur ratione ad intelligendum, quomodo stent simul euitabilitas contingentium effectuum, & libertas humanorum actuum cum immutabilitate eorundem & ineuitabilitate diuinæ prouidentiae.

¶ Secundum quod asserit est se nō posse certa ratione intelligere, quomodo effe-

Actus sit simpliciter euitabilis secundum se, & ineuitabilis secundum quòd est prouisus à Deo, quin potius videtur sibi, quòd ratio conuincat, quòd sit simpliciter ineuitabilis effectus, euitabilis vero secundum quid. Quia inquit omnibus benè consideratis est ineuitabilis, eò quòd esse prouisum à Deo vincit conditiones ipsius effectus secundum se. Quemadmodum proiectio mercis tempore naufragij est simpliciter volita, quia omnibus circumstantiis consideratis est simpliciter volita, & secundum quid est nolita, quatenus secundum se ipsam proiectio displicebat.

B Nobis tamen qui supra ostendimus, quòd ex efficacia diuinæ voluntatis & prouidentie non destruuntur conditiones effectuum secundum se, sed potius perficiuntur effectiue à diuina voluntate, non est intelligibile, quomodo simpliciter dicatur euitabiles contingentes & liberi effectus, quanquam supposita diuina prouidentia non euitabuntur. Neque valet exemplum proiectionis mercium in mare. Quia proiectio dicitur actum determinatum cum omnibus suis circumstantiis & determinatè volitum: esse autem euitabilem effectum dicit potentiam secundum se sibi conuenientem. Si quid autem valet exemplum, solum concludit, quòd simpliciter non euitabuntur effectus contingentes, neque actus liberi, quatenus cadunt sub diuina prouidentia.

C Tertia, quod intelligibile prorsus & admiratione dignum videtur, est. Aut enim, quòd ipse Deus ita rebus, euentibusque prouidet, vt ad esse prouisum à Deo aliquem effectum consequatur aliquid altius quàm euitabilitas, vel ineuitabilitas, ita omnino vt ex passiva prouisione euentus neutrius combinationis alterum membrum oporteat sequi. Et ita (inquit Caietanus) quiescit intellectus non euidentiæ veritatis inspectæ, sed altitudine inaccessibilis veritatis occultæ.

E Sed nobis magis intelligibile videtur, quomodo Caietanus inueniat mediū inter euitabile & non euitabile, quòd idē est quòd ineuitabile supposito, quòd loquimur de effectibus realibus. Tandem hæc nimia humilitas Caietani occasionem præbet errandi pusillis. Sicut multi philosophi

sophi errauerunt negantes vel diuinā prouidentiam vel liberum arbitrium. Etenim via, qua utitur Caietanus ad componenda ista duo, videtur implicare contradictionem. scilicet quod sit aliquis effectus prouisus à Deo neque euitabilis, neque ineuitabilis. Et hæc de hac quæst. 22.

QVÆSTIO XXIII.

De prædestinatione.

*Scholastici. i. sent. dist. 40. 41. 42.
de hac materia disputant.*



Nte omnia explicandum est quid nominis prædestinationis. Et quidem si compositio- nem grammaticale huius nominis examinemus, prædestinatio dicitur quasi præcedens destinatio. Est autem destinatio apud latinæ linguæ egregios auctores deliberatio, qua quis apud se ipsum statuit, atque decreuit se aliquid facturum. Deinde in alia significatione non multum aliena à præcedenti vsurpatur destinare, ut idem sit, quod designare atque deputare. Vnde destinati dicuntur qui ad aliquid negotii transigendum deputati sunt. Tertiò destinare, idem est, atque mittere. Et ita accepit Suetonius in vita Galbæ capit. 16. & Iuuenalis in Satyra, destinat hoc monstrum ligni cymbæque; magister Pontifici summo. Denique destinare significat emere. Ita vsus est Plautus in Rudenti. Minis triginta sibi puellam destinat, id est emit.

Hinc est ergo, quod non solum scholastici doctores, sed Ecclesiastici patres præsertim Augustinus, & interpret latinus scripturæ prædestinationis nomine vtuntur pro diuina deliberatione, atque diffinitione qua Deus ab æterno statuit ordinare quasdam intellectuales creaturas per certa quædam media in vitam æternam & supernaturalem, quæ in Dei visione & fruitione consistit. Hinc etiam illi, de quibus ita diffinitum est, dicuntur prædestinati quasi etiã

A deputati ad talem vitam acquirendam, vel etiam quasi transmissi gratia Dei in illum finem, & ita tres illæ acceptiones nō sunt alienæ à nostro instituto: imo vero & illa quarta acceptio secundum quod destinare dicitur emere quadam tenus ratione potest adaptari ad prædestinationem, de qua loquimur: maximè cum prædestinatione hominum habeatur sermo, quos ita Deus ordinauit in finem supernaturalem, ut sancti filii sui emerentur & redimerentur: quia verò eiusmodi ordinatio per omnia ista media ab æterno in diuina mente existit, propterea non solum dicitur destinatio, sed prædestinatio, quasi ante omnem rerum existentiam & operationem Deus ita ordinauerit.

B Nota secundo eos homines, aut etiam Angelos qui in hac diuina ordinatione nō includuntur præscitos appellari à doctoribus, qui applicant nomen commune præscientiæ ad eos, qui non sunt prædestinati: sed solum præsciti. Verum est tamē, quod in sacris literis, & sanctorum scriptis huiusmodi vocabula permutant. Roma. 8. quos præsciuit & prædestinauit &c. & ita loquitur August. lib. 15. de ciuitate. ca. 1. & Isidorus. lib. 2. de summo bono. cap. 6. Vide etiam Concil. Trident. sessione 6. cano. 17. Nobis tamen scholasticis, ut faciamus distinctionem, nomine prædestinationis in bonam partem vtendum est. Cum autem de præscitis fuerit sermo ferè semper reprobos intelligimus, qui secundum diuinam præscientiam propter sua peccata condemnabuntur.

ARTICVLVS I.

E ¶ Vtrum homines prædestinentur à Deo?

A Rticuli conclusio est affirmatiua & certa secundum fidem, ut patet Ro. 8. quos prædestinauit &c. Ratio conclusionis est. Quia oportet in mente diuina præexistere rationem ordinis eorum, qui transmittendi sunt in finem supernaturalis beatitudinis: quemadmodum in Deo est ratio ordinis omnium rerum.

in finem, quam diximus esse providentiā. Cū igitur prædestinatio nihil aliud sit quam providentia quorundam, qui in finem supernaturalem ordinantur, oportet rationem huius ordinis in Deo præexistere, & hæc est divina prædestinatio, quæ quantum ad obiecta, quæ respicit, dicitur pars providentiæ, quatenus ipsa obiecta sunt pars respectu omnium providentium à Deo.

Nota in solutione ad 3. ubi ait D. Tho. B quod prædestinari convenit angelis, sicut & hominibus quamvis non fuerint miseri. Vbi D. Thom. prædestinationem vniuocè ait convenire angelis & hominibus. Ex quo possumus colligere, quod etiam reprobatio vniuocè convenit hominibus & angelis, quoniam contrariorum eadem est disciplina. Quæ doctrina obseruetur vsque ad ar. 5. ubi cum D. Thom. ostendimus, nullam dari causam reprobationis ex parte reprobatorum hominum magis, quam angelorum.

¶ Circa solutionem ad 4. aduerte quod ait D. Thom. quod si prædestinatis omnibus reuelaretur sua prædestinatio secundum legem ordinariam, tunc illi, quibus non est reuelatum, desperarent. Circa quam doctrinam poterat moueri dubium an ille homo cui fieret reuelatio suæ reprobationis teneretur, vel posset sperare, an potius necessitate consequentiæ desperaret, & desperando non peccaret? quod quidem diffiniendum erit 2.2. q. 22. ar. 1.

¶ Interim tamē breuiter dicimus, quod ille homo non teneretur sperare beatitudinem, nec posset sperare illam. Rō est. Quia per certitudinem iudicii, quod non erat affecuturus beatitudinem, necessariò impediebatur applicatio obiecti spei ad æstimationem, eò quod obiectum spei debet iudicari possibile practicè hic & nunc.

¶ Dico secundò, quod non sequebatur necessitate consequentiæ, quod ille homo desperaret desperatione contraria directè spectu virtutis Theologicæ. Et ratio est. Quia talis desperatio est de diuina misericordia tanquam de insufficienti ad saluandū, hoc autē iudiciū nec speculatiuè, neq; practicè necessariò sequebatur ex tali reuelatione.

¶ Dico tertio, quod ille homo non peccabit desperando negatiuè, aut ex parte actus non

sperando, aut ex parte obiecti. scilicet volutariè desistēs à prosecutione beatitudinis. Rō est. Quia talis desperatio non opponit directè virtuti Theologicæ spei, quin potius necessariò cōsequitur ad illud iudiciū certū, quod haberet homo ex reuelatiōe sibi facta.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum prædestinatio aliqui id ponat in prædestinato?

Prima conclusio. Prædestinatio non est aliquid in prædestinatis. Rō est. Quia prædestinatio est pars providentiæ, providentiā autē non est in rebus promissis, sed est quedam rō existens in intellectu promisoris, ergo &c.

¶ Secunda conclusio. Executio prædestinationis passiuæ est in prædestinatis, actiuæ autem est in Deo.

C ¶ Tertia conclusio in sol. ad 4. Prædestinatio importat respectū ad gratiā tanquā causā ad effectū, & actus ad obiectum.

Pro intelligētia D. Th. in his duobus ar. dubitatur, an prædestinatio formaliter importet actum diuini intellectus, an potius diuinæ voluntatis?

¶ Et arguitur primò, quod sit actus diuinæ voluntatis. Nā in scriptura, prædestinati appellant electi, dilecti, sed electio & dilectio est actus voluntatis, ergo & prædestinatio. Maior patet. Mat. 22. Multi sunt vocati pauci verò electi, & ad Ephe. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionē. Ro. 9. non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Iacob elegi, Esau autem odio habui. Rom. 8. diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti: nomine autem propositi Apostolus prædestinationem intelligit iuxta communem explicationem, sed propositum est actus voluntatis, ergo & prædestinatio.

¶ Secundum argumentū est ex D. Th. 3. par. q. 1. ar. 3. ad 4. Vbi ait, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum ergo est actus voluntatis. Consequentia probatur. Quia aliàs prædestinatio præsupponeret se ipsam, nam si ponitur in intellectu debet esse præscientia futurorum quorundam.

¶ Scotus in primo sept. dist. 40. q. 1. ait prædestinationem principaliter & propriè importare propositum, & beneplacitum Dei volentis quibusdam dare gloriam, & media necessaria ad talem finem, sed quia nihil volitum, nisi præcognitum, ait prædestinationem præsupponere actum intellectus, atque ideo aliquando accipi pro actu intellectus, sed impropriè & minus principaliter.

¶ Eandem sententiam sequitur D. Bonaventura ibidem. q. 2.

¶ Alii verò doctores scholastici, dicunt prædestinationis nomine simul & æqualiter intelligi actum intellectus & voluntatis Dei, idque probant ex diffinitione, quæ Magister sententiarum ibidem ponit: ait enim prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientia esse non potest. Item ex Augu. libro de bono perseuerantiæ. capit. 14. prædestinatio est præscientia, & præparatio beneficiorum Dei. Ecce ubi ponitur præscientia & præparatio in diffinitione prædestinationis, quarum altera. scilicet. præscientia est intellectus, altera. scilicet. præparatio, est voluntatis actus.

¶ D. Thom. hic & de veritate q. 6. ar. 1. censet, quod si prædestinationis nomine principaliter & formaliter intelligamus diuini intellectus actum, quem nostro modo intelligendi necessariò præcedit aliquis actus voluntatis. Quamuis enim verum sit absolute loquendo actionem intellectus prius esse actione voluntatis, non tamen quælibet actio intellectualis prius est quàm quælibet actio voluntatis. v.g. actus prudentialis posterior est recta intentione finis: sic ergo dicendum quod prædestinatio est actus specialis providentiæ qui præsupponit intentionem Dei & dilectionem respectu eorum qui prædestinantur, ut in art. 4. amplius explicabitur.

¶ Sed pro maiori intelligentia D. Th. & eorum, quæ dicenda sunt in hac materia iaciendum nobis est fundamentum necessarium, videlicet, quod in diuinis omnia sunt simul, & nihil prius, aut posterius in aliquo genere causæ, nihilq; realiter ab alio distinctum, ubi non obuiat relationis oppositio. Circa quod fundamentum aliqua notanda sunt.

¶ Nota primò, quod secundum nostrum

A modum concipiendi, qui rem simplicissimam & infinitam non simplici conceptu, sed multis & imperfectè cognoscimus, necesse est distinguere diuina quædam attributa ad diuinæ essentiæ vnitatem pertinentia, in quorum singulis cognoscimus diuinam essentiam imperfectè secundum vnâ rationem, non cognoscentes, sed neq; negantes alias perfectiones in eadem essentia liter contineri. v.g. distinguimus attributū sapientiæ ab attributo omnipotentiae, iustitiæ & misericordiæ. Et quidem in his ipsis attributis, sicut distinctionem facimus quatenus nos illa Deo tribuimus, sic etiam & quasdam prioritates inuenimus inter ipsa diuina attributa, ita ut dicamus quædam esse priora, alia posteriora: quæ tamen prioritas & posterioritas oritur ex imperfectione nostri intellectus & in ipso terminatur, neque refunditur in rem significatam: alioquin essemus blasphemii tribuentes Deo, quod illi non competit. Ad hunc ergo modum piè & religiosè dicunt Theologi, quod attributū immutabilitatis prius est quàm attributum æternitatis: & quod ratio quare Deus est æternus, conuenienter redditur per hoc, quod est immutabilis omnino. Non autem asserunt, quod in ipso Deo sit distinctio immutabilitatis, & æternitatis, sed tota distinctio est in nostro modo intelligendi. Cum hoc tamen statim veritate quod fundamentum huiusmodi distinctionis, quod nostra ratio adinuenit, est realiter in Deo, propter eminentiam & infinitatem ipsius esse diuini. Et hoc sufficit ad distinctionem rationis ratiocinata, idest habentis fundamentum in re, & non solum in ipsa ratione ratiocinante, quemadmodum idem distinguitur à seipso, ut cum dicimus Petrus est idem sibi, distinguimus subiectū à prædicato ratione ratiocinante.

E ¶ Nota secundò, quod similiter solemus loqui de diuinis actionibus respectu creaturarum, ita ut dicamus Deus prius intelligit, aut vult hoc quàm illud, idest prius nos intelligimus, quod Deus hoc vult, aut intelligit, quàm intelligamus, quod aliud intelligit, aut vult.

¶ Hinc sequitur, quod quia nostro modo intelligendi idem solet esse prius & posterius respectu eiusdem in diuersis generibus causarum, ita etiam solemus & possumus

mus affirmare, quod Deus prius & posterius respectu eiusdem intelligit, aut vult aliquid. v.g. Deus vult prius finem quam media. scilicet salutem æternam hominibus conferre, quam media ad huiusmodi finem, hoc est, prius nos intelligimus finem referri ad diuinam voluntatem quam ipsa media: sed rursus in alio genere causæ, quasi materialis & dispositiue ad finem, dicimus, quod Deus vult prius esse merita quam præmia: quæ tamen prioritas & posterioritas tota terminatur & completur in ipsis effectibus, & in nostro modo intelligendi: quia in Deo tantum est vnicus actus voluntatis, quovult simul omnia, quæ vult, quamuis velit vnum esse propter aliud, & ita vult conferre gloriam propter merita, & merita confert propter gloriam in diuersis generibus causarum.

¶ Nota tertio per hanc doctrinam esse respondendum, quando quaeritur vtrum voluerit Deus, prius esse res in esse naturæ quam in esse gratiæ? & vtrum voluerit prius incarnationem filii sui quam permittere peccatum Adæ? Respondendum est enim quod si isti effectus considerentur secundum rationem prioritatis causæ finalis, sic esse gratiæ est prius volitum à Deo, tanquam finis totius esse naturæ, sed rursus quia esse naturæ præsupponitur in genere causæ materialis, & subiectiue, inde est quod prius intelligimus Deum voluisse creare vniuersum, quam intelligamus, sic voluisse diligere mundum, vt filium suum vni-genitum daret. Proportionabiliter permissio peccati prius est volita in genere causæ quasi materialis, quam incarnatio Christi, & quam sacrificium altissimum, quod obtulit in cruce, quod est bonum quoddam in mundo excellentissimum, & ideo in genere causæ finalis prius volitum quam ipsa permissio peccati: imo verò permissio peccati non est volita secundum se, sed propter aliud bonum, quod per ipsam intendit Deus facere. Usque adeo enim bonus est Deus (inquit August. in Enchyridione cap. 11. & lib. 11. de ciuitate. capi. 18.) quod nullo modo sineret aliquod malum esse in operibus suis, nisi vt de ipso malo bene faceret.

¶ Ex qua doctrina colligamus contra aliquos ex modernis, permissionem peccati

A etiam angelorum directè esse prouisam & volitam à Deo tanquam medium non quidem ex natura sua, sed diuinitus ordinatū ad bonum maius, quam sit bonum cuius priuationem importat peccatum, quæ ad modum etiam paupertatem ordinat Deus ad regnum caelorum non ex natura sua.

¶ Quidam verò existimant permissionem peccati, occasionis tantum rationem habere, sicut & ipsum peccatum. Contra B quorum opinionem in artic. 3. latius dicemus. Pro nunc autem sufficiat hoc argumentum, quia quod in tempore sit ordinatè à Deo, ita ab æterno ordinatū est & volitum, sed in tempore permissio peccati habet rationem boni non aliunde nisi quia ordinatur ad tale bonum, ergo ita ab æterno prouidit Deus & ordinauit illam permissionem ad omne bonum, ad quod in tempore ordinata est.

C ¶ Nota quarto, quod ex dictis sequitur quam friuola est illa consequentia Scoti, quæ in schola frequenter fit, scilicet Deus prius cognouit Christum prædestinatum quam peccatum Adæ, ergo etiam si Adam non peccasset, diuinum verbum assumeret humanam carnem: eternim pari ratione esset bona ista consequentia. Deus prius cognouit ordinem naturæ quam gratiæ, ergo si non esset futurus ordo gratiæ, crearet Deus ordinem naturæ, vel vice versa, Deus prius cognouit ordinem gratiæ in genere causæ finalis quā ordinem naturæ, ergo etiam si non esset ordo nostræ futurus, fieret ordo gratiæ. Ratio est. Quia in istis consequentijs ex prioritate naturæ rationis quantum ad modum intelligendi in vno genere causæ vel in alio, colligitur absque vlla apparetia prioritas realis in ipsis rebus, vel independentia vnius rei ab altera secundum ordinem statutum à Deo. Sicut si diceret, prius intelligitur forma quam materia & prius est volita, siquidem habet maiorem rationem boni, ergo etiam si non esset futura materia, fieret forma.

E ¶ Denique nota non esse valde necessariam distinctionem illam Caietani. 3. part. q. 1. ar. 3. ad quartum. Vbi vt soluat Scoti argumenta, & explicet dictum D. Thom. in solutione ad quartum dicentis, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum, distinguit inter effectus prædestinationis,

tionis. Nam quidam sunt non solum ordinati, sed constituti per prædestinationem, ut gratia & gloria; quidam autem sunt solum ordinati per prædestinationem, ut est Petrum esse secundum naturalem existentiam & reliqua spectantia ad naturalem ordinem vniuersi, quæ omnia futuri rationem habent ab æterno ex diuina providentia & non ex prædestinatione, quin potius ipsa prædestinatio quasi superueniens ordinat animam Petri in beatitudinem supernaturalem mediante gratia, quemadmodum ordo gratiæ superuenit ordini naturæ.

¶ Item reducit Caietanus ad ordinem naturæ omnes effectus tan in naturalibus ut monstra & ægritudines, quam etiam in rationalibus ut ignorantia & malum morale, quod est peccatum, quod quidem est defectus naturæ rationalis, neque pertinet ad ordinem gratiæ, sed potius ad ordinem naturæ, (dixisset autem melius Caietanus, ad deordinationem naturæ rationalis.) Hinc ergo colligit Caietanus falsam esse Scoti imaginationem, scilicet quod prius Petrus prædestinetur ad gloriam, quam præuideatur peccaturus: imo verò ait Caietanus sicut prius præuidetur Petrus secundum ea, quæ pertinent ad ordinem naturæ, quam prædestinetur, ita prius præuidetur peccaturus, quam prædestinetur, quia Petrum peccare pertinet ad ordinem naturæ, cui superuenit ordo prædestinationis vel reprobationis.

¶ Vnde Caietanus tres ordines distinguit in rebus, ita ut Deus primò ordinaret vniuersum secundum ordinem naturæ & quia vniuersum secundum talem ordinem non attingit ad fruitionem diuinam, eleuatum est per superadditum ordinem gratiæ: & quia adhuc talis ordo non attingebat ad vniionem summo modo possibilem cum Deo, præordinauit Deus creaturam ad vniionem personalem cum Deo. Vnde bene infert Caietanus, quod prædestinatio Christi præsupponit quidem præscientiam peccatorum, non autem præsupponit præscientiam omnium futurorum. Et ita explicat D. Thom. cum dixit, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum, scilicet quorundam, & non omnium.

¶ Diximus itaque discursum Caieta-

A non esse valde necessarium ad solutionem argumentorum Scoti, propterea quod facile est inuertere huiusmodi tres ordines si de prioritate in genere causæ finalis sit sermo, quæ quidem prioritas respectu diuine prouidentie primum locum obtinet. Sic igitur prius intelligimus cadere sub diuina prouidentia ordinem creaturarum ad vniionem personalem cum Deo: ad hunc enim finem omnia ordinata sunt. Ex quo ordine resultat Christus qui est caput & fons secundi ordinis gratiæ, per quam rationalis creatura ordinatur ad gloriam. Et denique hic secundus ordo quia melior est & excellentior prius est in intentione Dei primi agentis & ultimi finis quam ordo naturæ, qui solum præsupponitur & præintelligitur in genere causæ materialis: quod adhuc in sequentibus latius patebit.

C ¶ Deinde quod ait Caietanus, peccatum præscitum à Deo pertinere ad purum ordinem naturæ, falsum nobis videtur, tam in Angelis quam etiam in Adam. Quia tam Angeli quam Adam peccauerunt immediate contra præceptum supernaturale, ergo tale peccatum iam præsupponit ordinem naturæ ad Deum ut ad finem supernaturalem, ac per consequens pertinet ad ordinem, seu potius ad deordinationem à fine supernaturali.

E ¶ His sic constitutis, sit prima conclusio. Actus quos nos possumus imaginari esse in mente diuina tan communes quam proprios circa prædestinatos, hi sunt. Cognouit Deus omnes homines posibles, ex quibus quosdam dilexit quantum ad esse naturæ, & hos voluit creare, ex quibus adhuc quosdam dilexit ad finem supernaturalem, quæ diuina dilectio electio dicitur, quatenus ex aliis quos creare volebat, istos separauit sibi; & denique hos electos prædestinavit, hoc est, prouidit & ordinauit ut per quædam media supernaturalia efficaciter peruenirent in finem supernaturalem.

¶ Hæc conclusio non aliter probatur, quam ex naturali modo concipiendi & procedendi nostri intellectus, & ex natura cognoscantis & rei cognita. Nam primum omnium Deo tribuendum est quod sibi

naturale est, scilicet cognitio omnium possibilem tam pertinentium ad ordinem gratiæ quam ad ordinem naturæ. Deinceps tribuimus Deo quæ sibi competunt non ex necessitate naturæ sicut est diligere homines. Deinde quæ competunt Deo ut est auctor gratiæ, quatenus est specialis eius dilectio ad finem supernaturalem, quæ dilectio non extenditur ad omnes homines quos dilexit quantum ad esse naturæ, propterea talis dilectio dicitur electio, ut optimè docet D. Thomas in articulo quarto. Et denique hos electos ordinat per certa media ad talem finem.

¶ Secunda conclusio. Ex his prædictis actibus, quos numerauimus, dicimus, rationem præexistentem in mente diuina circa media efficacia ad consequendum finem, appellari propriè prædestinationem, quæ præsupponit nostro modo intelligendi electionem & dilectionem. Huic sententiæ consonat, quod ait Augustinus libro de bono perseverantiæ cap. 17. prædestinare est in præcetera futura disponere & ordinare: disponere autem & ordinare ad actionem intellectus pertinet intrinsecè. Id ipsum dicit Hieronim. supra cap. primum ad Ephes. Item Apostolus Roman. 11. nunquid repulit Deus plebem suam quam præsciuit? hoc est, quam prædestinavit. Et actor. 13. crediderunt quot quot erant præordinati ad vitam æternam: sed præordinare dicit actum intellectus, ergo & prædestinare. Et denique prædestinatio liber vitæ appellatur, in quo prædestinatorum nomina scripta sunt, sed liber in spiritualibus ad intellectum pertinet, & profecto melius quadrat cum primæ significatione prædestinationis secundum latinam linguam. Fateor tamen non multum referre ad grauiiores quæstiones soluendas, scilicet an sit causa prædestinationis ex parte nostra & reprobationis? & an sit certus numerus prædestinatorum? Parum inquit referre, prædestinationis nomine diuinam electionem siue dilectionem seu providentiam intelligamus. Nam si aliquid horum daretur causa extra Deum eadem esset & aliorum actuum, quos ponimus in Deo. Et per hoc patet ad argumenta.

¶ Ad primum respondetur, quod quia

A prædestinati sunt etiã electi & dilecti, propterea sic appellantur in scriptura, sed ad hoc non requiritur, quod prædestinatio sit actus voluntatis.

¶ Ad secundum ex doctrina D. Tho. respondetur quod ille non intellexit prædestinationem præsupponere præscientiã omnium futurorum, sed quorundam & in quodam genere causæ, ut supra explicauimus.

B ¶ Circa secundam & tertiam conclusionem dubitatur secundò specialiter, quoniam & quot sunt effectus, qui includuntur in executione prædestinationis.

¶ Pro cuius quæstionis intelligentia nota primo huiusmodi effectus multipliciter posse à nobis considerari. Quidam enim sunt communes prædestinatis & reprobis, alij sunt speciales ipsis prædestinatis: quidam enim sunt remoti effectus ex natura sua, sed præsuppositi & ordinati à Deo sub ordine prædestinationis vel reprobationis, ut est creatio animarum & angelorum: quidam autem sunt ex natura sua eiusdem ordinis cum prædestinatione & reprobatione, ut verbi gratia meritum Christi & sacrificium eius, quod pro nobis obtulit quantum ad sufficientiam est ordinis prædestinationis. Similiter permissio peccati Adæ, ita ut in illo tota natura rueret, ordinis est reprobationis, quantum est ex parte sua, sed ex diuina misericordia permissio illius peccati ordinatur ad salutem quorundam, quem admodum vice versa ipsa passio Christi quæ secundum se est ordinis prædestinationis, tamen propter malitiam hominis conuertitur in maiorem condemnationem ipsius. Rursus specialis effectus omnium prædestinatorum sunt iustificatio cum perseverantia & glorificatio: quod enim inquit Apostolus Roman. octauo, quos prædestinavit, hos & vocauit & quos vocauit hos & iustificauit: quos autem iustificauit illos & glorificauit, intelligendum est collectiue, ut solis prædestinatis conueniat, aliis enim vocatio, quæ est per fidem & iustificatio vera per gratiam Dei etiam quibusdam reprobis communis est. Quamuis enim secundum se vocatio & iustificatio non sit ordinis reprobationis sed potius prædestinationis, tamen homo propter peccatum suum causa est amittendi

di iustificatione, & per consequens præcedentem iustificationem conuertit in maiorem iustificationemque condemnationem suam, iuxta illud secundæ Petri secundo melius erat eis non cognouisse viam iustitiæ quâ post agnitam retrocedere ab eo, quod traditum est illis sancto mandato.

¶ Deinde effectus specialis prædestinatorum, quidam respiciunt singularem cuiusque prædestinationem, ut verbi gratia miraculosa conuersio Pauli, & latronis in cruce, & singulares inspirationes Dei maiores aut minores respectu cuiuslibet prædestinati. Alij verò sunt cões omnibus prædestinatis, ut diximus.

¶ Sunt præterea quidam effectus similes & æquales secundum se considerati qui conueniunt indifferenter prædestinatis & reprobis, sed considerati respectu diuinæ providentiæ multum dissimiles, cuius generis sunt ingenium hominis propensum ad quædam studia vel ad diuersos status. Item acies mentis, vel hæbetudo, corporis dispositio bona vel mala, parentum vitium, vel virtus, diuitiæ & paupertas, salus & ægrotudo, persecutiones, vel pax temporalis, quæ omnia quibusdam Theologis non videntur esse effectus prædestinationis vel reprobationis, quia secundum se non habent proportionem cum fine supernaturali, & si ne discrimine bonis & malis eueniunt.

¶ At verò nobis aliter videtur iudicandum, quatenus hæc omnia ordini diuinæ providentiæ subiunguntur. Sic enim quibusdam isti sunt effectus prædestinationis, quibusdam autem reprobationis. Et probatur ex illo Roman. octatio scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti. Quem locum explicat Augustinus libro de correctione & gratia cap. nono tomo septimo de prædestinatis; ideoque dixisse Apostolum ijs qui secundum propositum vocati sunt sancti, hoc est, secundum electionem voluntatis Dei vocati sunt, ut essent sancti usque in finem. Et in libro de gratia & libero arbitrio ca. 17. eodem tomo ait, Quid est, omnia cooperantur in bonum, nisi etiam ipsa sæuis iunæ persecutiones? quin etiam ipsemet Aug. lib. de cor-

A rect. & gratia vbi supra, vsq; adeo inquit, diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, ut si quando deuiant & exorbitent, etiam hoc ipsum eos faciat proficere in bonum, quatenus humiliores per penitentiam redeant. Ita docet Bernardus super Psalmum, Qui habitat. sermone secundo. Præterea accedit quod ait Apostolus Roman. decimoquarto. Qui manducat, domino manducat, gratias enim agit Deo, & qui non manducat domino non manducat: siue enim viuimus domino viuimus, siue enim morimur domino morimur. Vnde Theologica ratio potest colligi. Omnia temporalia, siue bona, siue mala possunt esse media & instrumenta charitatis, & obiectum illius materiale, quod in gloriam Dei ordinabile est, ergo possunt esse effectus prædestinationis. Et proportionabiliter si permittente Deo hæc omnia ordinantur per malitiam liberi arbitrii ad malum culpæ vsque in finem, erunt effectus reprobationis.

¶ Confirmatur. Quia Ecclesia petit in litanis multa bona temporalia, ergo possunt esse effectus prædestinationis. Et denique eiusmodi bona cadunt sub obiecto spei virtutis Theologicæ, ut ait Diuus Thomas secunda secundæ, quæstione decima septima, articulo secundo ad secundum. Cadunt etiam sub merito, ut docet prima secundæ quæst. vltima, art. vlt. ergo possunt esse effectus prædestinationis quatenus ordinantur à diuina gratia in finem vitæ æternæ.

¶ Notandum est denique, quod effectus prædestinationis dupliciter possunt considerari. Vno modo respectu prædestinationis totius corporis mystici prædestinatorum, & respectu prædestinationis cuiuscunq; in particulari. Si primo modo considerentur non solum bona, sed etiam omnis permissio peccatorum omnium est effectus prædestinationis totius corporis mystici: omnia enim ordinantur ad maiorem perfectionem & pulchritudinem cælestis Hierusalē, & sic non solum Adæ, sed omnium hominum & angelorum est effectus prædestinationis electorum omnium. Ait enim Augustinus. lib. 11. de ciuitate. capi. 18. Neque enim Deus vllum, non

dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse præscisset, nisi pariter noscet, quibus eos bonorum vñibus commodaret: atque ita ordinem seculorum, tanquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Hoc est quod Apostolus docet Ro. 9. Sustinuit in multa patientia vasa irę aptata in interitum, vt ostenderet diuitias glorię suę in vasa misericordię, quę præparauit in gloriam. & capitul. i. i. Nolo enim vos ignorare fratres, inquit, misterium hoc, vt non sitis vobis metipsis sapientes: quia cæcitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret. Et iterum ibidem loquens de Iudeorum ruina, inquit. Nūquid sic offenderunt, vt caderent? Absit. Ac si diceret, nunquid finis intentus à Deo fuit casus illorū? Absit. Sed inquit, illorum delictum salus est gentibus, vt illos æmulentur: hoc est, habeant exemplum, ne superbiant, sicut illi superbierunt & ceciderunt, & iterum ibidem ait gentibus. Nunc autem misericordiam consecuti estis propter incredulitatem illorum, & hoc est misterium, quod Apostolus admirans ait ad Roman. i. r. capit. O altitudo diuitiarum, & cætera. Hęc omnia retulimus, ne videatur Theologus asserere permissionem peccati Adę effectum fuisse prædestinationis Christi. Erat enim ea permissio necessaria, vt verbum carnem assumeret, essetque redemptor humani generis.

¶ Diximus necessariam permissionem secundum ordinem diuinę prouidentię nobis reuelatum circa salutem humani generis & circa Christum, qui prædestinatus est, vt esset sacerdos in æternum, & per hostiam sui corporis esset saluator hominum peccatorum, vnde & proprium nomen sortitus est & appellatus

Iesus, quę omnia si attentē animaduertent moderni quidam

Theologi, non ita facile asseuerarent, etiam

Adam non peccante,

filium Dei humanam naturam assumpturum

fuisse.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Deus aliquem hominem reprobet?

Prima conclusio est affirmatiua & certa secundum fidem, vt patet Malach. i. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Ratio autem conclusionis non solum probat illam, sed etiam ostendit, quid sit reprobatio, & qui sint effectus per se reprobationis, est itaque ratio conclusionis, quia ad prouidentiam pertinet permittere aliquem defectum in rebus, quę prouidentię subduntur, vt dictum est supra q. 22. ar. 2. ergo cum per diuinam prouidentiam homines in vitam æternam ordinentur, ad eandem prouidentiam pertinet, vt aliquos ab isto fine deficere permittat, & hoc inquit est reprobare.

¶ Secunda conclusio. Reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem. Ratio est. Quia reprobatio est pars prouidentię respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt, sicut prædestinatio est pars prouidentię respectu eorum, qui diuinitus ordinantur in æternam salutem.

¶ Tertia conclusio. Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis penam pro culpa. Hanc non aliter probat quam comparatione ad prædestinationem quę includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam.

¶ Quarta conclusio ad secundum. Aliiter se habet reprobatio in causando, quàm prædestinatio, nam prædestinatio est causa futurę glorię & præsentis gratię, reprobatio autem non est causa præsentis culpe, sed est causa derelictionis a Deo, & eius quod redditur in futuro scilicet pene eterne. Hanc probat, quia culpa prouenit ex libero arbitrio eius, qui reprobat & a gratia deseritur. Item confirmat ex illo Osee. 13.

Per-

*Perditio tua Israel, tantummodo in me auxili-
lium tuum.*

¶ Quinta conclusio ad tertium. Cum dicitur, quod reprobatus non potest gratiam Dei adipisci, non est intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum conditionatam. Ratio est. Quia reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati, nec tollit libertatem liberi arbitrii.

DE prima conclusione inter catholicos non est dubium, sed certa est secundum fidem, iuxta quam confitemur plurimos esse condemnandos in eternum propter peccata sua. Confitemur etiam Deum ab æterno cognovisse, quid futurum erat de huiusmodi non prædestinatis, & voluisse permittere illos a fine vitæ æternæ deficere, hoc autem est quod dicimus Deum aliquos homines reprobare, siue ipsa reprobatio sit actus intellectus siue voluntatis, siue explicetur per actum positivum divinæ providentiæ, aut voluntatis respectu omnium effectuum reprobationis, siue explicetur per negationem providentiæ, aut voluntatis divinæ respectu permissionis peccati. Hæc enim omnia posita sunt in disputatione Theologorum. In hoc ergo prædicto sensu plurima sunt scripturæ testimonia, in quibus fit mentio de prædestinatis, & reprobis, quamvis non frequenter sub isto nomine reprobationis, aut reprobatorum, seu reproborum: habet autem fundamentum hæc locutio in scriptura, verbi gratia, 1. Corinthiorum. 9. Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar. & 2. Corinthiorum. 13. An non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Iesus in vobis est? Nisi fortè reprobi estis, spero autem quod cognoscetis, quia nos non sumus reprobi. Dicuntur etiam eiusmodi reprobi vasa iræ aptata in interitum ad Romanos 9. Dicuntur etiam vasa ad contumeliam 2. ad Timotheum. 2. Dicuntur etiam non cogniti notitia approbationis, sicut prædestinati dicuntur noti Deo. Novit dominus quis sunt eius: Alios vero dicitur nescire. Matthæi. 7. Nescio vos, &

A tunc confitebor eis, quia nunquam novos.

¶ Hoc supposito dubitatur primò circa nomen ipsum reprobationis, an significet actum intellectus divini, aut voluntatis circa eos, qui condemnandi sunt?

B Et probò, quod non sit actus intellectus, nec voluntatis Dei. Nam si esset intellectus, respiceret falsum, tanquam obiectum reprobationis: sic enim doctores dicuntur reprobare aliquam sententiam. Si autem est actus voluntatis respiceret malum tanquam obiectum, quod reprobat: sed neutrum istorum potest verificari de reprobatione, de qua loquimur, ergo. Minor probatur. Quia ut dicit Divus Thomas in articulo reprobatio includit voluntatem permittendi aliquos deficere a fine vitæ æternæ: sed permissio ista neque falsa est neque mala, ergo reprobatio in Deo non potest dici aut esse talis actus intellectus aut voluntatis.

C Confirmatur. Quia reprobatio propriè videtur esse aut respicere, vel refutare aliquid, quod præsupponitur esse falsum, aut malum, iuxta illud ad Hebræos. 6. Terra proferens spinas, aut tribulos maledicta est, & reproba, cuius consummatio in combustionem: intelligit autem Apostolus nomine terre peccatores abutentes benignitate Dei: At verò reprobatio de qua loquimur non præsupponit futurum peccatum, imò primus effectus reprobationis est permissio peccati: permissio autè prior est quàm peccatum, ergo reprobatio non respicit immediatè peccatum, ergo impropriè dicitur reprobatio voluntas Dei, vel iudiciū permittendi aliquos cadere in culpam.

¶ Arguitur secundo. Esto quod prædestinatio sit actus intellectus, eo quod est ratio ordinis mediorum & assecutionis æternæ beatitudinis, tamen reprobatio non potest esse ratio in Deo præexistens deordinationis & defectus ab huiusmodi fine, ergo non est actus intellectus. Prob. min. Quia de ordinario a fine est peccatum, sed in Deo non est ratio practica peccati, ergo reprobatio non est actus intellectus.

E Pro solutione huius difficultatis aduertendum est, quod si nominis Etymologiam sequamur, reprobatio non dicitur propriè, nisi respectu obiecti mali aut falsi: sicut ap-

probatio dicitur respectu boni aut veri: sed tñ à Theologis translātū est nomen ad significandum actū diuinæ prouidentiae, seu voluntatis circa illos homines, qui propter peccata sua cōdēnandi sunt & reprobādi, & quia circa huiusmodi cōdēnandos nō solū est diuina præscentia, sed etiā prouidentia & volūtas, permittendi peccatū ipsorū, talis actus nomen accipit nō à permissione quæ bona est & ordinata ad bonū finē, sed ab vltimo effectu huius prouidentiae & voluntatis, qui est damnatio propter culpam, propter quam propriè odio habentur & reprobatione digni sunt. Vnde etiā aliquādo appellantur præscenti, quatenus Deus præscenti illorum peccata, propter quæ erant condemnandi, respectu quorum peccatorum, præscentia & non prouidentia dicitur esse in Deo. Nos igitur vtamur vt Theologi scholastici nomine reprobationis, ad significandum actum illum diuinum, cuius primus effectus est permissio cadendi in peccatum vsque ad mortem, siue ille actus sit intellectus, siue voluntatis.

¶ Nihilominus consequenter loquēdo ponimus conclusionem. Reprobatio significat actum intellectus formaliter, sed præsupponit actum voluntatis. Probatur. Quia ita se habet reprobatio respectu reprobatorum, sicut prædestinatio respectu prædestinatorum: sed prædestinatio est ratio præexistens in Deo ordinis in finem, ergo reprobatio est ratio ordinis reprobatorum in finem intentum à Deo, scilicet, vt ostendat iustitiam vindicatiuam, ad quem finē necessaria est permissio peccati & ordinata à Deo & volita ad talem finem. Vnde reprobatio dicitur à S. Th. pars prouidentiae sicut prædestinatio. Quod autē præsupponat actum voluntatis nostro modo intelligendi sicut & prædestinatio, est manifestum. Est enim prius voluntas finis, quàm ratio mediorum ad finem. Aduertendum etiam est hic, quod cum prædestinatio, vel reprobatio dicitur pars prouidentiae, non intelligitur aliquis actus distinctus à diuina prouidentia, nec etiam intelligitur, quod sit pars subiectiua, aut integralis respectu prouidentiae diuinæ, sed ratio partis consideranda est ex parte rerum prouisarum, dum quædam sunt præ-

destinatae à diuina prouidentia, alię verò ab eodem actu diuinæ prouidentiae sunt reprobatae.

¶ Ad primum argumentum iam diximus, quod reprobatio, vt à Theologis vsurpatur nō respicit immediatè falsum, aut malum, sed permissionem culpæ, contra quam ordinatur puniatio ad ostensionem diuinæ iustitię. Cū hoc tamen stat, quod nomē reprobationis imposuit fuit à Theologis scholasticis præcipuè Thomistis, habita ratione ad malum culpæ, quod necessitate consequentię sequitur ex diuina permissione non tanquam ex causa. Ad confirmationem patet per hæc.

¶ Ad secundum respondetur, quod reprobatio non est ita contraria prædestinationi, vt sit ratio deordinationis à fine beatitudinis: sed est ratio ordinis in mente diuina respectu mediorum, quæ ordinantur à Deo ad hunc finem, scilicet, vt ostendat iustitiam vindicatiuam in punitione peccatorum, & rursus eiusmodi ostensio iustitię ordinatur ad maiorem ostensionem misericordiæ in prædestinatis, quæ doctrina Catholica est, & ex literis sacris confirmata, vt patet Roman. 9. Quod si Deus volens ostendere, &c. Et confirmatur ex Psalmo 149. vt faciant in eis iudicium conscriptum, gloria hæc est omnibus sanctis eius. Item 1. Corinth. 3. Omnia enim vestra sunt, siue Paulus, siue Apolo, siue Cephas, siue mundus, siue vita, siue mors, siue præsentia, siue futura: omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. Vbi Apostolus breuiter descripsit totum ordinem diuinæ prouidentiae circa totum vniuersum, tam in esse naturæ, quàm in esse gratiæ. In quo discat Theologus vnitatē asserere in diuina prouidentia ex parte vnius ordinis prouisi & positi in rebus respectu finis supernaturalis. Nam finis naturalis qui dicitur vltimus, non est vltimus simpliciter, sed secundum quid respectu diuinę prouidentiae, per quam adhuc ordinatur ad finem supernaturalem, ita certè, vt licet Deus cognoscatur à nobis prius vt naturæ auctor, quàm gratiæ, quoniam gratia præsupponit naturam via generationis: tamen in genere causæ finalis, prius intelligi debet à Theologo Deus vt auctor gratiæ,

tie, quam auctor nature, quia ad hoc mundum creare voluit, ut ipsum eleuaret, & dignificaret per hoc quod verbum factum est caro, & habitauit in nobis: idque etiam ante peccatum Adæ in formatione mulieris ex colla viri dormientis Deus figurauit. Nam secundum communem patrum intelligentiam illa diuina operatio significabat, quod ex latere Christi dormientis in cruce Ecclesia erat edificanda. Et Apostolus docet ad Ephesi. quinto, hoc ipsum; explicans verba protoparentis, hoc os de osibus meis &c. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo & in Ecclesia verificari illam figuram.

¶ Ex dictis possumus colligere, rationem primæ conclusionis D. Tho. quamuis non sit illa demonstratio ostendens necessarium, pertinere ad diuinam providentiam, ut peccatum permitteret, tamen amplius probat, quam quod potuit pertinere ad diuinam providentiam talis permissio peccati. Sed nobis videtur ista ratio concludere, maxime decuisse diuinam providentiam, ut peccatum permitteret ad hunc finem, ut magis in effectibus pateret omnipotentia & sapientia, & iustitia, & misericordia Dei, qui usque adeo bonus est & potens, ut etiam ex permissione peccati, quod natura sua deordinatio est à diuina bonitate, nihilominus multo maiora bona effecerit, quam si nullum peccatum fuisset.

D Vbitur secundò circa secundam & tertiam conclusionem articuli.

¶ Vtrum reprobatio diuina sit aliquis actus positivus diuini intellectus, vel diuinæ voluntatis respectu reproborum in quantum reprobatum sunt?

¶ Et videtur quod non, ex eo, quod D. Thom. ad primum ait, in quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita æterna, dicitur Deus eos habere odio vel reprobare, ergo reprobatio non dicitur actum positivum diuinæ voluntatis. Confirmatur ex illo Matthæ. 18. Non est voluntas apud patrem vestrum, ut pereat vnus de pusillis istis qui in me credunt,

A ergo in Deo non est voluntas circa damnationem fidelium, quorum multi sunt reprobi.

¶ Arguitur secundò. Non licet tribuere Deo aliquid, quod sapiat crudelitatem: sed habere voluntatem positivam ab æterno circa aliquos homines, volens ex proposito illos excludere à suo regno permitiendo illos peccare, & punire pro peccatis, videtur esse crudelitatis & non benignitatis diuinæ, ergo non est ponendus in Deo huiusmodi actus.

¶ Tertiò arguitur. Nam ad ea que sunt fidei asserenda, & explicanda circa differentiam bonorum & malorum, sufficit, quod erga condemnandos dicamus, Deum merè negatiuè se habuisse ab æterno non volens quibusdam opem ferre, ut non peccarent, quamuis supposita præscientia peccati futuri, voluerit eos in æternum punire, non igitur oportet asserere Deum ex proposito voluisse quosdam excludere à vita æterna, & voluisse permittere eos peccare, ut in æternum puniret.

¶ Pro solutione huius difficultatis notandum est, quod sensus huius questionis non est alius, quam si quæramus quomodo convenientius explicabitur à nobis diuina providentia respectu reproborum cum ipsa in se sit purus actus, neque in se ipsa aliter secundum rem se habeat respectu varietatis rerum omnium etiam prædestinatorum & reproborum. Ex quo sequitur, quod ille modus explicandi diuinam voluntatem erit convenientior, qui magis decens erit diuinam providentiam, ceteraque diuina attributa.

¶ Prima conclusio certa secundum fidem. Deus respectu culpæ, quæ futura erat in reprobis non habuit actum voluntatis affirmatiuum, quo voluerit esse peccata, aut illos peccare. Hæc non aliter probatur, quam quia diuina voluntas non est causa peccati: quod certum est secundum fidem catholicam, neque est præsentis loci hanc veritatem multis rationibus aut testimoniis confirmare. Cum igitur quidquid diuina voluntas vult extra se, necesse sit ut efficiat: plane constat non posse velle peccatum, quæ non potest esse causa efficiens peccati.

¶ Secunda conclusio. Actus diuinæ voluntatis circa permissionem peccati reprobatorum & circa subtractionem auxilij efficacis, quo posito non peccarent, vel si peccarent penitentiam agerent, affirmatiuè explicari debet & non solum negatiuè. Itaque Deus habuit hunc actum ab æterno, volo permittere hæc peccata, volo quibusdam non dare auxilia, quæ si reciperent, non peccarent. Probatur hæc conclusio primo, quia permissio peccati bona est & ad bonum finem ordinatur, ergo diuina voluntas vult permittere peccatum. Confirmatur quia Deus ex proposito vult conferre auxilia quibusdam, quibus efficaciter peruenient, ergo si quibusdam negat huiusmodi auxilia ex proposito vult non dare. Consequenter probatur. Quoniam ex tali negatione auxilij sequitur maius bonum, scilicet quod magis eluceat diuina misericordia in prædestinatis. Secundò probatur, quia si pure negatiuè explicaretur diuina voluntas circa permissionem peccati, non pertineret ad diuinam prouidentiam differentia prædestinatorum & reprobatorum, quantum ad hoc quod Deus voluerit prædestinatos manere in bono, alios verò per se misserit cadere in peccatum, & in illo permanere. Probatur sequela quia Deus non sciens & prudens voluisset talem distinctionem, sed prædestinatos sibi accepisset: circa alios verò non adhibuisset curam aliquam, sed perinde se habuisset circa illos, sicut circa eos quos nunquam creaturus erat quantum ad hoc quod pertinet ad vitam æternam obtinendam vel non obtinendam. Probatur tertio quia nisi ponamus permissionem peccati esse prouisam à Deo, sicut est voluta, sequeretur ut supra argumentabamur in questione. 2. 2. a. 2. quod peccatum esset à casu respectu diuinæ præscientiæ. Sequela probatur. Quia rursus sequeretur quod diuina præscientia respectu peccati futuri non mensuraretur aliquo intrinseco in ipso Deo, sed potius veritas illius mensuraretur futuro contingenti. Probatur rursus sequela. Quia præsciret Deus peccatum infallibiliter futurum, nisi solum in causa contingenti qualis est liberum arbitrium creaturarum. Neque valet respondere, quod Deus cognoscit peccatum cognoscendo suam bonitatem, in qua cognoscit non solum omnia

possibilia ordinabilia ad ipsum: sed etiā omnes modos posibles, quibus liberum arbitrium creaturarum ab ultimo fine deordinari potest. Non inquam sufficit hæc solutio, quia isto modo non aliter cognosceret Deus futura peccata quā possibilia, neque distingueret inter futura peccata & possibilia. Vnde neque posset esse iustus iudex tribuens unicuique iuxta opera eius.

¶ Sed respondent aliqui, quod Deus præcognoscit peccata futura notitia intuitiua, & distinguit à possibilibus propterea quod peccata futura coexistunt æternitati Dei. Sed hæc solutio potius aduersatur sententiæ illorum, qui negant diuinam voluntatem & prouidentiam causam esse permissionis peccati. Nos enim fatemur ita verum esse, quod Deus cognoscit peccata futura, præterita & præsentia quatenus coexistunt æternitati, sed hinc sumitur argumentum fortissimum ad confirmandam nostram conclusionem. Nam si eatenus notitia intuitiua peccata cognoscuntur futura à Deo, quatenus coexistunt æternitati, ergo eatenus cognoscuntur quatenus Deus est causa entitatis actus peccati, quamuis non sit causa peccati. Probatur consequentia. Quia peccatum eatenus est cognoscibile, quatenus est ens, ergo Deus cognoscit cognitione intuitiua peccatum, quatenus Dei voluntas est causa entitatis actus peccati, & simul permittens, quod ad eundem actum concurrat liberum arbitrium deficiendo à regula, & ita diuinæ prouidentie infallibilitas non mensuratur aliquo extrinseco, sed ex prouidentia & voluntate permittendi peccatum, præscit Deus notitia intuitiua futurum peccatum. Confirmatur. Quia notitia intuitiua Dei respectu peccati respicit coexistentiam peccati æternitati Dei, quæ conuenit malo culpæ quatenus est in bono & in ente, cuius Deus est causa, ergo notitia intuitiua Dei respicit illud per se, cuius Deus est causa, & sic cognoscit peccatum. Præterea, doctrina secundæ conclusionis est expressa D. Augustini in Enchyrid. cap. 100. ubi explicans illud Psalm. 110. Magna opera domini exquisita in omnes voluntates & c. ait, ut miro & infallibili modo non fiat præter eius voluntatem, quod etiam contra eius sit voluntatem: quia non fieret si non sineret: neque

utique nolens finit, sed volens, neque finiret bonus fieri male, nisi omnipotens esset, & de malo facere posset bene. Ecce ubi expresse Augustinus dicit, quod Deus vult permittere malum fieri: & hoc ex providentia propter maius bonum. Et statim capite sequenti subiungit differentiam intervolutatem Dei & hominis respectu eiusdem obiecti materialis. Aliquando enim voluntas hominis bona vult aliquid, quod Deus non vult. v.g. Si bonus filius vult, quod pater vivat, quem Deus bona voluntate vult mori. Et rursus fieri potest, quod hoc velit homo voluntate mala, quod Deus vult bona, ut si malus filius velit mori patrem, velit hoc etiam Deus. Tantum (inquit) interest, quid velle homini, quid deo congruat, & ad quem finem, suam quisque referat voluntatem, ut aut approbetur, vel improbetur.

¶ Ex hac doctrina potest intelligi quomodo non solum respectu eiusdem obiecti materialis & extrinseci ab ipsa voluntate, sed etiam eiusdem interioris actus voluntatis quantum ad entitatem ipsius possit esse voluntas hominis mala, & voluntas Dei bona, ut causa efficiens illius. v.g. Deus est volens & efficiens causa actus odij Dei, & voluntas humana est causa eiusdem actus voluntaria & efficiens: At vero voluntas hominis mala est, quia talem actum exercet sine regula rationis, imo contra regulam & legem Dei: Deus autem bona voluntate vult fieri illum actum permittens defectum causæ secundæ in ipso, ut inde aliquid maius bonum faciat. scilicet ut ostendat bonitatem suam iuste puniendo & magis miserando respectu aliorum, vel etiam respectu eiusdem si prædestinatus fuerit.

¶ Insuper probatur secunda conclusio. Quia sub divina providentia cadit, quod iste homo abstineat à peccato, ergo sub eadem cadit, quod alius permittatur cadere & peccare. Probatur consequentia. Quia alias ille qui detinetur à peccato non discernetur ex divina providentia ab altero, sed potius talis discretio esset à casu respectu divinæ providentiæ, ergo sub eadem providentia cadit, quod alius permittatur peccare. Confirmatur. Quia alias non esset providentia circa motum liberi arbitrii, sed solà circa collationem liberi arbitrii, secundum

A quod Deus constituit hominem in manu consilii sui, ut dicitur Eccle. 15. ut intendebat quartum argumentum. D. Tho. supra q. 22. ar. 2. ad quod visum fuit D. Tho. necessario dicendum esse, quod per collationem liberi arbitrii discernitur homo à rebus naturalibus, quæ aguntur tantum quasi ab altero directæ in finem. Nihilominus actus liberi arbitrii reducitur in Deum, sicut in causam, unde necesse est, ut divinæ providentiæ subijciatur, ergo sub divina providentiâ cadit omnis operatio liberi arbitrii etiam peccati: directè quidem quatenus operatio est: permissivè verò quatenus deficiens est à regula rationis. Et ita verificatur illud Prou. 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est dominus, impium quoque in diem malum. scilicet eatenus creavit hominem aliquem, quem voluit permittere impium esse, ut in die iudicii ostenderet iustitiam suam in eius condemnatione iusta. Præterea probatur testimoniis scripturæ. Cum dominus dixit Moyse adhuc ego indurabo cor Pharaonis, quid amplius voluit significare nisi hoc: ego dedi Pharaoni liberum arbitrium quo possit indurari, si velit, & scio quod volet? quin potius significavit secundum communem intelligentiâ patrum, quod iusto iudicio volebat subtrahere auxilium gratuitum, quo sublato infallibiliter sequeretur Pharaonis induratio voluntaria. Nec enim hæc necessitas consequentiæ destruit libertatem liberi arbitrii necessariam ad peccatum, ut egregie docet D. Thomas in solutione ad tertium. Item probatur ex illo Rom. 1. propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum, &c. ubi secundum communem intelligentiam significatur, quod Deus propter peccatum idololatriæ permisit homines illos peccare peccata pessima totum inuertentes naturæ ordinem, ergo illa permissio, quæ pena est peccati volita est & electa à Deo. Huic sententiæ suffragatur D. Augustinus lib. 5. aduersus Iulianum, quem locum & refert & explicat eruditè Magist. Cano lib. 2. de locis cap. 4. ad. 7. inquit, quod permissio cadendi in culpam non solum spectat ad voluntatem Dei sed ad eius omnipotentiam: ex quo ita infero, ergo etiam illa permissio, quæ non est pena alterius peccati, pertinet ad actum positivum divinæ voluntatis. Pro-

batur consequentia. Quia eadem prorsus est ratio deutraque permissione. Nam sicut altera pertinet ad iustitiam vindicatiuā ita & altera spectat ad vniuersalem prouidentiam, quam Deus habet de tota rationali natura erga finem supernaturalem, & non sequuntur maiora inco nuenientia de vna permissione quā de alia. Sed probatur conclusio ratione Theologica. Permissio, de qua fit sermo in praesentia, nihil est aliud quam priuatio efficacis auxilij, quo posito omne malū culpæ impediretur: sed eiusmodi priuationis auxilij efficacis causa est diuina prouidentia, ergo & permissio nis peccati. Minor probatur. Deus ab æterno decreuit quibusdam non dare istud auxilium, alioquin quo modo præ sciret, illud non esse conferendum nisi sua voluntate voluisset non dare. Et cōfirmatur primò. Deus quosdam præ alijs elegit quibus conferret hæc auxilia efficacia, ergo sua voluntate & prouidentia discreuit eos, quibus confert hæc auxilia, ab illis quibus non confert, ergo diuina prouidentia causa est huius discretionis effectus, quia effectus nihil est aliud quā ex proposito relinquere quosdam destitutos efficaci auxilio, quosdam verò efficaciter ad consecutionem vitæ æternæ adiuuare. Confirmatur secundò. Prædestinatio in scriptura sæpenumero appellat electio, iuxta illud ad Eph. 1. sicut elegit nos in Christo ante mundi constitutionem, sed electio, si propriè loquamur, est operatio quadam voluntatis collatiua, per quam quibusdam medijs contemptis alia media acceptantur ad finem, ergo in diuina prædestinatione hoc totum reperitur, quod Deus sua voluntate quosdam homines ad efficacem æternæ vitæ consecutionem elegit, quosdam verò contempsit & spreuit. Hic autem contemptus nihil est aliud quā voluntas permittendi eos deficere ab vltimo fine. Et istum contemptum insinuant nobis scripturæ, quando reprobationem appellant odium. Malachie primo & Roma. nono, Iacob dilexi Esau autem odio habui. Denique probatur conclusio: Nam ex sententiā opposita sequitur, quod Deus non aliter se habet erga reprobos per ordinem ad vitam æternam, atque se habet erga brutum & lapidem, con-

A sequens derogat quam plurimum diuinæ prouidentiae, quam Deus habet de rationali natura circa supernaturalem finem. Probatur sequela. Cum lapide & bruto habet se Deus merè negatiuè circa consecutionem vltimi finis supernaturalis, sed iuxta sententiā oppositam etiam se habet merè negatiuè cum hominibus reprobis, ergo eodem modo se habet.

B ¶ Tertia conclusio. Respectu damnationis & punitionis reproborum, actus positius reperitur in diuina voluntate, quo Deus vult punire in perpetuum reprobos ob eorum peccata prauis ab ipso Deo. Prob. Punizio & cōdēnatio reprobō ob eorū delicta est effectus iustitiæ vindicatiuæ: sed Deus est iustus index & rectissimus, ergo vult istā punitionē inferre reprobis. Cōfirmatur primo ex illo Roman. nono, quod si Deus volens ostendere iram suam, &c. id est iustitiam suam vindicatiuam, vt interpretantur vniuersi doctores. Confir. 2. punizio & cōdēnatio reprobōrum est bona & iusta, ergo est obiectum actus positui diuinæ voluntatis.

C ¶ Ad primū arg. resp. q. D. Th. satis se explicat in corpore articuli inquit, quod reprobatio intrinsecè claudit voluntatem permittendi cadere reprobos in culpā & deficere à fine. Ex eo autē, q. in sol. ad 1. explicat istam permissionē p. negationē, nō licet inferre, quod nō verificetur etiā affirmatiuè, ita q. Deus voluerit permittere, q. reprobi peccent & deficient à vita æterna. Quamuis enim sequatur bene, Petrus vult non dare eleemosynam, ergo non vult dare eleemosinā, e conuerso autē nō sequitur. Igitur D. Thom. in corpore artic. permissionē explicuit per actū positiuū, in solutione autē ad. 3. per negationē, quæ ex affirmatione sequebatur.

D ¶ Ad cōfir. dicitur, q. in illis verbis Math. 18. nō est volūtas apud Patrē vestrū. &c. duplex esse pōt interpretatio. Altera q. perire intelligatur de morte spirituali peccati & sic certissimū est, Deū nō velle positiuè aliquem perire, id est peccare. Altera est, quod perire intelligatur de morte damnationis æternæ in inferno: & in hac intelligentia verba illa Math. habēt adhuc geminū sensum. Primus est q. intelligantur de voluntate antecedēti sicut intelligit illud

Petri. 2. ca. 3. non tardat dominus promissio, sed patienter agit propter vos nolens aliquos perire sed omnes ad penitentiam converti. Voluntate enim antecedit vult Deus omnes homines saluos fieri; ut testatur Paulus. 1. ad Tim. c. 2. Secundus sensus est quod intelligatur de voluntate, quæ respicit immediate punitionem & damnationem reprobos & exclusionem eorum à vita æterna, nulla præsupposita culpa & hæc voluntas non reperitur in Deo, ut explicabitur ar. 3.

¶ Ad secundum respondetur, quod voluntas, de qua modo loquebamur, quæ nulla culpa præuisa immediate vult damnationem reprobos, non nihil crudelitatis sapit, & propterea non ponitur à nobis in Deo. Cæterum voluntas permittendi, quod aliqui homines deficient à rectitudine iustitiæ & consequenter à vita æterna nullam crudelitatem sapit, sed potius spectat ad suauem vniuersi dispositionem & gubernationem secundum quam valde consonum est ut natura quæ secundum se est defectibilis, permittatur deficere in quibusdam indiuiduis: imo ex hoc sumitur ratio efficacissima pro secunda conclusio. supra posita in hunc modum. Omne illud, quod sua natura est ordinabile in bonum finem, si de facto sit in rerum natura est ordinatum & volitum à Deo: sed permissio, ut aliqui cadant & deficient à fine est ordinabilis in bonum & suauem gubernationem vniuersi, & est etiam ordinabilis ad manifestationem iustitiæ vindicatiuæ Dei, ergo cum hæc permissio de facto contingat, voluta est & ordinata à Deo in eiusmodi finem.

¶ Ad tertium respondetur, quod ad explicanda ea, quæ sunt fidei & ad perfectionem vniuersalis prouidentie diuinæ non satis fuerit asserere, quod circa differentiam bonorum & malorum hominum & circa permissionem, ut quidam deficerent à fine, Deus se habuit merè negatiue, ut constat ex dictis circa secundam conclusionem.

¶ Sed aliqui Theologi adhuc contendunt probare permissionem non esse effectum diuinæ prouidentie, & probant ex eo quod permissio non est aliquid posituum sed mera negatio, scilicet subtractio efficacis auxilij, ergo non est effectus diuinæ prouidentie.

A ¶ Sed respondetur & primum dico, quod permissio non est pura negatio sed est potius priuatio, itaque præsupponitur in subiecto cui permittitur deficere à fine, quod habeat aptitudinem ad ipsum finem, qualē habet tota humana natura etiam in reprobis. Ex quo sequitur quod improprie diceretur, Deum permittere, quod lapsus non perueniat ad vitam æternam, quia in lapide nulla est aptitudo ad vitam æternam. B Dico secundum & respondeo ad argumentum, quod nos non asserimus permissionem ita esse effectum diuinæ prouidentie quod sit aliquid productum à diuina prouidentia, sed loquimur moraliter, & dicimus, permissionem esse obiectum volitum à voluntate diuina & ordinatum ad bonum vniuersi & ad manifestationem diuinæ iustitiæ quemadmodum cæcitas & quicunque alius defectus naturæ est obiectum naturalis prouidentie & effectus illius. C

¶ Alij Theologi admittunt permissionem in diuina voluntate, sed dicunt, quod illa permissio nihil aliud est, quam quod Deus reliquerit hominem in manu consilij sui, & posuerit ante eum vitam & mortem, ut ipse eligeret bonum & malum pro suo arbitratu. Ex quo inferunt, quod Deus omnibus æquè permittit quod committat quoduis peccatum, quod autem aliqui non committant quodcumque peccatum ex libera eorum voluntate prouenit. D

¶ Sed hæc doctrina horum Theologorum, habet maximam æquiuocationē, potest enim intelligi primò in hoc sensu, quod Deus dupliciter permittat aliquem defectum morale in hominibus, vno modo dando illis libertatem in alterutram partē ut eligant bonum, vel malum pro suo arbitrio: taliter quod permittat quosdam de facto deficere, & uti sua libertate in malum, quosdam verò manu teneat & non permittit, quod de facto utantur sua libertate in malum. Hic sensus citra dubium verissimus est secundum rem; in duobus tamen deficit. Primò quod libertatem, quam habet homo ad bonum & malum appellat permissionem quia Deus permittit hominem deficere in quocumque peccato: improprie enim & contra omnem modum loquendi Theologorum & sancto- rum

nam immo & vniuersorum fidelium hæc libertas appellatur permissio ad malū. Etenim omnes fideles iusti assidue deprecantur Deum, vt non permittat illos deficere: hūc em̄ habet sensum illud quod petimus in oratione dominica, & ne nos inducas in tentationē, id est ne permittas nos tentationibus succumbere: at fideles non petūt à Deo, quod non det illis libertatē, vt possint deficere, sed quod non permittat eos de facto malē vt sua libertate, ergo libertas ad malum secundum sensum fidelium non est permissio peccandi. Cōfirmatur. Nullus fidelium libenter audiret illū, qui diceret Deum permisisse Ioannem Baptistam esse homicidā, & quod absurdius est permisisse beatam virginem esse adulteram: qui tamen modus loquendi manifestissimē sequitur ex illa sentētia, quia Ioan. Baptista & B. virgo libertatem habuerunt ex natura rei flexibilem ad quodcumque peccatum, igitur permissio cadendi in peccatum secundo duntaxat modo à nobis exposito est accipienda. Secundò deficit illa sententia in eo quod nō explicat, an permissio secundo modo accepta, quæ sola vt dixi propriē est permissio, sit actus positivus in Deo, an pura negatio.

¶ Secundus sensus illius doctrinæ est, quod Deus omnibus hominibus & prædestinatis & reprobis confert auxilium sufficiens, quo possint bene operari in omniuentu (si velint) non tamen determinat neque applicat eorum voluntates ad bonum vel malum vsum, sed actualis operatio pendet solum ex libertate arbitrii volentis se determinare ad bonam vel ad malam operationem. Illa doctrina in isto sensu accepta placet quibusdam Theologis peritis, inter quos est Roardus Thaper in arti. 7. de libero arbitrio, conclusionē. 9. & 10. Capreolus in 2. distinct. 28. q. 1. ad 12. refert sententiam Gregor. Ariminensis, qui partim consentit huic doctrinæ, & Capreolus sequitur Gregorium. Sed infra à nobis in hac quæstione ostēdetur clarissimē, quā sit falsa ista sententia & parum consentiens veritati catholicæ. Pro nunc breuiter arguitur contra hanc doctrinam. Nā ex illa sequitur manifestē, quod Deus non habeat prouidentiam actualis vsus liberi arbitrii, quod aduersatur doctrinæ D. Th.

A & D. August. locis citatis supra, imo & manifestæ veritati, ergo. Prob. consequentia. Quoniam tota prouidentia Dei terminatur ad hoc quod est conferre libero arbitrio sufficiens auxilium, quo possit bene operari, si velit: quod autem bene, vel malē operetur totum pertineret ad ipsum liberum arbitrium, quia Deus non determinaret illud ad bene vel male operandum. Secundò arguitur. Si Deus ita se habet circa operationes actuales liberi arbitrii, vt illa sententia opinatur, sequitur, quod ex eo quod Deus permittat aliquem hominem peccare, non sequitur infallibiliter, quod ille homo de facto peccet, consequens est falsum, ergo. Cōsequentia probatur. Nam iuxta illam sententiam Deus æquē permittit, vt omnes homines, siue prædestinati siue reprobi peccent, & tamen non omnes de facto peccant mortaliter, ergo peccatum non sequitur infallibiliter diuinam permissionem. Falsitas consequentis probatur. Nam ex scriptura apertissimē constat, quod hoc ipso, quod Deus permittit aliquem peccare subtrahendo ab illo auxilium efficax, continuò sequitur, quod ille peccet. Psalm. 80. Dimisit eos secundum desideria cordis eorum: ibunt in adinventionibus suis, id est in peccatis suis. Isa. 57. percussieum & auerti faciem meā & abiit vagus in viis cordis sui, & Ecclesi. 7. Considera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit, id est, quem ipse permiserit operari secundum propria desideria.

¶ Sed dicet quispiam, q̄ in his testimoniis tantum fit sermo de permissione cadendi in peccatum in pānam præcedentis peccati, non autem de permissione cadendi in primum peccatum, quod non est in pāna alterius.

¶ Contra hoc arguitur sic, illa permissio peccandi, quæ est pēna præcedentis peccati non infert maiorem necessitatem ad peccandum, quā alia permissio, quæ non est pēnæ. nam licet dicamus, quod permissio, quæ est pēna, est actus positivus diuinæ voluntatis, vt re vera est, quia est actus iustitiæ vindicatiuæ, alia verò permissio, quæ non est pēna est pura negatio, non tamen inde licet inferre, quod prima permissio inferat aliā maiore necessitatem ad

ad peccandum quam secunda, quia si ita dicemus, consequenter esset dicendum, quod talis permissio repugnat Deo, contra testimonia supra citata. Etenim Deus nullam potest inferre necessitatem ad peccandum. Colligo ergo ex dictis quod eodem modo loquendum nobis est de utraque permissione.

¶ Sed instant aliqui Theologi. Si permissio est actus positivus divinæ voluntatis, sequitur quod Deus sit causa peccati saltem indirecte, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Ista consequentia est bona, Deus permittit Petrum peccare, ergo peccabit infallibiliter: sed id quod est causa antecedentis in bona consequentia, est causa consequentis, ergo si Deus per actum positivum est causa permissionis peccati in Petro, erit etiam causa peccati eius. Et confirmatur. Deus per actum positivum subtrahit à Petro auxilium efficax, quo stante impediretur eius peccatum, ergo est indirecta causa peccati. Probatur consequentia, nam qui remouet prohibens est indirecta causa effectus consequentis. verbi gratia, qui tollit columnam, qua detinetur lapis, indirecta causa est descensus lapidis qui consequitur ad remotionem columnæ.

¶ Ad hæc argumenta dico primum quod illa æquæ procedunt de utraque permissione, de illa nempe quæ est pœna peccati, & de illa quæ non habet rationem pœnæ. Vnde sicut non conuincunt de priori permissione, ita neque de posteriori. Deinde ad argumentum respondetur in forma. Nego consequentiam. Ad probationem dico, quod illa regula quod est causa antecedentis, &c. non est usquequaque vera. Nam ista consequentia bona est, ego video Petrum scribere ergo Petrus scribit, & tamen quamuis ego sim causa antecedentis, non tamen sum causa consequentis: non enim pendet à me Petrus in actu scribendi. Habet igitur duntaxat verum illa regula quando antecedens est causa consequentis, vt contingit in demonstrationibus à priori. Nam tunc illa regula reducitur ad aliam vulgatam, scilicet quidquid est causa causæ, est causa causati: in præsentia autem illud antecedens, Deus permittit Petrum peccare non est causa illius consequentis, scilicet Petrus peccat.

¶ Ad confirmationem negatur con-

A sequentia. Ad probationem dicitur, quod quando ex remotione prohibentis immediate & necessario consequitur effectus, sicut motus lapidis deorsum consequitur subtractionem columnæ, causa remouens prohibens indirecte concurret ad illum effectum. Cæterum quando effectus non sequitur immediate & necessario ad remotionem prohibentis sed mediante libera voluntate alterius, tunc causa remouens prohibens non semper dicitur concurrere ad illum effectum neque in esse naturæ, neque in esse moris etiam indirecte. Et ita in nostro proposito dicendum est quod ad subtractionem efficacis auxilij non sequitur peccatum immediate & necessario, sed mediante libera voluntate eius, à quo tale auxilium subtrahitur. Etenim sicut D. Thom. in solutione ad tertium huius arti. inquit, quod reprobatio non subtrahit aliquid à potentia voluntatis reprobati, neque minuit libertatem eius, ita & nos dicimus, quod permissio, qua permittit Deus quempiam peccare, nihil subtrahit à potentia & libertate illius: vnde libere peccat, ita quod poterat non peccare, si vellent. Consulto dixi in solutione, quod non semper censetur causa effectus consequentis: quia si illa causa quæ remouet prohibens tenebatur impedire illum effectum, quamuis talis effectus non necessario sed mediante libera voluntate alterius consequatur remotionem prohibentis, nihilominus ille effectus imputabitur ipsi causæ remouenti prohibens, & censetur moralis causa talis effectus. verbi gratia si prætor huius ciuitatis, qui tenetur impedire, ne fiant furta, permittat, quod aliquis furetur à me bona mea, istud furtum quamuis non sequatur necessario ex permissione prætoris sed media voluntate furis, imputatur tamen prætori sicut causæ morali eius, & tenetur mihi restituere. Cæterum quando causa remouens prohibens non tenebatur ex officio impedire illum effectum, non imputatur illi. Quemadmodum peccata quibus polluantur meretrices in lupanari permissæ, non imputantur prætori permittenti, quia non tenebatur impedire; ita in nostro proposito peccata, quæ reprobi committunt, nullo modo imputatur Deo permittenti, quia non tenetur illa impedire, quin potius

tius suavis vniuersi dispositio expostulat, A
quod Deus permittat quosdam homines
deficere & peccare.

D Vbiū tertium est circa quintam cō-
clusionem notatā in solutione ad ter-
tium, & circa eius rationem, an Deus desti-
tuat quosdam homines omni auxilio super
naturali, ita vt relinquuntur in solis nature
viribus?

¶ Pro parte negatiua arguitur primò ex
illo Io. 1. qui illuminat omnem hominē ve-
nientem in hunc mundū, quem locum, tā
de supernaturali, q̄ de naturali lumine vni-
uersi sancti exponunt, ergo si Deus omne
hominē illuminat nemine excepto, ita fate-
ri debemus, ipsum illustrare oēm hominē
supernaturali reuelatione, & illuminatiōe.

¶ Arguitur secundò ex illo Prou. 1. vbi
diuina sapiētia introducit sub ista forma
loquens ad omnes homines. Sapientia fo-
ris prædicat, in plateis dat vocē suam, in ca-
pite turbarum clamat, in foribus portarū
vr̄bis profert verba sua dicens. Vsq̄ quo
paruuli diligitis infantiam? &c. Et subdit.
Conuertimini ad correctionem meam,
en proferam vobis spiritum meum & ostē-
dam vobis verba mea. Quibus verbis spiri-
tus sanctus apertissimè ostendit, nullam
esse nationē aut gentem, ad quā nō perue-
niat supernaturalis inspiratio & illuminatio
ita vt si velint cōverti, præsto sit Deus ma-
iora auxilia cōferre: & ita his qui nolūt vt
eiusmodi inspiratione & illuminatione ter-
ribilē cōminationem apponit spiritus san-
ctus in illo loco dicēs, quia vocaui & renui-
stis &c. vsq; ad illud, cū irruerit repētina ca-
lamitas. In quo testimonio operepretiū est
aduertere, q̄ vbi interpret latinus dixit, sa-
pientia foris prædicat, in hebræo legīt, sa-
piētiā foris prædicabūt, in plateis dabit vo-
cē suā, nō quia diuina sapiētia sit multiplex
sed propter multiplicē modum discipline,
quo homines erudiunt. s. quatenus semper
illuminat mediante naturali lumine, & me-
diante supernaturali, iuxta quod dīr ad Heb.
1. multipharie multisq; modis &c. Habe-
mus ergo neminem esse, cui non illuceat
radius diuinæ sapientie.

¶ Arguit 3. Ex illo Iob 21. Qui dixerūt
Deo recede à nobis, scientiā viarū tuarum
nolumus. Et c. 24. ipsi fuerunt rebelles lu-
mini sed hæc testimonia verificari nequeūt

nisi Deus illis fuerit locutus, eorūq; mētes
luminis sui radio tetigerit, ergo.

¶ Arguit 4. Ex illo Ro. 2. ignoras qm̄ be-
nignitas Dei ad penitentia te adducit? tu
aut secundū duritiā tuā & impenitens cor
thesaurizas tibi irā in die iræ, vbi Apost. vñ
sermonem dirigere ad quemlibet hominē
siue Iudæum, siue Gentilem, ergo omnis
homo Dei benignitate adducitur ad agen-
dam penitentiam.

B ¶ Arguit 5. ex D. Chry. ho. 7. in Ioā. vbi
ipse mouet quæst. talē, si illuminat oēm ho-
minem venientē in hunc mundū, qualiter
tot sine lumine permanferunt? Nō em̄ om-
nes cognouerunt Christi culturam. & re-
spondet. Illuminat igitur omnem homi-
nem quantum ad eum pertinet: si autē qui
dā mentis oculos claudentes noluerūt re-
cipere huius lucis radios, nō à lucis natura
obtenebratio est eis, qui volūtariē priuāt se
ipsos gratiæ dono. Cōfir. ex Dio. c. 4. de di-
ui. nō. vbi ait, q̄ sicut corporeus sol nō eli-
gēdo omnibus corporibus lumē immittit,
ita Deus omnibus qui sunt pro captu cuius
que totius bonitatis iniicit radios.

¶ Sextū arg. est. Nā si Deus subtraheret oē
auxiliū supernaturale ab aliquo hoīe, seque-
ret, q̄ Deus esset causa, q̄ ille homo nō cō-
uerteret, neq; ageret pñiam. Prob. seq. nā si
affirmatio est causa affirmationis, negatio
erit cā negationis, vt docet Ari. 1. Post. c. 3.
sed Deus p̄bēs auxiliū supernaturale cā est
cōuersionis ad ipsum, & pñiā peccatoris,
ergo nō p̄bēs auxiliū huiusmodi erit cā
nō cōuersionis peccatoris ad ipsum.

¶ Septimū arg. sit. Omnis homo post pec-
catū tenet agere pñiam: sed sine auxilio spe-
ciali nō pōt illā agere magis q̄ sine pedibus
ambulare, ergo si Deus statuit sua puidētia
æterna nō cōferre illud auxiliū nō imputa-
bit homini ad culpā si non agat penitentiā.
Consequētia prob. Quia Deus non obli-
gat ad impossibile, ergo necesse est dicere,
q̄ nulli Deus denegat auxilium supernatu-
rale, quo possit cōverti & pñiam agere.

¶ Octauū arg. Nā quilibet homo viator
pōt ad Deū cōverti & saluari, ergo quilibet
habet in hac vita auxilium gratiæ, sine quo
non pōt saluari. Antecedēs est de fide. Cō-
seq. vñ bona, quia abās nō posset homo qui
bet saluari, ergo conclusio est certissima.

¶ Ad hanc difficultatem Soto lib. primo
de

de natura & gratia cap. decimo octauo dicit tria.

¶ Primum est, quod Deum excicare, est subtrahere lumen gratiæ, & indurare, nihil aliud est quam subducere auxiliū sine quo homo non potest cor suū in bonum emovere.

¶ Secundum est, quod dupliciter possumus cogitare Deum subtrahere hoc auxiliū. Vno modo, quod in penam præcedentis peccati, ita Deus destituat hominē fauore suo & auxiliō, vt statuerit quasi prolata sententia nunquam ei amplius succurrere, sed perpetuō deferere illum, ita vt per Deum ipsum fiat, vt non ille à præterita culpa emergat, & noua euitet crimina. Altero modo permittere idem pollet, quod sinere quenquam liberē agere secundum propriam voluntatem, ita vt semper sit Deus paratissimus manum porrigere, nisi per hominem steterit.

¶ Dicit tertio, quod primo illo modo nemo fuit vnquam derelictus à Deo, & secundo modo multi sunt derelicti à Deo. Hæc tamen sententia indiget diligenti explanatione.

¶ Sed pro intelligentia huius difficultatis sit nobis prima conclusio. Pie credi potest, quod omnibus venientibus ad vsum rationis Deus opem aliquam ferat supernaturali quodam auxiliō secretō instigante ad operandum bonum. Et aduerte, quod nō dicimus in hac conclusione, quod Deus omnem venientem ad vsum rationis illuminet de obiecto supernaturali, alioquin omnis qui venit ad vsum rationis, & non conuertitur ad Deum vt finem supernaturalem, peccaret contra præceptum supernaturale fidei, spei, & charitatis, vt infra patebit. Probaturs conclusio. Præsertim in opinione D. Thom. 1. 2. q. 89. ar. 6. vbi ait, quod omnis qui venit ad vsum rationis tenet pro tunc se conuertere in Deū, quod si fecerit iustificabitur. Vnde colligimus nos, ergo necesse est ad faciendum quod in se est ad hoc quod homo conuertatur ad Deum, ita vt statim iustificetur, quod receperit à principio aliquod auxiliū supernaturale. Non enim facienti quod in se est solum ex viribus naturæ Deus infallibiliter confert gratiam, sed facienti quod in se est, dum præuenitur auxiliō supernaturali

A Deus infallibiliter confert gratiam. Diximus in conclusione, pie credi potest, quia talis doctrina non dissonat cum his, quæ fide tenentur quamuis non sit ex fide catholica. Dixit etiam secretō instigando, quia non omnes intelligunt illam illuminationem esse supernaturalem, aut supernaturalis obiecti, & fortassis illud auxiliū, quod vniuersaliter dicimus conferri omnibus venientibus ad vsum rationis, nō semper est ex parte intellectus: sed ex parte voluntatis erit quædam instigatio supra naturam infirmam, & peccato vulneratā inclinando ad bonum, quod aliās lumine naturali cognoscit operandum. Non tamen dicimus tali cognitione & auxiliō absq; fide supernaturali hominem iustificari posse: sed dicimus, quod fortē omnis veniens ad vsum rationis recipit illud auxiliū supra naturam infirmam ab auctore naturæ, vt nullam habeat excusationem si peccauerit contra legem naturæ non se conuertendo ad bonum naturaliter cognitum.

¶ Secunda conclusio. Si vera est opinio D. Th. quod omnis, qui veniens ad vsum rationis naturali præcepto satisfacit conuertendo se ad bonum, etiam simul iustificatur, necesse est dicere consequenter, quod omnis ille, qui iustificatur, receperit gratiā præparantem saltem prius natura quā præceptum naturale adimpleuerit. Probaturs. Quia aliās secundum legem ordinariā debita esset iustificatio omni præparanti se solum ex viribus naturæ volenti bonum sibi connaturale, quod est error Pelagianorum asserentium initium iustificationis esse ex nobis, quamuis consummatio sit ex Deo; vt in ar. 5. amplius explicabitur, contra quos definitio est expressa Concilii secundi Arausici. cano. 4. Si quis vt à peccato purgemur voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem vt etiam purgari velimus per spiritus sancti infusionem & operationem in nos fieri confiteatur, resistit spiritui sancto per Salomonem dicenti, preparatur voluntas à Domino. & Canon. 6. & 7. hoc ipsum expressè definitur.

¶ Tertia conclusio. Quotiescunque aliquis peccat speciale peccatum contra supernaturale præceptum, vel fidei, vel penitentiae, vel alterius supernaturalis virtutis,

tis, necesse est, vt ille de facto receperit aliquam diuinam inspirationem illuminantis Dei, aut vocantis, aut incitantis ad fidem, vel penitentiam &c. Hæc conclusio assertitur à nobis certa secundum fidem. Et probatur ex illo Ioann. 15. Si non venissem, & locutus eis fuisset peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Quem locum vniuersi doctores præfertim D. Augu. interpretantur de peccato infidelitatis, quod commiserunt Iudæi non recipientes Iesum, tãquam verum Christum & Messiam promissum in lege, & dicit Christus, dominus, quod illud peccatum non commisissent, nisi ipse proposuisset illis sufficienter & doctrinam & miracula supernaturalia, quibus pro tunc obligarentur credere, ergo eadem ratione, vt aliquis infidelitatis peccatum committat, necesse est, vt aliquam notitiam supernaturalem receperit: alioquin excusabitur ignorantia inuincibili per totam naturam. Probatur secundò. Quia nemo peccat propterea, quod non facit, quod facere non potest, vt certum est secundum fidem, sed homo, cui nihil aliud datum est, quàm quod ad naturam humanam pertinet, non habet unde possit cognoscere, vel operari supra naturam, ergo non peccat non operando aliquid supernaturale. Et confirmatur. Quia promulgatio necessaria est ad rationem legis non solum in communi, vt lex dicatur obligatoria, sed etiam in particulari, vt aliquis non excusetur ignorantia legis inuincibili, sed homo, cui nihil supernaturale reuelatum est, habet ignorantiam inuincibilem legis supernaturalis fidei, ergo excusatur à peccato infidelitatis.

¶ Sed respondent aliqui cum Adriano quod lib. 4. q. 1. quod in eo, quod homo accepit lumen naturale non excusatur ignorantia inuincibili à peccato infidelitatis: quia si faceret quod in se est ex viribus naturæ Deus illum illuminaret supernaturaliter.

¶ Sed hæc responsio non videtur nobis consona doctrinæ catholicæ. Primò, quia facienti quod in se est ex viribus naturæ non est lex diuina vt statim detur ei gratia; alioquin secundum debitum legis responderet iustificatio naturali dispositioni,

A quod est contra definitionem concilii supra citati. Deinde quia etiam si esset talis lex ex diuina clemetia, vt qui faceret quod in se est ex viribus naturæ statim iustificaretur à Deo, nihilominus ille homo in casu proposito haberet ignorantiam inuincibilem præcepti supernaturalis, & illius legis ex diuina clementia sancitæ, ergo excusaretur à peccato infidelitatis. Probo antecedens. Nam virtus studiositatis naturalis non obligat supra suum obiectum naturale, ergo ille homo non poterat obligari aliquo præcepto speciali, vt faceret quod in se est ex viribus naturæ ordinando talem dispositionem ad finem iustificationis. Denique si talis lex esset, vt facienti quod in se est ex viribus naturæ Deus gratiam conferret, possemus nos qui talem legem sciremus esse certi, quod sumus in gratia, sicut possumus esse certi, quod facimus, quod in nobis est ex viribus naturæ. Vtrum vero necesse sit vt recipiat homo aliquem in teriorem & supernaturalem instinctum ad hoc q. obligetur pro tunc ad supernaturale præceptum implendum, respondetur.

¶ Et sit quarta conclusio. Necessario dicendum est quantum mihi videtur, q. in teriùs oporteat tangi hominem aliqua supernaturali inspiratione. Hæc conclusio probatur. Quia aliàs sequeretur quod non peccaret homo nouum peccatum non se conuertendo in Deum supernaturaliter. Probatur sequela. Quia per sola miracula exteriora, & prædicationem externam non fit homo potentior ad credendum magis quam antea erat dum laborabat ignorantia inuincibili, ergo necesse est, vt nullam habeat excusationem, quod interius tangatur aliqua diuina inspiratione inuitante, & excitante ad conuersionem supernaturalem. Probatur secundò ex illo Act. 7. vos semper spiritu sancto reistitistis, ergo necesse est, vt verificetur propriè resistentia spiritu sancto, quod ipse intus inspiret aliquo modo ad conuersionem supernaturalem.

¶ Quinta conclusio. Paruuli, qui in vteris matris, vel antequam ad usum rationis perueniant non baptizati moriuntur cum solo peccato originali, nihil auxilii supernaturalis receperunt in se ipsis. Dico in se ipsis, quia in Adam tãquam in capite totius

tus humanæ naturæ receperunt originale iustitiam, quam etiam illo peccante amiserunt, & propterea originale peccatum contraxerunt; propter quod iuste damantur pœna damni, quæ dicitur priuatio visionis beatificæ in æternum. Hec conclusio sic explicata manifesta esse debet inter Theologos eruditos, nam omnino insipientia esset dicere, quod huiusmodi infantes antequam veniant ad usum rationis habuerint aliquam notitiam supernaturalis obiecti. Tota ergo difficultas nostræ quæstionis de adultis est, qui ad usum rationis peruenerunt, an omnino sit certum quod omnibus absq; exceptione detur aliquod supernaturale auxilium gratuitum disponens illos ad iustificationem aliquomodo. Ad quam quæstionem quidam Theologi ex modernis facile asserunt partem affirmatiuam ppter argumēta facta in principio dubij. Et putant se hoc Theologicè demonstrare præsertim propter octauum argumentum. Alij vero negant esse necessarium, quod nulla facta exceptione omnis homo qui peruenit ad usum rationis recipiat supernaturale auxilium in se ipso, quo possit credere, & iustificari nisi resisterit Spiritui sancto vocanti, quin potius asserunt quod sicut paruuli condemnabuntur propter solum peccatum originale, ita plurimi ex adultis propter peccata actualia, quæ commiserunt contra solam legem naturæ non autem propter peccatum quod commiserunt resistendo Spiritui sancto vocanti, & excitanti, eo quod non habuerint talem inspirationem. Et hæc sententia proculdubio est D. Tho. & D. Augusti ut statim ostēdam. ¶ Sed antequam litē hanc componamus notandū est primò, qd hoc verbū dare in cōmuni modo loquendi solet esse æquiuocū, ita ut vno modo accipiat, put est correlatiuū cū verbo recipere, ut .v. g. si quis pecunias se dedisse dicat alicui, statim colligimus quāliū recepit pecunias. Altero modo dare accipitur p hoc, quod est offerre aliquid alicui inuitando ipsum ut recipiat, ut si Petrus dicat Paulo do tibi filiam meā nuptui hoc est inuito ut accipias eam in uxore. ¶ Nota secundò qd possibile quātū ad rē præsentē attinet tripliciter potest dici. Primomodo quod est possibile p potētiam Dei absolutā & ita omne quod nō impli-

A cat cōtradictionē Deus potest facere de potentia absoluta, hoc est, nulla præsupposita conditione contingenti aut voluntaria secundū se quæ repugnet cū effectu. Altero modo possibile dicitur secundū potētiam ordinariā, quæ quidē non coarctatur solū ad ea, quæ de facto fiunt ex diuina prouidentia, & voluntate. Sic enim nō possent res fieri aliter quā fiunt de potentia ordinariā, quia præsupposita diuina prouidentia in sensu cōposito nō possunt effectus aliter euenire. Dicamus ergo qd possibile de potētia ordinariā diffinitur in ordine ad legē cōmunē datā à Deo in cōmuni secundū quā possibile est aliquid fieri vel nō fieri, aut etiam secundū cōmunē cūsum rerū naturalium vel moralium. Tertio modo solet accipi possibile p eo, quod est habere in se potētiam paliquid principii intrinsecū & quodāmodo pportionatū ad aliquid acquirendū vel agendū. Et hoc modo quando aliquis ex obliuione pure naturali nō facit quod aliās ex lege tenebatur facere, dicimus illū excusari à peccato quia quāquā tenebatur. v. g. recitare diuinū officiū nō potuit illud recitare eoq; nō habuit principii illud memoria, quod erat necessariū ad recitādū. Et tamen certū est, qd ille potuit recitare nō solū primo modo sed etiā secūdo, fuit enim possibile secundū cōmunē cūsum qd nō obliuisceretur: sed quia nō fuit in eius potestate memorari ideo excusatur quia non potuit recitare. ¶ His ita suppositis sit sexta cōclusio. Si dare accipiat secundū modo p hoc quod est offerre seu pponere, vel in cōmuni inuitare, sic Deus omnibus hominib⁹ dat supernaturale auxiliiū sufficiens ad salutē omniū. Hæc cōclusio certa est secundū fidē. Et probatur ex illo Ioan. 2. Sic Deus dilexit mūdū ut filiū suū vnigenitum daret. E Ecce vbi vnigenitus filius Dei dicitur datus toti mūdo, quāuis nō à toto mūdo fuerit receptus per fidē in ipsum. Itē ex illo. 1. Ioan. 2. ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solū pro nostris sed etiam totius mundi; ergo Christus datus est ut satisfacere p toto mūdo, quod intelligitur quantū ad sufficientiā meriti, & satisfactionis, non autem quantum ad efficientiam, iuxta illud 1. ad Timoth. 4. qui est saluator omnium hominum maxime fidelium, videlicet omnium quantū ad sufficientiā, fidelium

verò quantum ad efficaciam eorum, scilicet A
qui fide viuam persequuntur usque ad finem.
Et denique probatur conclusio. Nam
Deus dedit sacramenta, hoc est, proposuit
toti mundo prædicanda iuxta illud Marc.
ultimo, euntes prædicate Euangelium om-
ni creaturæ; & Matth. ultimo docete om-
nes gentes baptizantes eos &c. dedit etiã
communem legem gratiæ pro omnibus
hominibus nulla facta exceptione in ipsa
lege. Et confirmatur ex illo Luc. 2. quod
parasti ante faciem omnium populorum.

SEPTIMA CONCLUSIO.

Possibile est secundum legem ordina-
riam, quemlibet hominem dum est in
hac vita saluari. Hæc conclusio definita
est in concilio Niceno can. 8. & in concilio
Romano, quod fuit congregatum ex
60. episcopis sub Cornelio pontifice contra
Nouatum, ut refert Eusebius in lib. 6.
historiæ Ecclesiasticæ cap. 8. & probatur
ex illo Ezéch. 33. viuo ego dico dominus
nolo mortem impij, sed ut conuertatur
impius à via sua, & viuat ergo, secun-
dum legem ordinariam omnis impius dum
est in hac vita potest saluari. Et confirma-
tur. Quia Genes. 4. inuitabat dominus
ipsum Cain ad penitentiam dicens, nonne
si bene egeris recipies? ergo secundum le-
gem gratiæ poterat Cain agere penitentiam.
Item probatur ex doctrina, quæ tenetur
secundum finem catholicam, quam docet D.
Tho. in 3. p. q. 8. quod Christus domi-
nus est caput omnium hominum saltem in
potentia dum sunt, fuerunt, vel erunt in
hac vita, quæ quidem potentia fundatur
ut ibidem ait D. Tho. in virtute capitis, &
in libertate arbitrij, ergo cum virtus capitis
sit sufficiens vnire sibi quemlibet hominẽ,
& libertas arbitrij nondum sit obstricta in
malo quandiu homo viuit, sicuti est in in-
ferno, sequitur quod quandiu homo est in
hac vita potest iustificari & saluari secun-
dum legem ordinariam.

OCTAVA CONCLUSIO.

Sicutamur verbo dare prout est correla-
tium verbi accipere, Deus non dat om-
nibus hominibus etiam venientibus ad
usum rationis auxilium supernaturale gra-
tiæ præparantis vel ad credendum, vel ad
penitentiam agendum. Probatur primò
quia non omnes recipiunt in se hoc au-

xilium supernaturale ergo non omnibus
datur à Deo. Consequentia patet à
negatione vnus correlatiui ad negationẽ
alterius. Antecedens probatur. Quia si
datur oppositum quod omnes recipiant
in se illud auxilium, sequitur, quod omnis
qui non conuertitur resistit Deo superna-
turaliter vocanti ad fidem vel ad peniten-
tiam, ac per consequens omnis ille qui non
conuertitur ad fidem peccat speciale pec-
catum infidelitatis, vel impenitentia. Pro
bo sequelam, quia omnis homo absq; ex-
ceptione tenetur ex diuino præcepto re-
cipere fidem, sed omnis qui recipit auxi-
lium supernaturale præparantis, & dispo-
nentis gratiæ Dei, non excusatur igno-
rantia vel impotentia ergo omnis qui non
conuertitur ad fidem peccat speciale pec-
catum infidelitatis. Falsitas vero conse-
quentis ab omnibus Theologis nostris tem-
poris præsertim Thomistis asseritur, imo
C expresse ab ipso D. Tho. 2. 2. q. 10. artic. 1.
contra Adrianum quod li. 4. q. 1. & contra
Gabrielem in 2. d. 2. 2. q. 2. asserentes, ne-
minem ex ijs, qui non credunt excusari
ignorantiam inuincibilem, quia putant legem
ordinariam Dei esse, quod si illi facerent
quod in se est ex viribus naturæ Deus illos
supernaturaliter illuminaret. Sed profe-
cto huiusmodi ratio peior est, quam ipsa
opinio, ut latius ostendemus artic. 5. In-
cidit enim in errorem Pelagianorum.

¶ Sed interim ostendamus ex D. Tho.
veritatẽ nostræ conclusionis. In 2. 2. q. 2.
ar. 5. ad primum quod erat huiusmodi, Nu-
llus tenetur ad id, quod non est in eius po-
testate, sed credere aliquid explicite non
est in hominis potestate, ergo non tenen-
tur omnes credere. Ad quod respondet D.
Tho. quod si in potestate hominis esse di-
catur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad
E multa tenetur homo ad quæ non potest
sine gratia præparante sicut ad credendum
ad diligendum Deum super omnia: tamen
hoc potest cum auxilio gratiæ, quod qui-
dem auxilium quibuscunque diuinitus da-
tur misericorditer datur, quibus autem
non datur ex iustitia non datur in penam
præcedentis peccati, saltem originalis pec-
cati, ut dicit Augustinus in libro de corre-
ptione & gratia capit. quinto & sexto. ha-
tenus Diuus Thomas. Ecce ubi expresse
dicit

dicie, quod non omnibus datur illud auxilium gratiæ præparantis. Vbi obseruet Theologus, quod non omnibus datur auxilium, quo possint credere articulos fidei, sed intelligendum est de possibilitate tertio modo accepta. Cæterum de possibilitate secundum legem ordinariam omnes possunt credere Euangelio, sed hæc potentia non fundatur in auxilio supernaturali recepto, sed possibiliter recipiendo. Nota secundo in eiusdem verbis quod subtractio diuini auxilij est pæna præcedentis peccati saltem originalis, sicut contingit in eo, qui peruenit ad usum rationis, in quo non præcessit aliud peccatum præter originale, & non datur illi auxilium gratiæ præparantis, sed relinquitur suis viribus naturalibus. Ex quo sequitur quod peccatum actuale, quod tunc committit non se conuertendo ad bonum sibi proportionatum est peccatum contra solam legem naturalem scriptam in mentibus hominum, non autem peccat tunc contra præceptum fidei, spei, & charitatis, aut aliquod aliud: non quia ipsa lex fidei non obliget in communi vniuersos homines, sed quia ille homo excusatur ignorantia inuincibili, & impotentia naturæ ad actus supernaturales exercendos circa obiecta supernaturalia, cum hoc tamen bene stat in veritate, quod subtractio illius auxilij iusta sit in pænam præcedentis peccati. Et hæc est expressa doctrina Diui Augustini tract. 19. in Ioann. tomo nono, & Epistola 105. tomo secundo. Vbi ait, quod in illis qui non audierunt neque potuerunt, pæna peccati est non credere, non autem est peccatum. Sed rogas, quomodo non potuerunt? siquidem secundum legem ordinariam potuerunt credere, sicut potuerunt saluari? Respondetur quod Diuus Augustinus loquitur de illis qui non potuerunt potentia tertio modo accepta ut iam satis explicauimus. Et tandem Diuus Augustin. libro de prædestinatione sanct. capit. decimo ait in hunc modum. Quod dixi, salutem religionis huius nulli vn-

A quam defuisse, qui dignus fuit, & dignum non fuisse, cui defuit, si discutatur & quærat unde quique sit dignus non defunt qui dicant voluntate humana: nos autem dicimus gratia, vel prædestinatione diuina. Ecce vbi Augustin. expresse fatetur quod non omnibus datur esse participes Christianæ religionis. Loquitur autem correlatiue ad recipere, quia non omnes recipiunt.

NONA CONCLUSIO.

Nihilominus verè dicitur Deus paratus dare omnibus hominibus quandiu sunt in hac vita auxilium, quo fiant potentes conuerti, imo & auxilium specialius quo conuertantur faveant. Hæc conclusio frequentissima est more Theologorum, sed quidam non recte intelligunt hanc veritatem, arbitrantur enim, quod Deus in sua æterna prouidentia & prædestinatione quantum est ex parte sua sit indifferens & quasi expectans inferioris causæ determinationem ad effectum inferioris causæ futurum gratiæ producendum. Sed hoc maximè repugnare diuinæ perfectioni satis explicatum est à nobis quæstione decimanona articu. quinto. Cuius potissima ratio est, quia cum diuina voluntas sit causa efficacissima omnium bonorum, sicut efficaciter vult finem efficaciter etiam vult & determinat omnia media ad finem, ita sane ut concursus Dei actius à nullo extrinseco determinari possit. Præterea, illa explicatio huius conclusionis contradicit concilio Arausi. can. quarto vbi definitur quod Deus non expectat nostram voluntatem ut purgari velimus, quin potius ipse præparat & disponit voluntatem ut velimus, at verò si Deus ita diceretur paratus dare huiusmodi auxilia quasi proprie expectans, ut nos velimus recipere, quemadmodum mercator paratus est vendere merces suas, si quis velit eas emere, quod autem velint emere non efficit ipse mercator, sequeretur concilij definitionem omnino falsam.

sam esse imo esset hac sententia contra illud Apost. ad Philipenses secundo. ipse enim est qui operatur in vobis & velle & perficere pro bona voluntate; hoc est pro sua libera, & gratuita voluntate, & contra illud secundum Corin. 3. non quod simus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Si ergo ipsa cogitatio salutis nostræ est ex Deo, multo magis voluntas quæ efficacius disponitur ad conuersionem ex charitate, quæ est vinculum Christianæ perfectionis. Non ergo sentiendum est de diuina voluntate & providentia sicut philosophamur de causis vniuersalibus creatis, quæ quidem semper aliquid præsupponunt, cuius ipse non sunt causæ, & ideo illarum vniuersalitas in causando determinatur ab inferioribus causis ad effectus determinatos, ita vt verificetur quod causæ sunt sibi inuicem causæ in diuerso genere causandi: Deus autem cum sit causa totius entis nihil præsupponit ab alio factum, cuius ipse non sit causa, & ita omnia determinat, & à nullo determinatur. Dicamus ergo cum Apostolo ad Romanos vndecimo. ex quo omnia per quem omnia, in quo omnia ipsi gloria in sæcula. Est igitur nostræ conclusionis sensus Catholicus dū dicitur Deus paratus omnibus opem ferre ad salutem æternam, quod intelligatur paratus conferre secundum voluntatem non quidem absolutam quæ semper impletur, sed secundum voluntatem vel antecedentem, vel voluntatem signi quatenus ipse Deus medium proposuit toti mundo sufficientissimum ad omnium salutem per quod quilibet homo possit saluari secundum legem ordinariam, qua omnes obligat, vt conuertantur ad ipsum, quamuis aliqui inuincibili ignorantia possint excusari, & iuxta hanc interpretationem dicit Apostolus primæ ad Timotheum secundo. qui vult omnes homines saluos fieri. Quod testimonium citat Diuus Thomas libro tertio contra gentes capite 139. vt probet quod Deus est paratus omnibus auxilium præbere.

Ceterum quod non omnes assequantur salutarem fidem, non est ex defectu virtutis Dei, quamuis sit pæna peccati in quibusdam.

VLTIMA CONCLUSIO.

Deus ab æterno statuit voluntate vel absoluta vel consequenti non dare omnibus supernaturalia auxilia, videlicet eis qui reuera non erunt recepturi. Hæc probatur. Quia quicquid Deus ipse facit vel non facit necesse est vt ab æterno statuerit facere vel non facere, sed in tēpore ita res habet, quod aliquibus non est datum auxilium supernaturale, vt diximus in octaua conclusione siue in pænam peccati originalis siue actualis, ergo ita ab æterno statuit Deus non dare illis tale auxilium. Loquimur autem de actione dandi correlatiue ad recipere. Quod si quis quærat quare potius quibusdam in singulari hæc dona conferat, alijs vero denegat, respondet Diuus Thomas primo contra gentes capit. 161. non esse rationem querendam, hoc enim ex simplici Dei voluntate pendet. Id ipsam docet sapissime Diuus Augustinus. Sed specialius libro vnico de correptione & gratia capit. octauo, tomo septimo, si à me, inquit, queratur quare hoc donum ille non recipiat, me ignorare respondeo. & libro de bono perseue. capit. decimo inquit, quoniam vt crederent non erat eis datum, & vnde crederent est negatum, & capit. octauo inquit, ex duobus itaque paruulis originali peccato pariter obstrictis cur ille assumatur & ille relinquatur, & ex duobus ætate iam grandibus impijs cur iste ita vocetur vt vocantem sequatur, ille autem non vocetur, aut non ita vocetur vt vocantem sequatur, inscrutabilia sunt iudicia Dei. Ex duobus autem pijs cur huic donetur perseuerantia vsque in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt iudicia Dei. Hæc August. Sed possumus nos adiungere, quod ex duobus hominibus impijs Deus cōuertat magis impium &

& ex duobus hominibus iustis concedat donum perseuerantiæ minus iusto relicto iustiore, inscrutabilissima sunt iudicia Dei. Discat ergo Theologus Christianus & humilis cum Diuo Thoma & Augustino ignorare potius quàm cū curiosis sapere plus quàm oportet sapere, ne incidat in hæresim Pelagianam, referendo huiusmodi differentiam in liberum arbitrium, tanquàm in primam illius causam, & radicem, scilicet, quia iste voluit conuerti, ille non voluit, & quia iste voluit perseuerare, & ille non voluit. Quamuis enim verissimum sit, quodd nemo conuertitur, nisi volens, & nemo non conuertitur ita vt peccet nisi nolens: imo etiam sit verum, quod quia vult conuerti, conuertitur iste, & ille non conuertitur, quia non vult, tamen illa particula (quia) quæ dicit causalitatem, dum applicatur ad eum, qui conuertitur, non dicit causam radicalem & primam suæ conuersionis, sed dicit causam per modum dispositionis liberæ, quam dispositionem liberè recipit à Deo efficaciter mouente tanquam prima & radicali causa, ad quam vltimo referenda est ratio si quærat quare iste vult conuerti, scilicet quia Deus illum mouet efficaciter vt conuertatur. Cæterum quando illa particula (quia) applicatur ad eum, qui non conuertitur ita vt dicamus non conuertitur quia non vult, si ille homo peccat in eo quod non conuertitur, tunc particula (quia) dicit causam primā & radicalem non conuersionis quatenus peccatum est, ita vt vltra non oporteat procedere, dum quæritur, quare iste non vult conuerti, tunc enim liberum arbitrium defectibile causa est efficiens, seu potius deficiens peccati, non conuersionis. Si autem non conuerti dicat puram negationem actus, dicemus in solutionibus argumentorum quomodo Deus sit causa non conuersionis. Huic doctrinæ consonat, quod dicitur Osee. 13. perditio tua Israel, tantummodo in me auxilium tuum: ac si diceret. Tu es totalis causa tuæ perditionis per peccatum, ego vero causa sum efficax per auxilium me-

A um tuæ salutis, ita tamen vt auxilium meum adiuuet liberum tuum arbitrium ad efficaciter bene operandum.

¶ Sed circa istam doctrinam est maximè aduertendum, quod non potest dici à Catholico Theologo nisi in hac parte ignoranti, quod stante dumtaxat æquali auxilio Dei Petrus conuertitur à peccato Paulus non conuertitur, Petrus recipit fidem, Paulus non recipit fidem. Et ratio Theologica euidentis est. Quia tunc ratio differentiar vltima, quare Petrus discernitur à Paulo non potest assignari ex parte Dei. Quia ille omnino æqualiter adiuuit vtrumque, ergo assignanda esset ex parte liberi arbitrij, quia Petrus voluit bene vti illo auxilio, Paulus vero non voluit vti, consequens autem est contra illud Apostoli primæ ad Corinth. primo, qui gloriatur in Domino gloriatur. At vero si ita res haberet, vt quidam ignoranter dixerunt, quod æquali auxilio Dei vnus vult conuerti, & alius nō vult conuerti, tunc ille qui conuertitur posset verè gloriari in se ipso in die iudicij, ac dicere Deo, domine mihi non plus contulisti gratiæ, quàm illi qui perit, sed ego per naturæ meæ vires bene vsus sum auxilio tuo & saluum me feci, quod quidem esset intolerabilis blasphemia, atque Pelagiana hæresis. Et rursus est contra illud Apostoli primæ ad Corinth. quarto. Quis enim te discernit? quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti quid gloriaris quasi non acceperis? In quo loco Apostolus euidentissimè loquitur contra humanam superbiam, ne quisquam in homine ac proinde neque in se ipso, sed in domino gloriatur, vt egregie explicat Diuus Augustinus in libro de prædestinatione Sanctorum capite quinto tomo septimo, cuius verba in corde scribenda sunt, ait enim. Numquid per hæc dona, quæ omnibus communia sunt hominibus discernuntur homines ab hominibus? ac si diceret. minimè quidem, & subiungit. Dixit enim Apostolus, quis enim te discernit? Et quia posset diceret homo inflatus, discernit me iustitia mea, fides mea, vel siquid aliud

talibus occurrens cogitationibus bonus doctor addidit, quid autem habes, quod non accepisti? à quo, nisi ab illo qui te discernit ab alio, cui non donauit, quod donauit tibi? & capit. sexto inquit: Multi audiunt verbum veritatis, sed alij credunt, alij contradicunt. Volunt ergo isti credere, nolunt autem illi. Quis hoc ignoret? quis hoc neget? sed cum alijs pręparetur, alijs non pręparetur voluntas à domino, discernendum est vtique quid veniat de misericordia eius, quid de iudicio. Hactenus Augustinus. Intelligit autem de pręparatione voluntatis per auxilium efficax conversionis. Et lege plurima alia, sed pręsertim vide illum Enchir. cap. trigesimo secundo, vbi explicat illud Apostoli ad Roman. nono, igitur non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. Vbi mouet ipse quęstionem, quomodo dicat Apostolus non esse volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, cum proculdubio si homo eius ætatis est, vt ratione iam vtatur non possit credere, sperare, & diligere nisi velit, neque peruenire ad palmam supernę vocationis Dei, nisi voluntate cucurrerit. Et respondet, quod propterea dictum est, non est volentis neque currentis, quia & ipsa voluntas à Deo pręparatur. Et vt magis explicet hanc solutionem quęstionis, refutat quandam solutionem fallam, scilicet, quod propterea dictum est non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei: quia ex vtroque fit, idest ex voluntate hominis, & misericordia Dei, ita vt sit sensus, non volentis neque currentis, idest, non sufficit sola voluntas hominis nisi sit etiā misericordia Dei. Sed replicat Augustinus contra hanc solutionem. Si propterea dictum est non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non & econtrario recte dicitur non miserentis est Dei, sed volentis est hominis? quia id misericordia Dei sola non implet. Concludit ergo August. quod sicut n ullus

A Christianus dicere audebit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis: necesse est, vt propterea recte dictum intelligatur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, vt totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam & pręparat adiuuandam, & adiuuat pręparatam, ita sanè vt bona voluntas annumeretur inter dona miserentis Dei, iuxta illud psal. 8. misericordia eius pręueniet me. Vocat autem Diuus August. bonam voluntatem ipsum actum bonum voluntatis, quo bene vtitur auxilio Dei. Intelligat ergo Theologus quando dicitur vtrumque necessarium ad salutem & iustificationem hominis, scilicet & bonum vsum liberi arbitrij & auxilium diuinę misericordię non ita esse hæc duo distinguenda quasi duo agentia partialia, sed quasi alterum sub altero subordinatum. Neque rursus talem subordinationem intelligat, qualem intelligimus dum dicimus, quod ignis subordinatur Soli ad generandum ignem quasi determinans concursum vniuersalem Solis ad istum ignem generandum hic & nunc. Huiusmodi enim doctrina in Pelagianam hæresim declinat Nam si ita homo subordinatur auxilio diuinę misericordię sicut ignis subordinatur Soli, qui de se est indifferens, & determinatur ab igne, sequitur quod ipse homo se discernit hic, & nunc dum benè operatur. Patet sequela. Quia ipse determinat diuinum auxilium ad bene operandum, quod de se non erat adhuc determinatum. Dicendum ergo iuxta doctrinam catholicam, quod diuina misericordia ita prębet auxilium quando homo conuertitur, & benè operatur, quod etiam determinet auxilio suo liberum arbitrium, quod de se est indifferens, vt benè efficaciter, & liberè operetur, non autem vice versa liberum arbitrium determinet misericordiam Dei & eius auxilium ad efficaciter operandum, vt quidam ex Theologis modernis alijs catholicis minus tamen versatis in doctrina Augustini, & conciliorum Araucasini, & Mileuitani opinati sunt. De quorū numero fuit nostris tēporibus vir catholicus Roardus Taper in libro articu-

articulorum circa dogmata ecclesiastica A
artic. 7. propositione. 10.

¶ Tandem aduertendum est, quomodo cum prædicta doctrina catholica consonet, quod definitum est in concil. Tri. est scilicet. 6. can. 4. ubi dicitur si qui dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum mere passiuè se habere velut inanimè quoddam, nihilque cooperari quo ad recipiendā gratiam se disponat, nec posse dissentire si velit, anathema sit. In quo canone duo obserua. Primum est quia cooperatio liberi arbitrij est effectus diuinæ misericordiae. Secundum est, quod hæc propositio, liberum arbitrium potest dissentire si velit, debet intelligi simpliciter loquendo, non autem in sensu composito ita ut possint stare simul hæc duo, scilicet hoc auxilium efficax existit in homine, & homo resistit dissentiendo. Ratio autem est euidentis. Voluntati enim eius quis resistet? scilicet voluntati efficaci, & absolutæ ipsius.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primum ex illo Ioan. 1. respondet quod si ille locus intelligatur de lumine naturali, constat omnē hominem illuminari à Deo saltem secundum habitum luminis naturalis. Nam actualiter multi sunt, qui non illuminantur, quales sunt qui discedunt ante vsum rationis ab hoc mundo, aut amentes ab utero materno. At verò si intelligatur de lumine supernaturali, tunc illa distributio, illuminat omnem hominem dupliciter explicatur à sanctis Patribus. Vno modo ut à Chrysostomo. 7. in Ioan. ubi ait, quod illuminat omnem hominem quantum ad eum pertinet, quæ quidem explicatio intelligenda est secundum doctrinam nonæ conclusionis, quatenus Deus est paratus omnes illuminare. Altera explicatio est quæ nobis magis placet D. Aug. in libro de pecca. meritis tom. 7. cap. 25. ubi ait, quod illuminat oēm hominē sic intelligimus, non quia nullus est homo, qui non illuminatur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Neque est eadem ratio de illuminatione naturali & supernaturali, quia naturalis debita est ipsi naturæ, illuminatio autem gratiæ non est debita naturæ, præsertim iam peccato corruptæ, sed ex gratia confertur.

¶ Ad secundum argumentum respondetur ex Caietano super illum locū, quod potest intelligi de illuminatione naturali, & sic erit distributio vniuersalis absque exceptione. Sed si intelligatur de supernaturali illuminatione explicari potest iuxta doctrinam octavæ & nonæ conclusionis.

¶ Ad tertium ex testimonijs Iob respondetur ex D. Thom. ibi quod illa testimonia intelliguntur de lumine rationis naturalis. B

¶ Ad quartum arguitur ex testimonio ad Roman. secundo respond. quod illa reprehensio Apostoli maxime dirigitur ad Iudæos, qui receperant notitiam euangelij & resistebant Spiritui Sancto, vel si dirigatur ad gentiles ad eos tñ loquitur ad quos peruenerat euangelij prædicatio. Atque proinde speciale peccatum erat eis non credere euangelio, non agere penitentiam quia ignorantia excusari non poterant. Et propterea dicit Apostolus thesaurizas tibi iram in die iræ. C

¶ Ad quintum argumentum ex Chrysostomo iam patet solutio ex nona conclusione: illud enim testimonium explicandū est sicut illud Apostoli primæ ad Timotheum secundo. Qui vult omnes homines saluos fieri. De cuius explicatione satis diximus, quæstione decima nona, articulo sexto. Ad confirmationem ex D. Dionysio. respondetur, quod loquitur apertè de illuminatione ex efficientia Dei ut est autor totius naturæ, quatenus Deus omnibus rebus suam bonitatem communicat, dans omnibus esse, & operationem, & omnia. D

¶ Ad sextum argumentum ita respondetur, quod illa maxima si affirmatio est causa affirmationis, &c. verissima est, sed intelligenda de causa adæquata effectus. Ut verbi gratia, si quia aliquid est rationale est risibile; quia aliquid non est rationale non est risibile, bene colligitur. At verò aliqui existimant, collationem diuini auxilij efficacis non esse causam adæquatam conuersionis in Deum, quia non est sola causa eò quod simul concurrat liberum arbitrium cum diuino auxilio. Et hæc solutio quibusdam Theologis valde placet, nobis tñ placere non potest. E

Quia in huiusmodi solutione consideratur liberum arbitrium ab istis quasi causa partialis, quæ coniuncta cum diuino concursu producit effectum conuersionis, cum tamen aliter se se habeat res. Quia ipsamet concurrentia liberi arbitrii effectus est necessario consequens necessitate consequentia ex diuino auxilio efficaci, ita ut verificetur illud Apostoli, quod illa conuersio non est currentis, sed miserentis est Dei, non quia homo possit se conuertere, nisi velit, sed quia ipsemet Deus sua miseratione efficaciter hominis voluntatem conuertit ad se, ita ut conuersio ipsa actualis sit effectus diuinæ misericordie, & non solum posse conuertere. Præterea, maxima illa Arist. si ita intelligeretur de causa adæquata, ut nulla alia causa concurreret, nunquā posset verificari in causis naturalibus, siquidē in nullo genere causæ inuenitur aliqua causa concurrente, ut nulla alia in alio genere causæ concurrat: nam causæ sunt sibi inuicem causæ, excepta prima causa, cuius in nullo genere causæ est assignare causam, quāuis effectus illius possit esse causa, alterius effectus. Necessè est igitur aliter explicare maximam illam Arist.

¶ Pro cuius intelligentia nota, quod absentia gratiæ in aliquo subiecto, vel absentia conuersionis ad Deum dupliciter potest considerari, vno modo ut est pura negatio entis, ita ut illa absentia consideretur non ut priuatio alicuius debiti in esse. Alio modo ut priuatio gratiæ vel actionis debite in esse hic & nunc, quæ tamen nō inest propter defectum liberi arbitrii. Si igitur priori modo accipiatur negatio conuersionis, nihil verendum est concedere, quod sicut diuinum auxilium est causa efficax gratiæ & conuersionis in Deum, ita negatio auxilii efficaciis causa est non conuersionis in Deum, quatenus est pura negatio entis: imo hoc modo dicitur Deus excacare, indurare, negando illud auxilium efficax, ex qua negatione statim sequitur necessitate consequentia, quod aliquis non conuertatur.

¶ Explicatur hæc doctrina. Cōcedunt Theologi Deum esse causam actus peccati in quantum est quoddam ens, ergo non est mirum, quod Deus asseratur causa non conuersionis, quatenus non conuersio pura negatio entis est, non autem quatenus nō

A conuersio est omisio moralis: hoc enim pacto solum liberum arbitrium creatū est causa non conuersionis. Vnde Deus iustissimè vult punire illum qui per liberum arbitrium vult non conuertere, & de huiusmodi defectu intelligatur D.Tho. 1.2.q. 112.ar.3.ad secundum, dum inquit, quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis, sed collationis gratiæ prima causa est à Deo secundum illud Osæ. 13. perditio tua Israel &c.

¶ Ad septimum respondetur, ad maiorem, quod omnis homo post peccatum tenetur agere penitentiam tempore necessitatis, quoniam est præceptum affirmatiuum, & non obligat pro semper, & ita in hoc sensu conceditur maior ab omnibus Theologis. Ad minorem cōcedo in sensu composito, quod non potest agere penitentiam sine auxilio speciali, sed tunc nego consequentiam dum infertur, ergo si Deus statuit sua prouidentia non conferre illud auxilium speciale, non imputabitur homini si non agat penitentiam. Nihil valet ista consequentia. Ratio est. Quia sufficit quod ille homo acceperit auxilium supernaturale & notitiam diuinæ misericordie inuitantis ad penitentiam, ut homo obligetur pro tunc & dicatur simpliciter posse agere penitentiam. Quia aliud donū est posse agere penitentiam, & aliud est agere illam, & ideo ad hoc quod homo nolit agere penitentiam non opus habet maiori auxilio quàm illo, quo posse agere penitentiam dicitur. Cæterum si nullum supernaturale auxilium receperit ille homo non poterat peccare contra præceptum supernaturale, bene tamen contra legem naturæ, & propter tale peccatum condemnabitur iuxta illud Roma. 2. quicumque sine lege peccauerunt, sine lege peribunt, & quicumque in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur. Vbi docet Apostolus, quod nemo damnabitur, nisi per legem cuius notitiam habuit.

¶ Ad vltimum negatur consequentia. Sed solum sequitur, ergo quilibet homo potest habere in hac vita auxilium gratiæ secundum legem ordinariam. Et profecto defectus huius consequentia dialecticis notitijs notus est. Quis enim nō videat hanc consequentiam esse similem, lignū potest esse

esse album, & nō potest esse albū sine albedine, ergo habet albedinē: esset enim inferendum, ergo potest habere albedinem. & mirum est, quod doctissimus Medina 1.2. q. 109. ar. 10. illa consequentia conuictus fuerit ad asserendum, quod omnis homo habet auxilium supernaturale de facto. Nam profectō eadem consequentia probaret, quod omnis homo habet donū perseverantiæ. Probatur: Quia omnis homo potest perseverare, sicut potest saluari: sed sine dono perseverantiæ saluari est impossibile, ergo omnis homo habet donū perseverantiæ, consequens est hæreticum, ergo friuola est eiusmodi consequentia.

¶ Ex dictis colligitur quomodo intelligatur illud quod supra retulimus ex Magistro Soto, cum dixit, quod Deus nulli denegat auxilium supernaturale, & speciale, quasi prolata sententia statuerit non dare ultra homini auxilium supernaturale, ita ut per Deum fiat, ut non ille à peccato resurgat, & noua euitet crimina, quod profectō cum tali addito verissimum est, at vero sine illo addito falsum est, ut satis explicauimus in vltima conclusione.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum prædestinati eligantur à Deo?

Prima conclusio est affirmatiua & certa secundum fidē. Patet ex illo ad Eph. 1. elegit nos in ipso ante mundi constitutionē. Et ratio Theologa est. Quia prædestinatio est prouidentia, sed prouidentia secundum propriam rationem nostro modo intelligendi præsupponit voluntatem finis, scilicet salutis æternæ, velle autem quibusdam salutem æternam non solum est diligere, sed etiam eligere illos, diligere quidem in quantum vult illis bonum beatitudinis: eligere autem in quantum tale bonum aliquibus præ alijs vult.

¶ Secunda conclusio explicatiua præcedentis. Dilectio præsupponitur electioni secundum rationem nostram, & electio prædestinationi. Hanc probat D. Thom. ex differentia quadam quæ est inter dilectionem Dei, &

A electionem ex vna parte, & inter dilectionē & electionem nostrā ex altera, quod quidem in nobis voluntas diligendo non causat bonū in dilecto, sed ex bono præexistenti incitatur ad diligendum, & ideo eligimus aliquem, quē diligamus, & sic electio in nobis dilectionem præcedit. In Deo autem quia voluntas eius quæ vult bonum alicui est causa, quod illud bonū ab illo præ alijs habeatur: ideo prius intelligitur dilectio Dei, quàm electio.

Hic articulus clarus est, sed solū circa istam differentiam est notandum cū Caietano, quod prædicta differentia intelligenda est respectu vnius obiecti, aliās enim prius diligimus salutem, quàm eligamus medicinā, & Deus prius diligit se ipsum, quàm eligat nos. Et ratio manifesta est. Quia primus motus appetitus cuiuslibet est amor. Item intelligenda est differentia de prima ratione electionis: hæc enim semper antecedit amorem eiusdem dilecti obiecti, quod eligimus, verbi gratia ex amore quarundam circumstantiarum præcedentium eligit Petrus Mariam in vxorem, tūc Petrus prius amat pulchritudinem, aut diuitias, &c. quàm eligat Mariam in vxorem. Rursus prius eligit Mariam in vxorem, quàm diligat illam ut vxorem, & ita verificatur quod respectu eiusdem obiecti ut sic prius est electio quàm dilectio.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis?

¶ D. Thomas in hoc articulo tria facit. **P**rimò explicat sensum quæstionis. Secundò reijcit tres errores. Tertiò respondet directè quæstioni. Quantum ad primum, quis nam sit sensus huius articuli explicatur per duas conclusiones.

Prima conclusio. A nullo vertitur in dubiū an ex parte ipsius actus prædestinatis merita creature possint esse causa prædestinationis, hoc est, si prædestinatio accipiatur pro ipsa

actione prædestinantis à nemine sane meritis potest veriti in dubium, an detur aliqua causa, aut ratio extra Deum prædestinationis ipsius. Probatur hæc conclusio. Quia ita inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio voluntatis diuinæ, ergo sicut supra dictum est. q. 19. ar. 5. manifestissimum esse nullam esse causam diuinæ voluntatis ex parte actus volendi, ita manifestissimum esse debet, quod diuinæ prædestinationis, ut est actus diuinus, nulla potest esse causa, aut ratio extra Deum, eo quod ipse est purissimus actus.

¶ Secunda conclusio. Sub questione vertitur, verum ex parte effectus ipsa prædestinatio habeat aliquam causam & rationem. Hæc conclusio explicatur. Nam ut supra dictum est. q. 19. potest assignari ratio ex parte volitorum, hoc est inter ipsa volita, quæ sunt effectus diuinæ voluntatis, in quantum Deus vult aliquid esse propter aliud, vel ex aliquo, sic ergo rationabiliter vertitur in dubium, an ipsius effectus prædestinationis sit aliqua causa ex parte meritorum, potest enim esse ut unus effectus diuinæ providentiæ sit effectus alterius ab eadem providentiā dimanantis, merito ergo queritur, an ipsius effectus prædestinationis, quæ est providentiā supernaturalis ordinis rerum ad finem supernaturalem, possit esse causa alius effectus diuinæ providentiæ: an videlicet bona opera liberi arbitrii, siue quæ ex naturalibus viribus proficiuntur, siue quæ sub diuinā præsciencia, vel providentiā quomodolibet cadunt, sit causa & ratio ipsius effectus prædestinationis. Hæc de primo.

¶ Quantum ad secundum ponamus alias tres conclusiones. Vnde sit tertia conclusio in ordine. Non potest dici, quod propter merita præexistentia in alia vita antequam animæ unirentur corporibus datur quibusdam effectus prædestinationis. Hic error fuit Origenis, qui posuit animas hominum ab initio creatas, & postea secundum diuersitatem meritorum, quæ ab initio habuerunt, diuersos status sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hic error conuincitur à D. Tho. ex illo Roman. 9. cum nondum nati fuissent, aut ali-

quid boni, aut mali egissent non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruice minori.

¶ Quarta conclusio. Non potest dici, quod merita præexistentia in hac vita, sunt ratio aut causa, effectus prædestinationis. Quæ conclusio intelligatur de meritis præexistentibus in hac vita, quæ non sint ipsamet effectus prædestinationis. Hic error fuit Pelagianorum asserentium, quod initium beneficii & merendi sit ex nobis, consummatio autem sit ex Deo, & ita assignabant differentiam, quare alicui datur prædestinationis effectus & non alteri: quia scilicet vnus initium dedit preparando se, beneque vtendo libero arbitrio, alius vero non item. Hic error conuincitur à D. Tho. ex illo 2. Corinth. 3. non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est, nullum autem anterius principium cogitari potest, quam ipsa cogitatio, ergo non potest dici, quod aliquod in nobis existat initium, quod sit ratio & causa prædestinationis. In quo testimonio Apostoli aduerte, quod cum dicit non sumus sufficientes &c. certum est, quod non loquitur de aliquo quomodolibet sit aliquid, sed dicit aliquid, quod pertinet ad supernaturalem beatitudinem, & iuxta hunc modum loquendi dicit Christus Ioan. 15. Siue me nihil potestis facere, & Paulus. 1. Cor. 13. encomia illa charitatis semper terminat dicens, si charitatem autem non habuero nihil sum: nihil enim iudicatur esse in christiana philosophia, quod ad salutem æternam non conducatur.

¶ Quinta concl. Non potest dici, quod merita sequentia prædestinationis effectum sint ratio prædestinationis, hoc est, quod ideo Deus intelligatur dare gratiam alicui, & prædestinasse se ei daturum gratiam, quia præsciuit eum bene vsurum gratia. Explicatur exemplo. Quemadmodum si rex det alicui equum, quem se it illo bene vsurum. Hic error iudicio nostro etiam reducitur & pertinet ad Pelagium, qui plus nimio tribuebat libero arbitrio, prout condistinguitur à gratia & à dono Dei supernaturali. Sed D. Tho. non aliter impu-

gnat hunc errorem, nisi ostendēdo illorū ignorantiam: quia ita distinguebant inter id, quod est ex gratia, & id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Ac si diceret D. Thom. quasi bonus vsus liberi arbitrii non possit etiam esse ex gratia tanquam effectus ipsius gratiæ efficacissimæ, sed putabant illi ita distingui bonum vsus liberi arbitrii à concursu gratiæ quasi duæ causæ partiales se concomitantes circa eundem effectum, quarum neutra alteri præstat concursum ad effectum, etiam si contingat, quod altera sit potior altera.

¶ Sed D. Thom. ut catholicus & in doctrina Augustini & conciliorum valde versatus considerat bonum vsus liberi arbitrii, quo quis libere vitur auxilio Dei tanquam effectum gratiæ diuinæ & prædestinationis præordinatum & prædefinitum à Deo. Vnde colligit necessariò, quod ille bonus vsus nō possit esse ratio prædestinationis cum ipsemet sit effectus prædestinationis & prædefinitionis Dei. Hec de secundo puncto.

¶ Circa tertium ponit duas conclusiones D. Thom. Vnde sit. 6. conclusio. Nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis in particulari esse causam & rationem alterius effectus eiusdem prædestinationis, imò adinui cem possunt sibi esse causæ. Verbi gratia gloria est causa finalis meritorum, & merita sunt causa gloriæ, quæ reducitur ad causam materiale tanquam dispositio subiecti. Vbi aduerte, quod etiam merita possunt reduci ad causam efficientem in genere moris respectu præmij, eo quod præmium fructus est bonorū operum, quæ ex gratia fiunt, & propterea dicitur Roman. 6. gratia Dei vita æterna, hoc est, radix vite æternæ gratia est, à qua radice oriūtur bona opera, & ex bonis operibus fructus vite æternæ. Hinc doctrinæ cōsonat illud psa. 125. qui seminant in lachrymis, in exultatione metent. Vbi significantur bona opera veluti semina, & gloria veluti spica. Hoc supposito probatur conclusio D. Thomæ. simili ratione atque supra probatum fuit in quæstione. 22. ar. 3. ubi docuit, quod diuina providentia quantum ad executionem ordinis quædam efficit

A mediātibz alijs, ita etiam nos dicimus, quod diuina prædestinatio, quanuis secundum se sit ratio totius ordinis omnium mediōrum ad affectionē finis, tamē ordinat quædam media particularia, ut aliorū possint esse causa vel effectus.

¶ Septima conclusio. Impossibile est, quod prædestinationis effectus in cōmuni, hoc est, totus effectus & non secundum aliquam partem habeat aliquam causam vel rationem ex parte nostra. Hæc conclusio explicatio est. 5. conclusionis. Et ratio eius est, quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem æternam, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis etiam ipsa preparatio ad gratiā iuxta illud Thren. Ultimo conuertere nos domine ad te & conuertemur.

¶ Ex dictis colligit D. Thom. per modum corollarii, quod prædestinatio ex parte totius effectus habet pro ratione diuinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, & à qua procedit sicut ex principio primo mouēte, possumus nos adiuuere, etiam primo & immediato & totali principio totius effectus prædestinationis. hætenus de corpore articuli.

¶ Sed etiam in solutionibus argumentorum maxime ad. 1. & 3. notanda sunt aliæ conclusiones tres quarum prima notetur ad primum, & sit octaua in ordine. Vsus gratiæ præscitus est ratio collationis gratiæ in genere causæ finalis, hoc est, ad hunc finem datur gratia & ordinatur, ut iustus bene illa utatur. Sed aduerte quod utrumque donum Dei est, & collatio gratiæ, & bonus vsus gratiæ. Dicitur enim in concilio Arausicano, Canone. 20. multa bona fiunt in homine, quæ non facit homo, nullum verò facit homo, quod nō præstet Deus ut faciat homo, ergo bene uti gratia Dei, donum Dei est & ab auxilio efficaciori quàm posse bene uti.

¶ Nonā conclusio in solutione ad tertium. Ex ipsa bonitate diuina potest sumi ratio in cōmuni, quare Deus quosdam prædestinauerit, quosdam verò reprobauerit, hoc est, datur ratio huius differentiæ, scilicet quod in vniuerso sint prædestinati & reprobati, & rationalis est, quia Deus omnia fecit, ut in rebus diuina bonitas

nititas repræsentaretur, hæc autē bonitas quæ A
est summa perfectio, non solum est misericor-
dia sed etiam iustitia distributiva & vindi-
cativa: si autem solum essent prædestinati, nō
plenē repræsentaretur in effectibus illa boni-
tas Dei, quæ est iustitia vindicativa inquantū
iustitia vindicativa est, quia neminem Deus
puniret, & hæc est ratio quare Deus voluit ef-
se hanc differentiam prædestinatorum & re-
probatorum, & hanc insinuat Apostolus Rom. B
9. dicens, quod si Deus volens ostendere iram
& notā facere potentiam suam, &c. quod
testimonium hic explicat D. Tho. sicut nos
supra explicauimus.

¶ Decima conclusio ibidem. Non potest
assignari ratio aliqua ex parte creaturarum
vel totius vniuersi, cur in singulari istos homi-
nes Deus eligerit in gloriam, illos autem re-
probauerit, sed sola diuina voluntas est causa C
huius differentie in singulari. Hanc probat
D. Thom. ex testimonio Augustini tract. 26.
super illud Ioan. 6. nemo potest venire ad me,
nisi Pater, qui misit me, traxerit eum, ubi di-
cit Augustinus. quare istum trahat, illū nō
trahat, noli velle inuestigare si nō vis errare.

¶ Undecima conclusio ibidem. Non ta-
men propterea est iniquitas apud Deum, si in-
equalia non inæqualibus præparat. Ratio est. D
Quia prædestinationis effectus totus non red-
ditur ex debito naturæ, sed ex gratia: in his au-
tē quæ ex gratia & liberalitate dantur potest
aliquis pro libito dare cui voluerit plus vel mi-
nus. & hoc est quod dixit Pater familias Ma-
th. 20. amice nō facio tibi iniuriam, tolle quod
tuum est, & vade. Hactenus de litera D. Tho.

I Am verō vt præfatum ordinem in com-
mentario huius literæ sequamur, neces-
est vt circa singulas conclusiones a nobis
designatas ea, quæ conuenientia sunt ad
tanti mysterii intelligentiam adnotemus.

¶ Circa primam conclusionem nota,
quod non solum non datur causa ipsius di-
uini actus prædestinationis, sed neque ra-
tio aliqua aut motuum aliquod extra ip-
sum Deum ex parte creaturarū, quod pro-
batur. Quia sicut diuina scientia non po-
test mēsurari aliqua extrinseca ratione obie-
cti, ita neque diuina prouidentia causam aut

rationem habere potest extra Deū. Nihilo
minus sicut nostro modo intelligendū
attributū diuinū dicitur esse ratio alterius
attributi, vt immutabilitas est ratio æterni-
tatis, ita dilectio diuina, qua Deus dilexit
quosdā in vitam æternam, ratio est diuinæ
prædestinationis, vt possimus affirmare, qd
Deus ideo quosdā prædestinauit, quia illos
dilexit. Cæterū ratio huius dilectionis nō
potest esse alia, nisi Dei bonitas infinita.

¶ Circa 2. conc. poterat aliquis obie-
re, qd titulus art. nō debuit esse. Vtrū præ-
scientia meritorū sit causa prædestinationis.
Nam talis titulus nō potest habere sensum
quem 2. conc. exprimit eō quod nomine
præscientiæ intelligitur actus diuinus.

¶ Sed resp. quod sicut prædestinatio ac-
cipitur in presenti pro toto effectū præde-
stinationis, ita præscientia accipitur pro re-
bus præscitis, vt sit sensus quæst. Vtrū me-
rita præscita a Deo sint causa totius effe-
ctus prædestinationis.

¶ Sed est hic valde obseruandū, quod
quidam scholastici, quāuis conueniāt cum
D. Tho. in 1. conc. tamen differunt in hoc
circa secundā, quod non solum ex parte ef-
fectuum assignāt causam, ita vt aliquis effe-
ctus Dei sit causa aliorū effectuum, sed etiā
aiunt, causam & rationē dari diuini actus
prædestinantis seu eligentis non secundū
quod in se est purus actus, sed quatenus ca-
dit super hunc hominē potius quā super il-
lum, & ab hoc sensu cauendum est nobis,
vt patebit in sequentibus.

¶ Circa 3. conc. in qua continebatur
confutatio erroris Origenis aduerte, quod
Orig. illum errorem asseruit, lib. 1. Periar-
chon. cap. 8. & lib. 2. cap. 1. & lib. 1. cōmen-
ta. ad Ephe. explicans illud, elegit nos in ip-
so ante mūdi constitutionē. Dixit Orige-
E animas ante hūc mundū visibilem condi-
tas, ac deinde propter ipsarū peccata fuisse
in corpora veluti in carcerē detrusas. Quē
errore suppresso nomine Orig. refert Hie-
ronymus super eundem locum, & quædā testi-
monia scripturæ, quæ Orig. adducebat in
confirmationem sui erroris, qualis est illud
psalmo. 119. heu mihi quia incolatus meus
prolongatus est. Item ex illo Roman. septi-
mo. Infelix ego homo quis me liberabit de
corpore mortis huius? & ad Phil. 1. melius
est reuerti & esse cū Christo. itē illud ps. 8.
prius-

priusquam humiliarer ego deliqui, & alia similia quæ nihil prorsus conferunt ad confirmationem tanti erroris.

¶ Contra hunc errorem latè inter omnes disputat D. Cyril. lib. 1. commen. super Ioann. cap. 4. confutans illum non minus quàm 23. rationibus egregijs, quas diligenter colligit Sixtus Senens. in Bibliotheca sancta, lib. 5. annotatione, 185. Quæ etiam errorem nititur Ruffinus tribuere Diuo Hieronymo, sed ipse Hieron. in 1. Apologia aduersus Ruffinum seipsum ab hoc errore alienum ostendit: quin potius explicat illud ad Ephes. 1. elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, & immaculati. Vbi aduertit, quòd non dixit Apostolus, quia eramus sancti. Propter quòd testimonium reiicit Orig. errores, qui damnati sunt in quinta synodo generali Constantinop. can. 11. & à Gelasio Papa capit. Sancta Romana, dist. 15. in decreto: vbi dicitur, item Origenis nonnulla alia opuscula quæ vir Beatus Hieronymus non refutat, legèda suscipimus, reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus esse reuenda. Et paulò post reprehendit vellementer Eusebium Cæsariensem, quia lib. 1. historie Ecclesiæ laudat & excusat Origenem schismaticum. Specialiter tamen iste error damnatur in concilio Latera. 3. sessio. 8. & in Clementina vnica de summa Trinitate & fide catholica. §. porro. & conuincitur iste error ex illo Rom. 9. Cùm nondum nati fuissent, aut quidquam boni aut mali egissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, & cæt. item ex illo, 2. ad Timoth. 1. Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum & gratiam, quæ data est nobis in Christo Iesu. Cæterum qui Origenis vitam, & eius mirabilem eruditionem, & nihilominus infelicem successum & vitæ finem scire desiderat, legat Nicephorum lib. 5. historie Ecclesiæ, & Sixtum Senens. lib. 4. Bibliothecæ sanctæ, verbo Origenes. Fuit autem Origen. circa annum Domini. 207.

¶ Circa quartam conclusionem, nota quòd fuit olim solennis & pestilens hæreticus Pelagius professione monachus & gratiæ Dei acerrimus impugnator. Fuit autem circa annum Domini 405. tempo-

ribus Arcadij Imperatoris, & Innocentij primi. Hic hæreticus vt colligitur ex scriptis Diui Thomæ, & Augustini inter alios quàm plures errores habuit duos contrarios veritatibus huius materiæ. Primus fuit, quòd initium benefaciendi est ex nobis, & non ex diuina gratia, consummatio verò iustificationis est ex diuina gratia. Secundus error fuit, quòd homo ex viribus naturæ potest in bono perseverare sine auxilio diuinæ gratiæ. Vnde dicebat, quòd diuinum auxilium non erat necessarium ad simpliciter operandum, sed vt melius homo operetur. Ex his erroribus Pelagiani reddebant rationem aliquarum quaestionum. Nam cùm interrogabantur, quare iustificatur iste & non ille? Respondebant, quia iste se disposuit per liberum arbitrium, ille verò non, loquendo de libero arbitrio ex viribus naturæ. Item quare iste recipit effectum prædestinationis, ille verò non? Respondebant, quia initium iustificationis & bene operandi est ex viribus naturæ. Atque adeò cùm interrogabantur, quare hic perseverat, ille verò non? dicebant, non quia speciali Dei dono iste perseverat, ille verò nō: sed quia iste vult perseverare ex facultate liberi arbitrij, iste verò non.

¶ Hic error impugnatur multis testimonijs scripturæ, Ioan. 6. Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus qui misit me, traxerit eum. Circa quòd testimonium vide Augustinum loco suprà citato, in quo testimonio admonemur liberi arbitrij, cū dicitur, Nemo potest venire. Non enim venimus ad Christum coacti, sed præuenti diuino auxilio efficaci, quòd præuenit vt velimus, quòd dicit Augustinus significari in illo verbo, traxerit. Efficacia enim diuini auxilij prius est simpliciter loquendo, quàm motus liberi arbitrij in Deum, vel in peccatum per poenitentiam. Et ad hoc propositum adducit Christus dominus illud Esa. 54. Erunt homines docibiles Dei. Cui etiam consonat illud Isai. 65. Inuentus sum à non quærentibus me, & palam apparui his qui me non interrogabāt. Qui locus adducitur à Paulo Rom. 10. Vbi omnis præuentio liberi arbitrij excluditur. Item Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere. In quo testimonio certum est quòd nō loquitur

loquitur Christus de operibus factis ex viribus naturæ, etiam quæ moraliter habent bonitatem, qualia Turca potest facere; sed de illis operibus quæ conducunt ad vitam æternam, quæ non possunt fieri sine diuino auxilio. Cui consonat illud testimoniū quod adducit Diuus Thom. hic. 2. Cor. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Item ad Philip. 2. cum timore & tremore vestram salutem operamini: Deus enim est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate. Si iustificatio nostra esset ex viribus naturæ, & homo posset Deo præstare ex facultate naturæ omnia, quæ ipse exigit, quorsum diceret, cum timore & tremore? Cæterū Diuus Paulus elegantissimè reddit rationem. Ipse enim, &c. Nā ex eo quod Deus auxiliatur nobis sua voluntate, & suo auxilio facit, vt in bono perseueremus, & sua gratia, vt operemur nostram salutem, ideo debemus illam operari cum humilitate & timore, ne forte quis desit gratiæ Dei, & sibi arroget, quod habet ex diuino dono.

¶ Hic error condēnatur in multis concilijs, in concilio Arausicano can. 9. vbi sic diffinitur, diuini muneris est cum rectè cogitamus, & cum pedes nostros à falsitate & iniustitia detinemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis vt operemur, operatur. & can. 20. Multa bona sunt in homine quæ non facit homo: nulla tamē bona facit homo, quæ non faciat Deus, vt faciat homo. & in can. 25. in omni bono opere non incipit homo, sed postea adiungetur Dei misericordia, & ipse incipit. Aduertendum tamen est circa can. 20. quod cum concilium dicit, quod multa bona opera sunt in nobis, quæ non operatur homo, intelligitur de pulsationibus & excitationibus, quæ præueniunt consiliū nostrum, & libertatem excitant. Videte etiam. 1. tom. conciliorum in concilio Carthag. 1. & Mileuitano, in quibus hæresis Pelagiana damnatur, & præcipuè Epistolam. 25. & 26. Innocentij. 1. in eo. tomo. in quibus confirmantur eiusmodi concilia, & damnatur Pelagius. Iste error damnatur etiam à Celestino. 1. in illa Epistola ad omnes Episcopos Gallianos, vbi dicit. O Dei bonitatem, quæ nostra vult esse merita,

A quæ sua sunt dona, & pro his quæ nobis largitus est, præmia æterna est collaturus! De quo vide Augustinum super Psalm. 102. in illis verbis, qui coronat te in misericordia & miserationibus. Et in eadem epistola Celestinus laudat Augustinum, tanquā acerrimum impugnatores huius hæresis. Tractatus verò Augustini, in quibus impugnat hunc errorem sunt plurimi & vberissimi, tom. 7. Videndus est tractatus de natura & gratia contra Pelagianos, & libri quatuor contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium. & lib. 6. hyponosticon contra Pelagianos. liber vnus de prædestinatione Sanctorum, & alius de bono perseuerantiæ. & Epistola 3. quæ habentur in tomo. 2. 105. 106. 107. Vide etiam D. Tho. 3. contra gent. à cap. 155. vsque in finem. D. Hieronym. epistola 24. quæ habetur inter epistolas August. in tomo. 2. in qua laudat Augustinum & Alippium, quorum opera hæresis Celestina, sic dicta à Celestio Pelagij discipulo, iugulata fuit. Sed de hac re prolixior est disputatio in materia de gratia, in. 1. 2. q. 109.

¶ Circa quintam conclusionem, solum hoc est aduertendum, quod error qui impugnat a D. Thoma in hac conclusione ferè eisdem testimonijs impugnat, atq; hæresis Pelagiana. Cōdemnatur etiam testimonijs adductis, art. 3. dub. 3. in confirmatione vltimæ conclusionis. Ratio est, nam asserere quod bonus vsus gratiæ præscitus à Deo non sit effectus prædestinationis, ac subinde gratia, sed à solo libero arbitrio, manifestè condemnatur illis testimonijs, de quo infra dicetur.

E ¶ Circa sextam & septimam conclusionem principale concertatio est contra aliquos Theologos Catholicos quidem nimium curiosè in hac parte, periculose philosophantes, inter quos est Gabriel in 1. dist. 41. quæst. vnica. Hic auctor tria dicit: primum est, quod prædestinatio solū respicit tanquā effectum finem vltimū, scilicet, assecutionem gloriæ, nō verò media, quæ non reputat effectus prædestinationis. Dicit secundò, quod sequitur ex primo, quod datur causa prædestinationis: nam merita, quæ habentur post susceptā gratiam, sunt causa gloriæ, ac subinde prædestinationis: & quamuis admittat, quod merita

merita sunt ex diuina gratia, dicit tamen quòd non sunt effectus prædestinationis. Dicit tertio quòd in aliquibus datur causa prædestinationis, scilicet bonus vsus liberi arbitrij præcedens gratiam: dicit tamen in aliquibus, quoniã non omnes habent vsum liberi arbitrij ante gratiam, vt patet in paruulis. Item non omnes habent bonum vsum liberi arbitrij ante gratiam. Nam Saulus comprehensus est à Christo in flagratu delicto & iustificatur, & tñ nō habuit bonū vsū liberi arbitrij antegratiā.

¶ Hæc sententia potest defendi ab errore. Nā primum quòd dicit, qd prædestinatio solum respicit vt effectum affecutionē gloriæ non verò media, præter quam quod propriam vocem ignorat, nam prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei ad affecutionem vitæ æternæ, est contra August. in locis supra citatis: imò videtur esse contra D. Pau. Rom. 8. cum dicit quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit hos & iustificauit. In quo testimonio omnes sancti dicunt, quòd vocatio & iustificatio sunt effectus prædestinationis. Est etiã contra rationem, nam siue prædestinatio sit actus voluntatis siue intellectus semper respicit finem & media. Quod probatur manifestè, nam prædestinatio, vel est pars prouidentiae vel electio: sed quidquid sit semper respicit media ad finem, nā eliguntur homines & prædestinantur per media ad finem, ergo. Item hæc sententia est contra illud ad Eph. 1. elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti & immaculati in charitate. Vbi sanctitas & charitas ponuntur effectus electionis. Quòd si quis dicat in defensionem Gabrielis, quòd Paulus loquitur de electione, Gabriel verò non dicit prædestinationē esse electionē: hæc solutio friuola est, nā electio etiam nostro modo intelligēdi intrinsecè includitur in prædestinatione, omnes enim prædestinati sunt electi: imò prius est nostro modo intelligendi electio quàm prædestinatio. ergo si electio respicit finē & media, prædestinatio respicit finem & media. Et quanuis hæc solutio posset adaptari verbis iam dictis, nō tamen potest accommodari verbis, quæ sequuntur, prædestinauit nos in adoptionem filiorū per Iesum Christum in ipsum: vbi Paulus tan-

A quam effectum prædestinationis ponit filiationem adoptiuam quæ fit per gratiam regenerantem & per virtutes, ergo gratia & virtutes quæ sunt media ad affecutionē gloriæ respiciuntur à prædestinatione tanquā effectus. Nec enim dicere possumus, quòd illi qui habent gratiam in hac vita præcipuè si sint prædestinati, non sint filij adoptiui. Nā primæ Ioan. 3. dicitur, nunc filii Dei sumus, &c. vsque ad illud, sicuti est. Et B confir. ex illo Rom. 8. non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accipistis spiritum filiorum.

¶ Secundum dictum Gabrielis consequenter loquitur & non errat in re secundum eius intelligentiam, errat tamē in modo loquēdi. Primum patet, quia ipse dicit, quòd datur causa prædestinationis, idest gloriæ: certissimum autem est in Theologia, quòd merita sunt causa gloriæ, quòd vero erret in modo loquendi patet. Nam C cum sancti & Theologi & præcipuè Augustinus quærent, vtrum detur causa prædestinationis, non loquuntur de gloria neque de aliquo effectū in particulari. Nam certa res est, quòd vnus effectus prædestinationis potest esse causa alterius, sed loquuntur de omnibus simul sumptis.

¶ Tertium dictum Gabrielis est irrationabile. Nam non ponit causam communem in omnibus prædestinatis, quia in aliquibus dicit esse bonum vsum liberi arbitrij præcedentem iustificationem, in Paulo verò & in alijs, qui non habuerunt bonum vsum ante iustificationem, nullam ponit causam: in aliquibus ponit merita in alijs verò non. Ecce quo modo non ponit causam cōmunem prædestinationis. Sed iste non est maximus error, errat tamē in hoc, quod dicit, quòd bonus vsus liberi arbitrij præcedēs gratiā sit causa prædestinationis idest gloriæ, hoc enim est cōtra illud Rom. 6. stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita æterna, vbi Apostolus tanquā radicem gloriæ ponit gratiam. Item cap. 8. non sunt condignæ passionibus huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. In quo loco omnes sancti dicunt, quòd intelligitur de operibus nostris prout procedunt à libero arbitrio & primæ Corinth. decimo tertio, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.

dest. Vbi D. Paulus dicit, quod opera quæ præcedunt charitatem quantumcumque bona moraliter, nullius sunt valoris, & sunt mortua & non viuificantur. Item aliàs sequitur, quod si duo homines æqualiter dispositi iustificentur, & vnus habeat plura opera bona moraliter ante iustificationē, quod recipiat maiorem gratiam & gloriā, quod est contra Apostolum.

¶ Henricus quodlib. 4. quæstione. 19. & quodlib. 5. quæst. 5. vt refert Scotus in 1. dist. 41. quæst. 1. dicit quod motus liberi arbitrii ex gratia dupliciter potest considerari, primo modo vt est à gratia, alio modo vt est à libero arbitrio. Quo supposito dicit primum quod si ille motus consideretur vt est à gratia, non est causa prædestinationis sed effectus. Dicit secundò quod ille motus prout est à libero arbitrio est causa prædestinationis. In primo dicto conuenit cum D. Thom. in 6. & septima concl. in secundo verò dicto non minus errat quàm Gabriel, & omnia argumenta, quæ fecimus & testimonia adducta contra Gabrielem adduci possunt contra istum. Item omnia argumenta facta supra art. 3. dub. 3. in confirmationem vltimæ conclusionis ad probandum, quod homo iustificatus non discernitur à non iustificato, & prædestinatus à non prædestinato per aliquid quod pertineat ad facultatem liberi arbitrii: hæc omnia probant Gabrielem & Henricum errasse existimat, enim Henricus, vt refert Scotus, quod per actionem liberi arbitrii aliquid operatur, quod non sit attribuendū gratiæ. Cuius ratio est, nā quod adiuuatur aliquid de se operatur: sed liberum arbitriū in iustificatione adiuuat à diuina gratia, ergo de se aliquid operatur, vnde infert iste author, quod quando offertur alicui gratia, & illam recipit per dispositionem liberi arbitrii, cooperatio liberi arbitrii meretur vltiorem gradum gratiæ. Vnde cōstat, quod secundum istum authorem aliquis gradus gratiæ correspondet vsui liberi arbitrii, vt non est effectus gratiæ. Ex quibus infertur, quod duobus hominibus æqualiter præparatis ad gratiam per diuinum auxilium, vnus qui cooperatur magis ex dispositione liberi arbitrii, maiorem gradum gratiæ recipiet. Et istiauthores in hoc lapsi sunt, quod non intelligunt, quod bonus

A vsus liberi arbitrii sit effectus gratiæ præparantis, & hæc duo consequenter se habent, tale auxilium & talis bonus vsus liberi arbitrii, nec debemus attribuire aliquem gradum præparanti gratiæ, alium verò cooperationi liberi arbitrii, vt distinguitur ab effectū gratiæ. Nam dicit August. imo Paulus, quid habes quod nō accepisti? ergo tota gratia, quæ est in iustificatione, est effectus gratiæ præparantis, bonus verò vsus liberi arbitrii, qui est dispositio ad gratiam est effectus gratiæ præparantis, vt sit proportio inter formam quæ introducitur & dispositionem. Et ita intelligitur concilium Tridentinum sessione sexta, decreto de iustificatione cap. 7. cum dicit, iustitiam vnusquisque recipit secundum suam mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, & secundum propriam cuiusque dispositionem, & cooperationem: non enim debet intelligi de dispositione & cooperatione prout est à libero arbitrio, sed prout est à Spiritu Sancto qui distribuit dispositionē prout vult. Quæ verba concilii desumpta sunt ex D. Thom. secunda secunda quæstione 24. artic. tertio ad primū, vbi dicit, quod Deus non infundit charitatem secundum capacitatem naturalem, sed secundum conatum & dispositionem recipientis, quam dispositionem præuenit Spiritus Sanctus & donat illam pro sua voluntate. Nam dispositio ad gratiam non potest esse bonus vsus liberi arbitrii à me sed prout est à Deo. Nam in bona philosophia dispositio ad aliquam formam vt dispositio est, est effectiue ab agente, prout introducit formam. Ignis enim qui generat sibi simile producit dispositionem ad formam ignis: ita Deus, qui producit gratiam, per quam sumus filii Dei, producit & dispositionem ad gratiam, vt dispositio est. Vnde D. Thom. prima secunda quæst. 111. arti. 2. in corp. dicit, quod dispositio ad gratiam est effectus gratiæ operantis, quando operatur homo motus non mouens. Nam quando aliquis incipit velle bonum, tribuitur ipsi gratiæ operanti, & ita bonus vsus liberi arbitrii, prout est ab homine, non est dispositio ad gratiam.

¶ Hæc sententia Henrici impugnatur ex illo Ioan. 15. non vos me elegistis, sed ego eligi vos: at si vsus liberi arbitrii, prout est

est à me, esset causâ prædestinationis, prius homines eligerent Deum, ergo. Et confirmatur ex illo Rom. 1. 1. quis prior dedit illi & retribuatur ei? Eisdem argumentis impugatur sententia Scoti in 4. d. 14. quæst. 2. ubi dicit, quod opera bona moralia ex facultate naturæ habent rationem meriti de congruo ad deletionem peccati contra quæ disputat Soto libro secundo de natura & gratia capitulo 4. & in materia de penitentia dicitur, quod attritio, quæ habetur ex facultate naturæ, etiam cum sacramento non sufficit iustificare hominem & ex attrito facere contritum.

¶ Hactenus dictum est quantum est periculi in his opinionibus Gabrielis & Henrici. Iam verò tertia quædam opinio refellenda est, quæ ascribitur fratri Chrysostomo lauello ordinis prædicatorum, post cuius mortem quædam quæstiones sub eius nomine in publicum prodierunt, & adiunctæ sunt primæ parti Diui Thomæ in editione Lugduni anni 1581. Est itaque nobis operæpretium hoc in loco, huius doctoris opinionem recensere & refutare.

¶ Sunt ergo duo dicta huius opinionis. Primum est quoddam ista quæstio, Vtrum sit assignanda aliqua ratio pro qua Iacob est prædestinatus & Esau reprobatus, à nullo adhuc decisa est. Et probat, nam si ab aliquo, à D. Paulo decideretur in epistola ad Roman. à capite nono vsque ad. 11. sed ille reliquit totum inscrutabile dicens, O altitudo diuitiarum, &c. In cuius confirmationem adduxit Apostolus illud Esaie. 40. Quis cognouit sensum domini? Præterea, neque Augustinus hanc quæstionem determinauit, neque D. Thom. neque Scotus, neque alius quisquam, sed quilibet illorum illum sensum securus est, qui sibi rationabilior videbatur. Ex quo infert, quod illam opinionem nos sequi decet, quæ rationabilior appareat, & apertius seruet rectitudinem diuinam, sustentet spem fidelium, occisiones desperationis tollat, defenset prædestinationis certitudinem cum libero arbitrio.

¶ Secunda conclusio principalis ipsius est. Ex parte prædestinati & reprobati datur causa & ratio prædestinationis & reprobationis: hæc autem ratio ex parte præde-

Astinari est vsus bonus liberi arbitrij moralis antecedens gratiam, vt dispositio congrua non tamen condigna ad gratiam, & elicitâ à libero arbitrio moto à Deo, non solum vt vniuersale mouente, sed etiam influente in hominem particulare auxilium, quo sufficiens est etiam remota gratia producere bonos actus morales, vt temperare viuere, iusta agere, defendere patriam. Iste itaque bonus vsus vt præuisus à Deo in Iacob, est ratio, quod prædestinetur Iacob, & ex opposito malus vsus liberi arbitrij moralis moti à Deo vt vniuersali motore reddens hominem indignum gratia, est ratio, quod Esau reprobetur.

¶ Vt autem probet hoc tam prolixum & perplexum dictum, explicat prius quinque particulas quæ in illo continentur. Prima particula est, bonus vsus moralis, quoniam vsus liberi arbitrij vno modo potest considerari, vt est actus ipsius potentia, & sic habet bonitatem naturalem, alio modo vt est actus egradiens à potentia libera secundum quod operatur per regulam rectæ rationis vel deficit ab illa, & sic est vsus liberi arbitrij bonus vel malus moraliter. Secunda particula est antecedens gratiam. Hæc ponitur ad differentiam illius actus procedens à gratia, qui cum sit effectus prædestinationis non potest esse illius causâ, & in hoc putat se differere ab Henrico: at vero bonus vsus moralis liberi arbitrij antecedens gratiam non sequitur, sed præcedit prædestinationem Iacob, sicut quædam congruitas. Tertia particula est, vt dispositio congrua, non tamen condigna ad gratiam. Sunt enim tales actus disponentes animam ad gratiam non ex condigno, quoniam isti actus non excedunt ordinem naturalium, & ideo non proportionantur gratiæ, quæ supernaturalis est. Quarta particula est, & elicitâ à libero arbitrio moto à Deo, non solum vt vniuersali mouente, sed etiam vt influente particulare auxilium. Pro huius explicatione notat ex Diuo Thoma prima secundæ quæstione. 109. articulo secundo (id quod Diuus Thomas neque ibi nec alibi dicit) scilicet quod Deus respectu boni actus eliciendi à libero arbitrio potest infundere triplex auxilium:

¶ primum

primum sicut causa prima vniuersaliter in fluxu in secundā, qui influxus modificatur ab ipsa causa secunda secundum naturam ipsius causae secundae. Nos autem talem modificationē respectu primae causae in D. Tho. non inuenimus, sed potius oppositū scilicet quod ipse Deus per suam prouidentiam omnia modificat & determinat gubernatq; suauiter iuxta modum naturae vniuscuiusq;. Non tamen negamus quin influxus diuinus passiuē acceptus & receptus in creatura modificari possit altero effectū Dei, sed omnino negamus influxum Dei vt est actio illius, modificari ab aliquo, eo quod ipse Deus prouidentia sua & actiua gubernatione omnia attingit, modificat, efficit, & gubernat. Dicit ergo hic auctor quod hoc primum auxilium vniuersale necessarium est ad omnem actum liberi arbitrij tam bonum quam malum, eo quod mouens secundum praesupponit motionem primi mouentis. Secundum auxilium est speciale & necessarium ad bene operandum in statu naturae corruptae, eo quod ex culpa originali vires naturales sunt deordinatae, & hoc auxilium vocat ille naturale & particulare, quamuis poterat dici quodammodo supernaturale, scilicet supra naturam infirmam de quo nos supra diximus in articulo tertio, quod pie potest credi, quod omnibus datur, cum veniunt ad vsum rationis. Tertium auxilium speciale est supernaturale ad eliciendum actum meritorium & condignum felicitate, & hoc est gratia gratum faciens siue charitas. Loquitur ergo in quarta particula de auxilio speciali secundo modo. Quinta particula est quo sumus sufficientes etiam sine gratia producere bonos actus morales, ad quos producendos dicit sufficere primum auxilium vniuersale & secundum particulare.

¶ Hoc supposito notat secundo pro explanatione suae sententiae, quod licet diuinus intellectus in se sit vnus, tamen in illo possumus nos considerare secundum nostrum modum intelligendi aliquam pluralitatem, & ita distinguit ille quinque instantia in operatione diuini intellectus & voluntatis, in primo instanti intellectus Dei apprehendit Iacob & Esau vt sunt aequales & naturae intellectualis & capa-

ces felicitatis, & sic illis diuina voluntas equè vult felicitatem. In secundo instanti intellectus Dei apprehendit illos vt sunt naturae liberae & defectibilis, ac proinde vt indigent praecipis, quibus ad bonum moueantur, & prohibitionibus quibus arceantur a malo: & sic dedit eis lumen rationis naturalis, & legem & precepta naturalia. In tertio instanti considerat eos vt impotentes ad bonum nisi moueantur ab ipso Deo. Et tunc diuina voluntas determinat eos mouere primo illo auxilio vniuersali, vt agant prout eis libuerit, & etiam auxilio speciali secundo modo accepto vt bene agant moraliter: & quidem in his tribus instantibus omnia illa sunt, vniuersalia circa Iacob & Esau, eo quod nulla inaequalitas adhuc est in illis: & vsque adhuc Deus nō est praedestinans neque reprobans, & illa tria assignata non sunt sub praedestinatione sed sunt ad illam preparatoria. Deinde in quarto instanti praevidet Deus Iacob acceptaturum vtrumque praedictum auxilium, quo fiat sufficiens ad producendos bonos actus morales, ipsum autem Esau praevidet acceptaturum solum primum auxilium vniuersale quo vtetur non in bonum sed in malum declinans a lege & mandatis: & tunc in eodem instanti Deus vult Iacob felicitatem voluntate consequente quam antea ei voluerat in primo instanti voluntate antecedente. Ceterum ipsi Esau non vult felicitatem voluntate consequente, sed potius vult, quod in eo manifestetur iustitia sua punitiua. Atq; cum in hoc quarto instanti Iacob & Esau iam praevideantur inaequales, ideo tunc incipit electio Dei eligentis Iacob, Esau autem reprobantis. In quinto instanti, apprehendit diuinus intellectus, quod illi actus morales non sunt condigni ad felicitatem, & ideo praecipit dandum illud tertium auxilium supernaturale, scilicet gratiam, qua producat Iacob actus meritorios & condignos beatitudinis: & voluntas diuina praeparat conferre tale auxilium, eo quod Iacob ex secundo auxilio se reddidit idoneum, & ibi completur praedestinatio Iacob voluntate efficaci & infallibili. Unde illa idoneitas est ratio sine qua non praedestinaretur. Quia vero Esau non accepit secundum auxilium, praedeterminat

Deus

Deus non dare illi tertium, scilicet gratiā. Ex quo sequitur induratio & excacatio, quæ sunt effectus reprobationis. Et ibi cōpletur reprobatio Esau voluntate consequenti, quæ non cecidisset super Esau, si se ipsum non reddidisset indispositum ex malo vsu liberi arbitrij.

¶ Hoc dictum secundum Iauelli ita explicatū probat ita. Primò, quia electio nō potest esse in duobus æqualibus: sed nulla est inæqualitas priusquam moueantur homines per auxilium illud secundum, ergo cum prædestinatio & reprobatio supponat bonū vsū moralem & malum quatenus hoīes benè vel male vtuntur illo particulari auxilio, necesse est vt supponat etiam aliquam inæqualitatem in prædestinatis & reprobis, ac proinde prædestinatio non est reducenda ad absolutam & nudam voluntatem Dei.

¶ Secundò, quia in omnibus operibus misericordiæ Dei concurrunt etiam iustitia, ergo aliqua conuenientia & congruitas ponenda est ex parte prædestinati, quæ non est ex parte reprobis, ergo non est nuda voluntas Dei causa prædestinationis.

¶ Tertio probatur ex illo Eccl. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui, adiecit mandata & præcepta sua, si volueris mandata seruare, conseruabunt te, & in perperuum fidē placitam seruare. Et iterum ibidem, ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei dabitur illi. Ecce, inquit Iauellus, vbi declaratur non solum quòd bonus vsus moralis sit in nostra facultate, sed etiam quòd Deus obsequitur placito voluntatis nostræ.

¶ Quarto, quia aliàs, si nihil est nostrū, ad quid conferunt exhortationes & consilia prædicatorum & prophetarum? & confirmat, quia sæpè in Euangelio exigitur à nobis vt velimus seruire Deo, & promittitur vita æterna. v.g. Si quis mihi ministrauerit, honorificabit eum pater meus. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata. & Malach. 3. Conuertimini ad me, & ego cōuertar ad vos. Et ibidem, Conuertimini, & scietis quid sit iustum.

¶ Quintò nititur probare suam sententiam ex D. Tho. in primo senten. dist. 41. quæstione prima, articulo tertio. Sed nos

A ostendemus in solutione huius argumenti, quomodo Diuus Thomas illic oppositum dicat.

¶ Sextò enititur etiam, (quòd magis mirum est) suam opinionem probare ex Augustino super illud Malach. 3. Conuertimini ad me, & car. & ex lib. 83. quæstionum quæst. 68. vbi ait, Voluntas Dei iniusta esse non potest. Venit enim de occultis finis meritis, quamuis enim ipsi peccatores propter generale peccatum vnā massam fecerint, nonnulla tamen inter eos est diuersitas: præcedit enim aliquid in his peccatoribus, quo quamuis non sint iustificati, digni tamen efficiuntur iustificatione, sicut præcedit in alijs peccatoribus aliquid quo digni sunt obtusione. Et contendit Iauellus Augustinum non retractasse hanc sententiam, quod est contra Magistrum sententiarum in primo distinct. 41. Citat etiam pro se Diuum Bonauenturam ibidem asserentem, oportere assignare rationem, quare electio diuina cadat super illum, & non super hunc, quid autem sit illud, non est omnino cognitum, neque omnino incognitum. Citat etiam Thomam de Argentina, & Ioannem Baionem.

¶ Septimò probat ratione. Nam si reducitur prædestinatio ad voluntatem Dei absolutè, debilitatur spes fidelium, & multi retrahunt se dicentes, Si Deus vult me saluare, quomodocunque ego faciam, saluabor, si autem vult damnare, ego non euadam.

¶ Vltimò probat dignā esse suam opinionem, quæ ab omnibus acceptetur, quia ex illa euitantur omnia inconuenientia. Quorum primum est, quia aliàs Deus esset acceptor personarum & iniustus, si me per omnia æqualem cum Petro reprobasset, & Petrum elegisset sua mera voluntate. Secundum est, quòd videretur crudelis, nam si patri in humanis non licet generare filium, & nutrire, vt eum interficiat, multò minus rationabile videtur, vt Deus Pater misericordiarum, animam creet, vt in æternum eam puniat. Hactenus de opinione Iauelli.

¶ Sed contra istam opinionē, plura se offerant argumenta efficacissima, quibus

reputabitur nō minus quam error Pelagii. Et ante omnia, quis nō videat in primo illo dicto maximā temeritatē autoris huius, cū arrogantia coniunctā? Nā quēst. quam nequē Paulus nequē August. nequē D. Tho. definiuit, hic autor vult diffinire & assignare nobis rationē sufficientem huius differentię, quare hunc Deus prædestinauerit & nō illū, ex quibusdā meritis parui momenti præscitis à Deo, cū tamē Apostolas solum assignauerit rationē quandā congruentē huius differentię in comuni ex parte omnipotētię Dei qui voluit ostēdere maximē misericordiā & iustitiā suam vindictiuam. Ceterū in particulari quare istos homines, istū populum elegerit, & aliū reprobauerit, reuocit omnino in Abyssum diuitiarū sapientię & scientię Dei. Eādem doctrinā secutus August. gratię Dei testis insignis & prædicator dixit nobis, quare istum trahat, illū nō trahat, nolī velle inuestigare si nō vis errare. Eandē doctrinā secutus fuit D. Thom. & sequūtur omnes qui humilitate p̄grediuntur in via Dei.

¶ Deinde contra secundum dictū principale multipliciter argumētor. Primo cōtra distinctionem triplicis auxiliij, in qua nō meminit iste autor dispositionis supernaturalis, qua præuenitur liberum arbitrium vt iustificetur per gratiam & gratum facientem, sed statim transit ab illa præparatione cum auxilio particulari naturali ad gratiam gratū facientem, & hanc vocat auxilium tertiū super naturale. Quod si ita sentit, incidit in errorem Pelagii, dum asserit præparationem ex viribus naturę sufficere ad gratiam.

¶ Secundō argumētor contra explanationē quintę particulę, vbi ait, quod sumus sufficientes illo auxilio particulari absque gratia producere bonos actus morales. Si enim intelligit de omnibus actibus & per longum tempus, error est, quia sola gratia Dei per Iesum Christum sanat naturam, vt possit complere totam legem naturalem, quod nō est præsentis loci ad vnguē diffinire. Si autem intelligit de quibusdā actibus moralibus & per breue tempus, nihil periculi est; imo supra diximus nos in art. 3. quod pie potest credi, quod eiusmodi auxilium datur omnibus, sed nihilominus hoc non est necessariū, quia quauis

A natura sit infirma post peccatū, tamē cum auxilio Dei generali, quo mouet vnā quāque rem iuxta suam naturam, potest aliquos actus bonos morales exercere.

¶ Tertiō argumētor, & ostendo vanissimam esse illam distinctionem quinque instantium. Vbi oportet recolere fundamentū illud, quod supra posuimus pro intelligentia opinionis D. Thom. in articulo secundo vbi docuimus quo pacto essent intelligendę & moderandę posterioritates & prioritates, quas ponimus circa diuinas actiones tam ad intra quā ad extra, quas ponimus, inquam, nostro modo intelligēdi. Similiter etiam nunc dicimus, ex distinctione hac instantium secundum prius & posterius in nostro intellectu non inferri, quod id quod prius intelligimus sit ratio & causa eius, quod posterius intelligitur, verbi gratia si prius intelligamus operationes Dei & effectus eius, quatenus est autor naturę, non inde colligitur, quod naturalia sint ratio supernaturalium effectuum propter quam donentur huic vel alteri, sed solum natura poterit esse capax cum suis operationibus quantumlibet bonis, secundum potentiam obedientialem effectuum supernaturalium, & inter ipsa supernaturalia, quędam ordinat Deus ad alia supernaturalia, ad quę ex se ipsis ordinabilia sunt. Hinc igitur non potest colligi ratio & causa, propter quam effectus supernaturales quibusdam dentur, quibusdam verō non, magis quā m̄ signatur ratio, quare figulus ex eadem massa, facit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam, quod exemplum est Apostoli Roman. 9.

¶ Quarto argumētor & ostēdo, quod quinque hæc instantia ad libitum distinguantur. Nam pari modo posset distinguī primum instans in tria instantia, aut etiam in plura: vt verbi gratia. Dicam ego quod in primo instanti intelligit & cognoscit Deus Iacob & Esau notitia simplicis intelligentię, & in secundo determinat dare illis esse, & cognoscit illos notitia intuitiua quatenus coexistunt æternitati: in tertio intelligit esse illos capaces felicitatis per potentiam obedientialem æqualem in ipso: & in quarto quomodo Deus voluntate antecedenti vult illis foelicitatem. Deinceps etiam faciliē possemus multiplicare

care alia instantia, ita vt distingueremus plusquam viginti, si procederemus, sicut Iauellus distinguit secundum instans à primo, videlicet, si consideremus naturâ debilem & defectibilem, & indigentem præceptis, & sic Deus dat ei lumē rationis naturalis, quasi verò totum hoc non potuisset poni in primo instanti, in quo consideratur natura humana omnino æqualis in indiuiduis: ad quod etiam instans poterat referri tertiam, in quo ille considerat, humanam naturam non esse primum mouens, sed indigere vniuersali mouente. Hoc enim totum ad proprietatem naturalem humanæ naturæ pertinet intrinsecè. Abeant ergo huiusmodi distinctiones instantium, quæ ad nihilum prosunt nisi ad confusionē intellectus, & palliationem falsitatis circa diuina mysteria.

¶ Quinto arguitur principaliter. Quia in quarto instanti in quo Iauellus magnum negotium facessit Deo, ac proinde potuisset diuidere in decem instantia: ita tamen loquitur vt videatur subducere à diuina prouidentia, quod Iacob acceptet auxiliū illud vtrumq; quod Iauellus ponit, scilicet generale & particulare, hoc autem esset error, ergo & illud ex quo sequitur. Probat maior nam Iauellus circa acceptationē vtriusq; auxiliij solum ponit prouidentiam Dei non autem prouidentiam, ex qua tanquā ex causa & præordinatione diuina sequatur actus ille liber acceptantis & boni vsus liberi arbitrij. Minorem vero probō ex illo ad Ephesios. 1. qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ: sed vt dicitur ad Philippenses. 2. ipse est qui operatur in nobis & velle & perficere, ergo ipsum velle operatur Deus secundum consilium voluntatis suæ, ergo secundum prædestinationem diuinam operatur in nobis omne bonum vsum liberi arbitrij.

¶ Sed dicunt aliqui se non posse intelligere, quomodo actus humanus liber sit prædeterminatus & prædefinitus à diuina prouidentia à qua necessario sequatur ille actus: nos vero cum D. Tho. bene intelligimus, quomodo necessario sequatur ille actus ex tali causa necessitate consequentiæ & non consequentis, quin potius ipse actus consequens vt ex tali causa effica-

A cissima & infinitæ virtutis accipit libertatem participatam quidem ex diuino libero arbitrio mouente liberum arbitrium creaturæ fortiter & suauiter iuxta modū suę naturę. Præterea sicut intelligitur diuina prouidentia efficax & infallibilis nō destruere rerum contingentiam quin potius illam efficere, quare nō etiā simul intelligitur eiusdem prouidentia diuinæ prædefinitio, ita vt causet actum moralem media causa libera efficaciter, & nihilominus non destruat, sed potius conferat intimē libertatem? De hac relate diximus quæstione. 19. & 22. quamobrem si quis non intelligit quomodo vsus liberi arbitrij sit liber, & nihilominus sit effectus iam prædiffinitus à diuina prouidentia oportet eum credere.

¶ Sexto arguitur contra illud, quod ait, quod in quinto instanti apprehendit Diuinus intellectus, quod illi actus morales non sunt condigni ad felicitatem, & ideo præconcepit dandum tertium illud auxilium supernaturale. Arguitur enim sic, quia iam in tertio instāti elegerat Deus Iacob propter actum bonum moralem, vt ait ille auctor, ergo actus ille habebant proportionem ad finem felicitatis, quam in eodem instāti tertio Deus voluerat ipsi Iacob. Probat consequentia. Quia media, quæ cadunt sub electione, vt sic debent esse proportionata fini alioquin imperfecta esset electio.

¶ Septimo arguitur contra idem, nam si ratio quare diuina electio caditur super Iacob, & diuina voluntas qua vult illi felicitatem, absolute est bonus vsus liberi arbitrij præuisus: idem etiam esset ratio aliorum omnium effectuum sequentium, qui necessarij sunt ad consecutionem felicitatis. Probat consequentia, tum quia quod debet esse causa prædestinationis, necesse est, vt sit ratio & causa omnium effectuum prædestinationis, tum etiam quia quæ est ratio siue causa, vt diuina voluntas feratur in Iacob volens illi felicitatem, necesse est vt sit causa & ratio quod diuina voluntas cadat super media conuenientia ad felicitatem. Patet consequentia, quia ratio volendi finem est ratio volendi media ad finem.

¶ Octauò arguitur, nam modus loquē di huius sententiæ, & assertio destruit fundamentum illud, quod supra iecimus in. 1. & 2. conclusione, art. 5. scilicet, quòd hic non vertimus in questionem, an detur causa & ratio ipsius actus voluntatis Dei, vel intellectus prædestinantis, sed vertitur in questionem, an detur causa & ratio ex parte prædestinati omnium effectuum prædestinationis: sed iste autor & qui illum sequuntur nō assignāt causam toti effectus prædestinationis, ergo neque proferunt causam prædestinationis, siquidem ille bonus usus liberi arbitrij non est causa infallibilis iustificationis. Et esto sit causa & congruitas quædam ad iustificationem; tamen perseuerantiæ in gratia non potest esse causa, ut statim in ultimo argumento ostendemus esse errorem, asserere donum perseuerantiæ dari propter bonum usum liberi arbitrij, qui antecedit gratiam. Confirmatur. Quia quamuis non asserant isti doctores, quòd ipsius diuini actus secundum quod in se est ipse Deus & purus actus, detur aliqua causa aut ratio ex parte prædestinati, tamen assignant causam & rationem ipsius actus diuini, secundum quod fertur & tendit in hunc hominem magis quàm in illū. Diuus verò Thomas, & qui illum sequuntur solum assignant causam & rationem inter ipsos effectus diuinæ voluntatis, neque ponunt motiū extrinsecum diuinæ voluntatis præter ipsam bonitatem Dei. Et quod peius, est bonum usum liberi arbitrij morale negāt isti doctores esse effectū prædeterminatum ab ipsa prouidentia diuina, atq; adeò ratio, propter quā ipse Deus mouetur ad dandū huic effectū prædestinationis & nō alteri, non est ab ipso Deo prouidente & definiente, sed tantum ut à motore vniuersali, qui nihil aliud confert ex parte sua ei qui bene vitur libero arbitrio, quā ei qui male vitur. Quod profecto est cōtra illud Rom. 11. quis prior dedit illi & retribuetur ei? ac si diceret Apostolus: impossibile est, quod homo tribuat aliquid Deo, quod non sit datū ab ipso. Neque sufficit respondere, q̄ iam Deus dederat illi auxilium, nam hoc ipsum dederat illi qui non bene vitur: at verò qui bene vitur magis tribuit Deo, quàm qui non bene vitur, ergo magis dedit illi Deus.

A ¶ Nonò arguitur præterea. Multi sunt prædestinati qui iustificuntur per gratiam Dei antequā bonus usus moralis præcederet in eis, ergo ille bonus usus liberi arbitrij nō potest esse causa & ratio, quate detur gratia omnibus prædestinatis. Antecedens probatur euidenter in duobus paruulis, qui simul baptizantur, quorum alter moritur & saluatur, alter verò viuens & perse ipsum peccans condēnatur. Deinde etiam quando Christus conuertit Saulum in flagranti delicto, nullus usus bonus liberi arbitrij præcedebat, sed malus. Neque valet respondere, quòd Paulus propter bonum usum liberi arbitrij futurū iustificatus est & prædestinatus. Etenim bonus usus liberi arbitrij futurū in Paulo erat effectus prædestinationis & ab auxilio speciali Dei, iuxta illud actor. 9. vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum, &c. ergo non assignant isti doctores bonum usum morale liberi arbitrij ex auxilio Dei naturali causam esse prædestinationis. Præterea, in angelis prædestinatis quomodo verificabitur quod bonus usus liberi arbitrij ex auxilio generali Dei fuit causa prædestinationis quorundam, & malus usus moralis quorundam cum eodem auxilio fuit causa prædestinationis: cum tamen sit certum angelos omnes creatos fuisse in gratia, imò in maiori gratia habituali creati fuerunt multi ex his qui ceciderunt, quàm aliqui qui permanserunt. Deinde quia ratio quare quidā permanserunt non potest assignari bonus usus liberi arbitrij circa naturalia, quia nullus illorum defecit neque deficere potuit immediate circa legē naturalem, eo quod nō poterat sibi apparere ut bonū deficere à rectitudine naturali. Dicendū ergo q̄ bonus usus gratiæ Dei, quo quidam illorū profecti sunt ipsum Deū ut autorē gratiæ, fuit ex auxilio Dei speciali & supernaturali, quo efficaciter factū est, ut perseuerarent in bono: quod utiq; auxiliū si omnes recepissent omnes perseuerassent, & omnes receperunt, si omnibus datū esset à Deo voluntate absoluta: oblatum tamē est à Deo illud auxilium omnibus in primo instanti, & quidā auerterunt se ab illo, alii verò acceptauerunt & dixerunt volumus subijci suæ misericordiæ, & ita perseuerauerunt ex auxilio speciali Dei, quo voluerunt permanere.

¶ Deci-

¶ Decimo argumētō sic. Si lex ordinaria est ut posito bono vñ liberi arbitrii ex auxilio generali vel particulari, naturali tamen, statim sequatur gratia iustificans, sequitur q̄ gratia est debita illi dispositioni, quod esset Pelagianum. Probatur sequela. Quia quamuis iste homo non mereatur gratiā iustificantem etiam quando disponitur à Deo supernaturaliter per charitatem & contritionem sed adhuc merè gratis iustificetur, tamen negari non potest, quin tali dispositioni prout est à Deo sit debita infusio gratiæ, eò quod secundum legem contritioni proportionatur ipsa gratiæ infusio, ergo similiter si bonæ dispositioni, quæ est bonus vsus liberi arbitrii respondet gratia iustificans, sequitur quod talis gratia sit debita illi dispositioni. Antecedens huius argumenti est D. Thom. supra. q. 21. artic. 4. ad primum, ubi ait, quod in iustificatione impij apparet iustitia, dum culpas relaxat Deus propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit &. 1. 2. q. 112. art. 3. diffinit, quod necessario datur gratia preparanti se ad illam quatenus illa preparatio est à Deo mouente, idemque asserit ibidem in solutione ad tertium exemplo in naturalibus, in quibus dispositio materiæ per virtutem agentis ex necessitate consequitur formam, non autem ratione materiæ. Ecce ergo quomodo sicut in naturalibus debita est forma substantialis tali dispositioni prout est ab agente, ita debita erit gratia tali dispositioni liberi arbitrii prout est à Deo secundum legē ordinariā.

¶ Vltimo argumētō sic. Vel ille vsus bonus liberi arbitrii, quem prædicta opinio ponit rationē esse prædestinationis est ille vnicus, qui antecedit iustificationē vel est multiplex vsus bonus, qui iustificationē sequitur. Primum asserere esset plusquam temerarium, nam sequeretur quod nullus præscitus posset habere illum bonū vsū. Et præterea sequitur, q̄ omnis qui haberet illum bonū vsū, & infallibiliter iustificaretur & infallibiliter esset prædestinatus. Quod verò non sit multiplex vsus, qui sequitur iustificationem probatur: nam ille multiplex vsus determinatus est ad certū numerum, ut sit ratio prædestinationis vel nullā habet determinationē. Hoc secundū dici nō potest, quia ratio cuiuslibet rei de-

A terminata esse debet & statuta. Quod verò primum nō sit dicendū probatur. Nā secundum fidem ad vltimā salutē consequendam satisfuerit seruare mādāta perseverando pro toto tempore vitæ iuxta illud, si vis ad vitam ingredi serua mādāta: sed poterit contingere, quod aliquis per vnicū actū penitentiae & dilectionis seruet mādāta cū perseverantiā vsque ad finem, ut contingit in illo qui statim post penitentiam decedit à vita, alijs verò requirit multa bona opera ut cum perseverantia vsque ad finem vitæ seruet mādāta, ut cōtingit in illo qui post acceptam iustificationē longo viuit tempore, nō ergo dici potest quod ille multiplex vsus, qui sequitur iustificationem sit determinatus ad certū numerum.

¶ Dices ad hoc, q̄ ille vsus qui sequitur iustificationem est ratio prædestinationis, quæ est vltimus bonus vsus, cui immediate correspondet gloria.

C ¶ Contra hoc argu. 1. hæc solutio nō est ad mētē lauel. 2. sequitur ex ea, q̄ prædestinatio nō sit respectu gratiæ, sed respectu gloriæ, ita quod gratia nō est effectus prædestinationis, cōsequens autē periculosum est & fortassis erroneū ut supra ostensum est contra Gabr. ergo. Prob. seq. Nā post vsū bonū vltimū liberi arbitrii tñ sequitur gloria. Et ponamus q̄ ille bonus vsus vltimus sit actus penitentiae quo iustificatur peccator. Nā ille bon' vsus est meritorius gloriæ & nō gratiæ, ergo ille est ratio prædestinationis respectu gratiæ cōferendæ & nō tñ respectu gloriæ. Confir. vel ille bonus vsus, qui est post iustificationem fit ex virtute gratiæ vel ex viribus solius naturæ, si ex viribus gratiæ, ergo nō est ratio oīm effectū prædestinationis, quia nō est ratio gratiæ ex qua procedit, & ex cōsequenti non est ratio prædestinationis, si verò sit ex solis viribus naturæ, tunc nec est ratio effectus præcedētis prædestinationis vsū ipsū: quia ut supponimus ad illum vsū præcedit gratia iustificans collata per baptismum cuius gratiæ ille vsus nō est ratio. Itē nec est ratio vltioris effectus prædestinationis, scilicet, perseverantiæ, quia cōtra fidē esset reducere perseverantiā ad bonū vsū procedentem ex viribus naturæ, quia in Concilio Triden. sess. 6. can. 22. definitur sub anathemate, quod nullus ho-

mo iustificatus potest perseverare in accepta iustitia, nisi ex speciali auxilio Dei. Item multi reprobi habent bonum usum post acceptam iustitiam, qui tamen non perseverant.

¶ Ex dictis sequitur, quod opinio quam impugnauimus, non solum est perplexa & implicabilis, sed valde temeraria & erronea.

¶ Ad argumenta pro illa sententia respondetur. Ad primum negatur, quod diuina electio non possit esse inter duos homines inæquales: imò dico, contingit quod Deus elegerit hominem ad æternam vitam, quæ præsciuit & pluribus & grauioribus peccatis fore implicandum. E contra verò hominem quem præuidit & pauciora & leuiora crimina admissurum non elegit, sed permittit decedere in suis peccatis. Et quidem diuinæ voluntas non in eo sensu diligit meliora, quod diligit eos qui præsupponuntur meliores esse, sed quia est causa perfectionis & bonitatis in eis, quos diligit: & ita quos plus diligit meliores facit: vt bene explicat D. Th. sup. q. 20. ar. 4. Ex quo sequitur quod electio diuinæ voluntatis non est referenda ad aliquam bonitatem præcedentem in homine ipsam electionem. Et ita D. Aug. ser. 11. de verbis Apostoli inquit, Eliguntur à Deo, qui non sunt, nec tamè errat qui eligit, nec vanè eligit, vult dicere, quod Deus eligit illos, in quibus non præcedit aliquod bonum, quod sit ratio electionis: sed tamè ipsa electio illos reddit bonos, & efficaciter proportionatos vitæ æternæ.

¶ Ad secundum argumentum negatur consequentia, quia licet in iustificatione reperiatur aliqua ratio iustitiæ, non tamè admittendum est, quod illa iustitia primum se teneat ex parte eius qui iustificatur, sed tota debet reduci ad diuinam misericordiam, tanquam ad primam radicem. Et quidè ratio iustitiæ, quæ reperiatur in iustificatione peccatoris, in hoc sita est, quod Deus remittit peccata propter actum charitatis, quæ ipse misericorditer infundit peccatori, iuxta illud Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum: hoc explicuit D. Tho. q. 21. ar. 4. ad primum.

¶ Ad tertium respondetur cum D. Th. sup. q. 22. ar. 2. ad 4. quod ex eo quod dicitur Deum reliquisse hominem in manu con-

filiis suis, designatur, quod homini non præfigitur aliqua virtus operatiua, per quam sit determinatus ad vñ, sicut cōtingit in brutis, ex quo fit quod bruta non se mouent, nec se dirigunt in proprios fines, sed diriguntur ab autōre naturæ: at creaturæ rationales deliberant de seipsis, & eligunt media ad finem, ad quæ se liberè dirigunt: sed tamen omnis consultatio & electio earum circa finem supernaturalem, & omne illud quod facit in illis proportionem aliquam ad finem supernaturalem procedit ex diuina misericordia, nam aliàs non solū essemus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed etiā consultare & eligere: neque tota sufficientia nostra in ordine ad finem gratiæ ex Deo est, contra illud. 2. Cor. 3. non sumus, &c. Quod autem addit Iauellus loquens de nostra voluntate bene operante ex viribus naturæ, quod Deus obsequitur placito voluntatis nostræ, intolerabile est. Nam omnè voluntatē nostram bonā siue naturalem, siue supernaturalem, operatur Deus in nobis secundū consilium voluntatis suæ, quod efficax causa est ad operandū omnè consilium bonum voluntatis nostræ. Et idcirco Aug. epi. 106. inquit, quod nostra voluntas pedissequa est gratiæ, & non præuia, cuius oppositū docet Iauellus. & Ido. de correctione & gratia c. 8. inquit Aug. quod voluntas non libertate consequitur gratiā, sed gratia libertatem.

¶ Decanus Louaniensis vbi supra ita citat hoc testimonium. Volūtas non libertate sequitur gratiā, sed gratia libertatē, & sinistre exponit hæc verba Augustini pro sua sententiā, sed tamè hæc verba hunc habent sensum legitimū, quod voluntas non sua libertate primū inquirat gratiā, ita quod illud verbū, sequitur, idem pollet, quod inquit & insequitur, vt solemus dicere, & canis sequitur leporē, & in eodem sensu in Plal. 33. dicitur, inquirere pacē & persequere eam. Itaque non prius libertas inquit gratiā, quā gratia inquirat & cōprehendat libertatem nostræ voluntatis, suauiter & efficaciter mouendo voluntatem vt liberè velit sequi ipsam gratiam, iuxta illud cant. 1. Trahe me post te & curremus. & Ioa. 6. Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum. Vnde illud Lucæ nono, Qui vult venire post me, abneget semetipsum,

femetipsum & sequatur me; Non ita est intelligendum, quod prius homo velit se qui Christum, quam à gratia Christi præueniatur, sed è contra ex eo vult libere sequi Christum, quia à gratia Christi præuenitur, quæ intelligentia colligitur ex concilio Tridentino sessione. 6. ca. 5. ita dicente. Cum in sacris literis dicitur conuerti mini ad me, & ego cōuertar ad vos Malac. 3. libertatis nostræ admonemur, cum respondemus, conuerte nos domine ad te & cōuertemur, Thre. vltimo, gratia Dei nos præueniri cōfitemur. Ex istis soluitur quartum argumentum.

¶ Ad quintum respondetur, quod D. Tho. in illo loco nihil lauet opinioni Iauelli, sed potius illam destruit: dicit enim ibi in solutione ad primum quod Deus illi homini proponit dare gratiam, quem præscit & preparaturum ad illam, sed non propter præparationem quæ non est sufficiens causa gratiæ, sed propter suam bonitatem. Vbi aduerte, quod dictio, propter, tantum designat causam finalem. Nam vt dicit ibidem D. Thom. Deus confert gratiam propter suam penitentiam homini penitenti, tanquam propter causam materiale dispositiuam.

¶ Ad sextum respondetur, mirum est, quod hic auctor suam sententiam conetur probare ex Augustino cum nihil apertius sit in doctrina Augustini quam nullā esse assignandā causam iustificationis neq; prædestinationis ex parte liberi arbitrij. Nam alias quorsum super cap. 6. Ioannis inquit, quare istum trahat, & illum non trahat & c. & lib. de bono perseuerantiæ. c. 8. & lib. de correctione & gratia cap. 8. rationem huius differentię ad sola occulta & inscrutabilia iudicia Dei refert. Quocirca locus ille ex lib. 83. quæstionum quem Iauellus refert pro sua sententia retractatus est ab Augustino & si non formaliter, virtualiter tamen cum similia loca retractauit, vt aduerit Magister sen. in 1. d. 41. Quod autem Iauellus dicit D. Bonauenturam. Thom. de Argentina & Baionem suam sententiam docuisse, Dico primo, quod D. Bonauentura, quamuis non fuerit assecutus veritatem in hac parte, non tamen præcipit sententiam, sed inquit, in cognita esse nobis causam nræ prædestina-

A tionis, quæ ex parte nostra reperitur. Alij vero auctores citati nō sunt magnę auctoritatis, neq; inconuenit dicere eos ex ignorantia iam infectos fuisse reliquijs Pelagianorum, vt etiam infecti sunt quidam recentiores Theologi de quorum numero fuit Ambro. Catherinus, ex cuius doctrina falsis quidam Theologi moderni hauserūt quædā dogmata satis periculosa in materia iustificationis & prædestinationis, sed de hac re in articulo sequenti.

B ¶ Ad septimum dico primum, quod eius vis retunditur ab Augustino in lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 11. his verbis, miror homines malle se infirmitati suæ committere, quam firmitati promissionis Dei. Incerta est mihi, inquis, voluntas Dei de me, quid ergo? Certa ne est tibi voluntas tua de te ipso, nec times? Cur ergo cum vtraq; voluntas incerta sit homini, suæ infirmitati vult potius committere fidem suam spem & charitatem, quam firmitati Dei voluntati? Deinde ad argumentum dico, quod spes fidelium non debilitatur, sed potius roboratur dū credūt omne bonū vsum liberi arbitrij reducendum esse tanquam ad primam causam ad efficacissimam Dei voluntatem, quæ attingit à fine vsq; ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter, fortiter pro se, suauiter pro me vt dicit Bernardus, itaq; suauiter quidem sed efficaciter Deus mouet voluntatem nostram, neq; effectus diuinę voluntatis impediri potest à voluntate nostra, sed necesse est necessitate cōsequē. & suppositionis quod voluntas nostra sequatur efficacem Dei directionem & concursum. Vide August. in Enchyridione cap. 95. 96. vbi docet, quod si dicamus diuinam voluntatē posse impediri à voluntate cuius uis creaturæ, & non potius facere quidquid voluerit siue in caelo siue in terra, periclitatur initium nostræ fidei, qua confitemur Deum esse omnipotentem.

E ¶ Ad illud vero Tridentini, voluntatē hominis qui iustificatur posse dissentiri Deo vocanti & excitanti per auxilium speciale, respondetur primò quod concilium loquitur de diuino auxilio, quod præcedit iustificationem, & loquitur de auxilio abstrahendo ab efficaci vel inefficaci, quod in eo qui consenserit erit efficax, in illo ve-

ro qui dissenferit inefficax, itaq; ex consensu, vel dissensu liberi arbitrij à posteriori cognoscitur efficacia, vel inefficacia auxilij. Respondetur secundò, quòd si concilium loquitur de auxilio efficaci, quo homo iustificatur, dicendum est, quòd liberum arbitrium simpliciter & in sensu diuiso potest dissentire si velit, non autem in sensu composito.

¶ Ad id autem, quod addit Iauellus, multos homines retrahi ab officio virtutis, quia dicunt, si prædestinatus sum, quidquid fecero tandem saluabor, si verò reprobatus sum, condemnabor tandem quidquid fecerim. Respondetur & primum dico, quòd eiusmodi quærelæ pertinent ad reliquias Pelagianorum, vt apertè constat ex epistolis Prosperi, & Hilarij, quæ habentur in. 7. tomo Augustini ante librum de prædestinatione sanctorum, in quo libro Augustinus docet extirpandas esse à cordibus fidelium, quamuis in alijs quam plurimum distent à Pelagianis. Præterea dico, quòd quærelæ istæ ortum habent ex animis superbis, qui non plenè subiiciuntur diuinæ gratiæ, neque humiliantur sub potenti manu Dei, sed potius à semetipsis volūt exaltari. Hæc solutio non est cuiusvis doctoris, sed apertè colligitur ex Paulo Roman. 9. vbi mouet duas difficultates, quæ ex superbis animis oriuntur, easque dissoluit. Prima est, num iniquitas est apud Deum? nempe, si secundum electionem propositum Dei manet? Respondet Paulus, absit, Moyse enim dixit Deus Exod. 33. Miserebor cui misereor, & misericordiam præstabo cui miserebor. Et subdit Paulus, igitur non est volentis neque currentis, sed solius Dei miserentis. Quo loco Paulus, toties repetit misericordiam Dei, vt doceat omnem bonam voluntatem nostram, omnem bonum vsum liberi arbitrij in ordine ad finem supernaturalem effectum esse diuinæ misericordiæ quam Deus præstat, quibus sibi placet. Altera quæstio est, quid ergo queritur? voluntati eius quis resistet? ac si diceret ex persona animi superbi, quid queritur Deus de nobis si non præstamus virtutum officia, cum iam eius voluntas ab æterno statutum habeat, quid de nobis statutum sit. Respondet Apostolus, ô homo tu quis es, qui respondeas Deo? num dicit figmen-

A tum ei qui se fecit, quid me fecisti sic? an nõ habet potestatem figulus luti ex eadè massa facere, aliud quidem vas in honorè, aliud verò in contumeliã? quibus verbis docet Paulus humanam mentem subiiciendã esse diuinæ gratiæ, & humiliandam sub potenti manu Dei. Et huc pertinet etiam illud quod subiungit in eodem capitulo, quòd si Deus volens ostendere iram, &c. Circa quæ verba nota, quòd prædestinatos vocat Paulus vasa misericordiæ, quæ Deus præparauit, ad designandum quòd omnia opera bona, omnia media quibus consequuntur vitam æternam habent prædestinati, non à seipsis, sed ex præparatione eterne prædestinationis, & hoc absque detrimento libertatis voluntatis humanæ, quin potius inde stabilitur & firmatur magis humanæ voluntatis libertas, sed tamen circa bonum. Cæterum reprobos Paulus appellat vasa aptata in interitum ad designandũ quòd ipsi reprobi propria voluntate & malitia semetipsos faciunt dignos & coaptatos æterno supplicio, ita vt verum sit illud Osee 13. perditio tua Israel, tantummodo in me auxilium tuum.

¶ Hactenus reprobauimus tam multis opinionem Iauelli, vt simul confutata maneat quædam recentiorum Theologorum quæ cum hac sententia Iauelli magnam habent affinitatem. Tandem circa hanc difficultatem libet referre Scoti sententiã, qui inter doctores scholasticos extra scholam D. Thom. modestius loquitur in. 1. sent. d. 41. q. 1. vbi statuit hanc conclusionem. Prædestinationis nulla est ratio ex parte prædestinati, quæ sit prior ipsa prædestinatione: datur tñ causa reprobationis ex parte reprobi. Primam partem probat. Volitio finis prior est volitione mediorum: sed finis gratiæ & quicumque bonus vsum liberi arbitrij habent rationem mediorum respectu finis prædestinationis, ergo prius prædestinauit Deus hoies ad finem supernaturalem, quam præuideret & ordinaret omnia ista media, quæ se tenent ex parte prædestinatorum. Secundam partem conclusionis probat. Reprobare non est aliud quam velle condemnare: sed voluntas condemnandi aliquem necessario præsupponit culpam ex parte condemnandi, ergo. Maior supponitur ab Scoto tanquã certa. Minor proba-

probatúr. Condemnatio non potest esse bona nisi sit iusta, nequit autem esse iusta nisi præsupposita culpa, & ita inquit Aug. quòd Deus non est ultor, nisi sit aliquis peccator, ergo. Et cõfirmatur vtraq; pars. Omnia bona, quæ aliquid conferunt ad finem supernaturalem procedunt in nobis à Deo, omnia autem mala quæ nos auertút ab illo fine sunt ex parte nostra, ergo optimè intelligitur quòd ex parte nostra nulla detur causa propterquam eligamur ad hũc finem, detur tamẽ causa propter quam excludimur ad illo. Confirmatur secundo quoniam valde decet diuinam bonitatem vt ex mera liberalitate sua prædestinet homines ad finem supernaturalem nulla præsupposita causa ex parte ipsorum. Non tamen eandem bonitatem decet, vt quem piã reprobet, nisi præsupposita causa iusta ex parte reprobati. Ex his infert Scotus quòd Petro & Iudæ oblati Deo ab æterno & constituti in puris naturalibus, prædestinauit quidem Petrum sed non reprobauit Iudam, nisi postea culpa in ipso præuisa.

¶ Distinguit autem Scotus quatuor instantia, vt rem istam magis explicet, & dicit quòd in primo, Iudæ & Petro oblati Deo in puris naturalibus mere negatiue se habuit circa Iudæ, Petro aut̃ voluit dare beatitudinem. In secundo instanti, etiam se habuit mere negatiue circa Iudam, Petro autem voluit dare gratiam. In tertio Iudas & Petrus equales presentati sunt Deo infecti massa perditionis. In quarto deniq; prædestinauit Deus Petrum statuens illum eximere à massa perditionis, Iudam autem præuidit finalem peccatorem, eò quòd mere negatiue se habuerat erga ipsum in duobus primis instantibus, & tunc reprobauit illum volens ipsum excludere à regnò. Subdit autem Scotus, quod cum hoc negotium prædestinationis & reprobationis visum fuerit Paulo inscrutabile Rom. 9. 10. & 11. ita vt in fine cap. 11. ad exclamationem confugerit, ò altitudo diuitiarum &c. oportet sobrie procedere in hac disputatione, & eligatur illa sententia, quæ magis placuerit, dum tamen saluetur libertas diuinæ voluntatis absq; admixtione alicuius iniustitiæ.

¶ Circa istam sententiam Scoti duo ad-

A uerte. Alterum est, quòd quamuis ipse Scotus in 4. d. 14. q. 2. assignet quoddam meritum congruum, quod ipse vocat attritionem ex puris naturalibus, quæ est ratio aliqua remissionis peccatorum & iustificacionis, non tamẽ ausus fuit asserere, quòd hoc meritum congruum est ratio prædestinationis, quòd tamen fecerunt alij Theologi qui cum ipso Scoto commentati sunt istud meritum congruum. Sed certe Scotus rationabiliter satis procedit in hac parte, quia istud meritum de cõgruo si quod est, impertinenter omnino se habet ad prædestinationem. Multi enim prædestinati sunt, in quibus non receperitur istud meritum congruum, vt patet in Paulo qui iustificatus est nulla habita ratione ad aliquod meritum cõgruū præcedens, & præterea multi sunt in quibus repertum est eiusmodi meritum congruū qui tñ non fuerunt prædestinati. Alterum aduertendum est, quàm pro libito in negotio prædestinationis & reprobationis multiplicetur instantia à Theologis, & quam parum illa conferant ad assignandam rationem differentie inter prædestinatum & reprobum. Nam rogo ego Scotum, cū in primo instanti Petrus & Iudas oblati sunt Deo æquales scilicet in puris naturalibus, quare voluit Petro conferre beatitudinẽ, & mere negatiue se habuit erga Iudam? Itẽ rogo, cum in duobus primis instantibus Deus voluerit Petro conferre beatitudinem & gratiam, quare in tertio instanti, Petrus & Iudas oblati sunt æquales infecti massa perditionis? Deniq; res est certissima quod hæc instantia non multiplicantur in ipsa æterna operatione Dei, sed nostra consideratione qua diuinam operationem secundum vnã rationem prius consideramus & secundum aliam posterius. Vnde diuersitas instantium tota sumenda est ex parte ipsorum effectuum secundum quod vnus est ratio alterius. Tunc sic, cum Iudas in primo & secundo instanti cum eadem prorsus dispositione sit oblati Deo, quò pacto distingui possunt ibi duo instantia? Tandem cū diuersitas instantium desumenda sit secundum quod vnus effectus est causa alterius cū sint diuersa genera causarum, vnus effectus in vno genere causæ potest esse prior alio, & in alio genere posterior, quare ergo ratione solida possumus multiplicare instantia

instantia attendēdo ad causalitatem & prioritatem vnius effectus respectu alterius? Quo circa ad assignandam rationem differentiae inter praedestinatum & reprobum impertinenter omnino recurrimus ad eius modi instantia.

¶ His ergo opinionibus confutatis, statuenda est vera sententia iuxta mentē August. & D. Thom. Vnde sit conc. Praedestinationis nulla datur causa ex parte nostra. Nomine praedestinationis in hac conc. nō intelligo actum diuinum quo praedestinavit nos; nam res certissima est apud omnes, quod illius actus diuini nulla potest assignari causa. Intelligo ergo appellatione praedestinationis omnem effectum collectiue ipsius praedestinationis, & cum inter effectus praedestinationis iste reperiatur ordo, quod primus effectus est causa efficax secundi, secundus terij, & ita vsque ad vltimum, idem est asserere nō dari causam praedestinationis, & nō dari causam primi effectus praedestinationis. Conc. sic exposita est expressa D. Aug. locis supra citatis, & lib. de praedestinatione sanctorū cap. 17 & 18. & lib. 2. de bono perseverantiae cap. 19. refert pro hac sententia Cypria. Amb. Grego. Nazianzenum. & cap. 18. inquit, quod nullus nisi errando potuit contra istā veritatem disputare. Vnde quaedam testimonia Ambrosii pro hac sententia apud August. lib. 1. de gratia Christi cōtra Pelagi. c. 44. & 45. est etiā hac conc. sententia communis apud doctores scholasticos sequentes Magist. sent. dist. 40. & 41. ita docet Scotus vbi supra. Duran. dist. 41. q. 2. Marfil. in 1. q. 14. & D. Th. in hoc ar. quē sequitur tota eius schola. Et certe nostra cōc. est adeo vera, vt oppositū non modo sit periculosum, sed meo iudicio erroneū. Prob. 1. ex illo Rom. 9. vt secundū electionē propositū Dei maneret nō ex operibus sed ex vocante dictum est, &c. hoc testimoniū est adeo efficax, vt quidam autor incognitus quem refert Soto super cap. 9. epistolae ad Rom. nō aliter posset eius vim effugere nisi dicens, qd D. Paul. in illo loco nō loquebatur ex sententia ppria, sed sequens vulgarem Iudeorū opinionē, qui putabāt quod electio Iacob à Deo facta non innitebatur operibus quibusdam, sed solo Dei beneplacito. Ceterū hic autor periculosissime &

A impudentissime loquitur, tum quia manifestissime colligitur ex contextu illius capituli Paulum loqui ex propria sententia, tū etiam quoniā communis est consensus sanctorū Patrū & Theologorū & fere omnium fidelium, Apostolū hic propriā sententiam explicuisse. Vide August. lib. 2. cōtra duas epistolas Pelagian. c. 7. & lib. de praedestinatione & gratia. c. 7. vbi istud testimoniū mirabiliter amplificat, & in hoc secūdo loco citato, dicit, quod ille qui ad opera futura praeuifa à Deo reducit iudiciū diuinæ discretionis circa Iacob & Esau, euacuat verbū Apostoli dicentis nō ex operibus, quia Paul. ibi non solum praeterita opera exclusit, sed vniuersa opera etiā futura. Secundo prob. ex illo. 2. ad Tim. 1. vocauit nos Deus vocatione sua sancta non secundū opera nostra, sed secundū propositum suū & gratiam, en vbi primus praedestinationis effectus, qui est vocatio, nō reducit ad opera nostra, sed ad propositū Dei & gratiam eius. & in cap. 1. ad Ephe. totum negotiū nostrae iustificationis & praedestinationis, reducit Paul. ad beneplacitū diuinum & ad consiliū gratuitū diuinæ bonitatis. Confir. praedestinatio in scriptura appellatur fors. ad Colos. 1. qui dignos nos fecit in partē sortis sanctorū. & ad Ephes. 1. quod sorte sumus vocati in Christo & psa. 15. funes, idest, sortes ceciderunt mihi in praeclaris, sed nō alia ratione potuit appellari fors, nisi quia sicut sortes eueniunt absque aliqua praeuia causa & diligentia eius, supra quem cadit fors, ita praedestinatio respectu praedestinatorū est quasi fortuita & causalis, nullo habito respectu ad ipsorū opera. 3. Pro. con. ratione sigillatim ostēdit per quatuor genera causarū nullā reperiri causam praedestinationis ex parte nostra. E & 1. de causa finali, manifestū est finalem causam nostrae iustificationis & praedestinationis, esse diuinam bonitatem & eius gloriā, & etiā Christi domini, vt habetur in Conc. Trid. Sess. 6. cap. 7. Verum est, quod gloria propria praedestinatorū habet quodammodo rationem finis in praedestinatione, quoniam ex eo quod Deus elegit homines ad gloriā efficaciter consequendā praedestinavit illos, disponēdo media quibus efficaciter illū finē assequerentur, sed tamē beatitudo praedestinatorū nō est finis prima-

primarius & præcipuus sed minus principalis & secundarius. Hoc loco aduertendum est errasse Durandum ubi supra dicentem gloriam prædestinatorum non esse computandam inter effectus prædestinationis, eo quod inter effectus prædestinationis habet rationem finis, prædestinatio vero non est de fine sed de medijs, errauit inquam Durandus, quoniam D. Paulus Rom. 8. inter effectus prædestinationis connumerat glorificationem prædestinatorum, quos prædestinauit hos & magnificauit, hoc est glorificauit. Ad rationem Durandi dicitur quod finis qui in intentione operantis habet rationem causæ respectu medijs, in executione positus habet rationem effectus, & ipsa media possunt habere rationem causæ efficientis respectu eius. Ita ergo dico in præsentia quod beatitudo prædestinatorum prout est in intentione Dei prædestinantis habet rationem causæ finalis secundario in ordine ad effectus prædestinationis, quod non negat D. Tho. neque nostra conclusio, cum dicit, non dari causam prædestinationis ex parte prædestinatorum, quia beatitudo prædestinatorum sic considerata non se tenet ex parte ipsorum, sed ex parte prædestinantis & eligentis homines ad illum finem. Cæterum si beatitudo prædestinatorum consideretur ut in executione posita habet rationem ultimi effectus prædestinationis.

¶ Sed aduertendum est quod cum D. Tho. hic imo in tota hac quæstione quam sæpius repetat diuinam bonitatem esse finalem causam primariam prædestinationis, in hoc articulo in corporis fine dicit quod diuina voluntas est ultimus finis totius prædestinationis. In qua re nisi ergo fallor D. Tho. hoc voluit docere, quod quauis diuina prædestinatio absolute considerata habeat pro fine ultimo manifestationem diuinæ bonitatis, tamen secundum quod est prædestinatio horum hominum & non illorum potissime est manifestatiua maximæ libertatis, quam habet diuina voluntas circa dispensationem bonorum supernaturalium. Itaque quod Deus eligat istum & non illum, manifestat quam plurimum hanc libertatem, quæ est magna perfectio diuina. Hoc insinuat Christus Matth. 20. in illa Parabola conducentis operarios

A ad vineam, in qua habetur quod datum fuit præmium æquale his qui videbantur inæquales fuisse in labore, & dicit pater familias, nunquid non licet mihi de meo facere quod volo?

¶ Deinde si loquamur de causa efficientes est certissima, quod sola diuina voluntas est causa totius nostræ prædestinationis.

B ¶ De causa vero formali etiam non est dubitatio apud Theologos quoniam causa formalis effectus prædestinationis non potest esse aliquid nisi gratia, perseuerantiaque in ea, & eius consummatio in gloria. Sed hæc omnia sunt effectus prædestinationis & præsupponunt primum effectum quæ est vocatio, & ex consequenti non sunt causa totius prædestinationis.

C ¶ De causa ergo materiali duntaxat potest esse dubitatio. Et quidem si loquamur de causa materiali remota quæ est capacitas naturalis ad vitam æternam res certissima est illam non esse causam prædestinationis quia communis est prædestinatis & reprobis: si vero fiat sermo de causa materiali dispositiua, iam probatum est in præcedentibus non dari eiusmodi causam prædestinationis ex parte nostra. Quia si est dispositio pure naturalis impertinenter omnino se habet ad effectus prædestinationis; D Si vero fuerit supernaturalis, iam ipsa continetur intra effectus prædestinationis, atque adeo non potest esse causa omnium effectuum aliis esset causa sui ipsius. Hactenus resoluius nullam ex parte nostra reperiri causam prædestinationis. Quid autem censendum sit de reprobatione, infra in hoc articulo dicetur.

E ¶ Sed sunt duo argumenta dissoluenta contra nostram conclusionem. Primum desumitur ex illo Rom. 8. quos præsciuit & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui &c. quo loco D. Paulus, manifeste videtur docere præscientiam meritorum esse causam prædestinationis, quoniam planus sensus huius testimonij is esse videtur quos Deus præsciuit futuros esse conformes imaginis filij sui, hos prædestinauit.

¶ Secundum argumentum sumitur ex varijs testimonijs sanctorum in quibus apertissime videtur statui, quod Deus idcirco prædestinauit istos homines quia præuidit

eos consensuros vocationi diuinæ & bene vsuros gratia sua. Testimonia hæc sunt innumera, illa colligit diligenter Sixtus Senensis in sua Bibliotheca Sancta lib. 6. annotatione. 251.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod in illo loco D. Paulus valde confirmat nostram conclusionem. Nam verbis præcedentibus vocationem, qui est primus effectus prædestinationis adscribit non operibus nostris sed diuino proposito. His inquit, qui secundum propositum Dei vocati sunt Sancti. Primus ergo sensus illius testimonij est iste, quos Deus non solum præsciuit esse capaces diuinæ gloriæ, sed etiam prædestinauit conformes fieri &c. itaq; Paulus intendit assignare discrimē inter prædestinatos & reprobos, quod isti tantum sunt præsciti à Deo, non autē præordinati, illi autem non solum sunt præsciti capaces esse beatitudinis, sed etiā sunt efficaciter præordinati ad ipsam. Secundus sensus est, quos Deus præsciuit cōformes fieri imaginis filij sui &c. prædestinauit, id est, prius destinauit efficaciter ad eiusmodi conformitatem habendā. Itaq; prædestinatio ibi denotat antecessorem ad præscientiam confirmatis. Hæc intelligentia est Caietani super hunc locum. Tertius sensus est, quod Paulus loquitur de scientia approbationis, quæ includit voluntatem efficacem conferendi vitam æternā. Hæc expositio est etiam Caietani in loco citato. Sed iuxta mentem D. Tho. super istum locum explicatio ista ita est accommodanda huic testimonio, quos præsciuit scientia approbationis, hos & prædestinauit conformes fieri &c. Itaq; D. Thom. inter vtrumq; verbum præsciuit & prædestinauit, subintelligit, illam dictionem, hos.

¶ Ad secundum respondetur, quod Sancti Patres in illis locutionibus habent commodos intelligentias: prima est illa qua D. Tho. in hoc articulo in solutione ad primū exponit quoddam testimonium D. Ambrosij. Secūda expositio est, quæ colligitur ex Augustino lib. 2. de bono perseuerantiæ. c. 18. ubi inquit, quod quandoq; apud Sanctos Patres præscientia idem pollet quod prædestinatio. Nam satis est vlitatū in scriptura, quod præscire sumatur pro

A prædestinare. Vnde cū Sancti Patres quādoque dicunt, quod Deus præsciuit bona opera futura hominum prædestinatorum, sensus est, quod Deus prædestinauit & præfiniuit eos habituros esse eiusmodi bona opera. Tertia expositio est, quod intelligantur per concomitantiam. Itaq; si quandoq; Sancti Patres dicant, quod Deus prædestinauit aliquos, quia præuidit eos bene vsuros gratia sua, illa particula, quia, non reddit sensum causalem, sed importat concomitantiam infallibilem bonorum operum ad prædestinationē, & fit iste sensus, quod si Deus non præuideret bona opera futura in prædestinatis, non prædestinasset illos. Sed hæc bona opera non præuidentur vt antecedentia prædestinationem, sed vt infallibiliter cōsequentia. Quarta explicatio est, quod Sancti Patres non semper vsurpāt nomē prædestinationis in eo sensu, in quo nos sequentes Augu. D. Th. & grauissimos Theologos illud vsurpamus. Nos enim prædestinationis voce designamus præparationē æternā omniū beneficiorū Dei ad vltimam salutem: at Sancti quādoque prædestinationis nomine intelligunt voluntatem diuinam conferendi vitam æternam tanquam mercedem & præmiū. Sic autem sumpta prædestinatione absq; dubio habet causam ex parte nostra, quoniam vita æterna datur propter nostra merita. Ita interpretantur Sanctos Patres Decanus Louanienſis artic. 7. de libero arbitrio, & Sixtus Senensis loco supra citato. Est autem hic aduertendum, quod inter Sanctos Patres cautius legendus est Chrysostomus. Nam homil. 65. super Math. exponens illam parabolam, simile est regnum celorū homini patri familias, qui exijt &c. plus nimio videtur tribuere libero arbitrio.

D E Dicit enim, sed cur nō statim oēs cōduxit? Respondet omnes quidem eadē hora cōduxisse voluisse, sed quod non eadem hora omnes paruenerunt, à voluntate vocatorū resultauit: idcirco tali hora vocati sunt, quia tunc cōsensuri erant vocationi. Et inquit quod D. Paulus & latro iustificatus in cruce propterea tali tempore vocati sunt, quia tunc erant consensuri, & si ante vocarentur, reniterentur & non parerent. Hæc verba Chrysostomi habent difficillimam explicationem, sed poterunt vtrūq; explicare

explicari in eo sensu in quo Augustinus lib. de prædestinatione sanct. c. 9. explicat quædam verba, quæ habentur apud ipsum Augustinum in lib. 6. quæstionum contra Paganos. q. 2. & est epistola. 49. & referuntur à D. Tho. 3. p. q. 1. art. 5. ad. 2. inquit ibi August. quod Christus tunc voluit hominibus apparere & suam doctrinam prædicare quando & ubi præsciuit esse, qui credituri erant in illum. Hæc verba simillima sunt verbis citatis ex Chrysostomo interpretatur autem illa Augustinus loco citato & lib. 2. de bono perseverant. c. 9. quod ipse quidem in illo lib. 6. quæstionum docuit contra Paganos Christum dominum prævidisse quod tempore suæ prædicationis futuri erant multi credentes in ipsum quod quidem verissimum est. An vero illorum fides esset ex dono Dei & effectus prædestinationis nec ne, non explicuit illo loco, quia non se offerebat tunc oportunitas explicandi. Hæc explicatio verborum Aug. poterit accommodari verbis Chrysost. imò & omnibus testimonijs sanctorum patrum, in quibus docent, Deum prædestinasse eos homines quos præsciuit bene vsuros gratiæ suæ. Hactenus de hac quæstione.

Ad cõplementũ huius difficultatis, definienda est alia quæst. satis difficilis, An ex parte meritorum Christi, qui est caput omnium prædestinatorum possit assignari ratio & causa prædestinationis membrorum.

¶ Pro parte negatiua arguitur primò ex Doctrina D. Tho. hic in corpore & solutione ad tertium, ubi totum effectum prædestinationis nostræ reducit ad solam voluntatem & bonitatem Dei, ergo non reducit ad merita Christi domini. Confirmatur ex illo ad Ephes. 1. in quo & nos forte vocati sumus prædestinati secundum propositum eius qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, ergo tota nostra prædestinatio reducenda est ad solum consilium diuinæ voluntatis.

¶ Arguitur secundo, ex Augustino lib. de prædestinatione sanctorum cap. 15. ubi ita inquit. Ea gratia fit ab initio fidei sue homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille, scilicet Dominus Iesus ab initio suo factus est Christus, sed Dominus Iesus sine

A vllis meritis siue proprijs siue alienis in diuina præscientia factus est Christus, ergo & nos absq; vllis meritis siue proprijs siue alienis facti sumus Christiani, & ex consequenti Christus non meruit nobis omnem effectum prædestinationis.

¶ Arguitur tertio. Si Christus est causa efficiens & meritoria nostræ prædestinationis, sequitur quodd si Christus non esset futurus in mundo, nullus homo esset prædestinatus: cõsequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia ablata causa tollitur effectus. Minor probatur. Prædestinatio est certa & infallibilis, ergo nullo extrinsecò ablato potest auferri, vel impediri, nisi tollatur voluntas diuina: merita autem Christi extrinsecus se habent ad prædestinationem, ergo. Confirmatur. Nam sequitur, quod si Adam perseverasset in iustitia & gratia originali non esset prædestinatus à Deo, cõsequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia Adam gratiam & iustitiam originalem non accepit ex merito Christi Domini. Minor probatur. Per illam gratiã ordinabatur ad vitam æternam, ergo si perseverasset in illa consequeretur æternam vitam, & ex consequenti esset prædestinatus.

¶ Quarto. Si Christus Dominus est causa meritoria nostræ prædestinationis ex eo est, quod Deus prævidit ab æterno Christum per sua merita mereri nobis primam iustificationem: sed hoc est falsum, ergo. Minor probatur. Si Christus meretur nobis primam iustificationem, ergo prima iustificatio non fit gratis contra illud Rom. 3. iustificati gratis per gratiam ipsius.

¶ Quinto arguitur. Esto Christus Dominus meruerit nostram iustificationem & vniuersas dispositiones ad ipsam adhuc non sequitur, quod meruerit nostram prædestinationem, hoc est, omnem effectum nostræ prædestinationis. Probatur. Meritum Christi domini fuit effectus nostræ prædestinationis: hunc autem effectum ipse non meruit, ergo. Maior probatur. Omne beneficium collatum nobis à Deo ad vitam æternam est effectus prædestinationis est enim prædestinatio, præparatio omnium beneficiorum Dei ad vitam æternam: sed meritum Christi est maximũ beneficium præparatum nobis ad vitam æternam.

eternam ergo. ¶ In oppositum est, quod inquit Paulus ad Ephes. 1. Predestinavit nos in adoptionem filiorum Dei per Iesum Christum in ipsum.

¶ Hæc controuersia cepit disputari in hac schola ab hinc 22. annis, nam antea communis erat sententia huius scholæ, Christum esse causam finalem & exemplarem nostræ iustificationis, & prædestinationis, non verò causam efficientem aut meritoriam, sed sola diuina voluntas censebatur causa efficiens nostræ prædestinationis.

¶ Driedo lib. de Redemptione & decaptiuitate generis hum. ar. 4. docet Christum non esse causam meritoriam simpliciter loquendo nostræ prædestinationis, & explicat illud testimonium Pauli ad Ephes. 1. prædestinavit nos per Iesum Christum &c. Ita vt illa dictio (per) referatur ad particularem effectum prædestinationis, nempe ad gratiam, & non ad omnes effectus prædestinationis; quoniam inquit non meruit nobis fidem, quæ est initium iustificationis, neq; dispositiones ad gratiam, neque suam incarnationem, quæ est potissimus effectus prædestinationis. Et probat hanc sententiam primò ex illo Ioan. 6. Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; hoc est, nullus potest mihi copulari per gratiam & iustitiam nisi quæ Pater prius sua gratia & misericordia absq; vllis meritis ad me traxerit fide & reliquis dispositionibus necessarijs ad gratiã. Secundo probat ex illo Rom. 4. ei qui non operatur credenti autem in eum qui iustificat impiũ fides reputatur ad iustitiã &c. hoc est (inquit) per fidẽ apprehenditur iustitia Christi, qua homines iustificantur, fides autem ipsa est ex mera Dei gratia absque aliquo merito Christi. Tertio probat ex Augustino lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 15. quem locum citauimus in secundo argumento facto pro parte negatiua quæstionis. Quartò probat. Non fit consequens vt si Christus meruit nobis iustificationem nostram, meruerit etiam dispositiones necessarias ad ipsam, quoniam multa sunt necessaria ad iustificationem, quæ tamen Christus non meruit iuxta omnium sententiam, v.g. intellectus, & volũ-

A tas, bona temporalia, aqua necessaria ad baptismum &c. ergo ex eo quòd fides & reliquæ dispositiones supernaturales necessariae sunt ad iustificationem, non efficaciter colligitur quòd Christus dominus illa meruerit. Hanc sententiam Driedonis sequitur Decanus Louaniensis ar. 6. de satisfatione pagina. 242. tomo. 1. vbi refert Capreolum pro sua sententia. Veruntamen Capreolus, vt videre est in 3. sent. dist. 18. q. 1. ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem non negat simpliciter, quòd Christus meruit nobis fidem, negat tamẽ meruisse alias dispositiones ad gratiam. Et probat hoc secundum primò. Quoniam si Christus non solum meruit nobis gratiam sed & omnes dispositiones necessarias ad ipsam, nulla nobis restat via, vt explicemus quo pacto homo gratis iustificetur, cum tota iustitia detur nobis ex meritis Christi. Secundo probat ex D. Tho. q. 29. de veritate art. 7. ad quartũ. Vbi inquit quòd passio Christi quantum ad sufficientiam, equaliter se habet ad omnes, quantum ad efficaciam verò non item, & hoc inquit D. Tho. prouenit partim ex libero arbitrio, & partim ex diuina electione, secundum quã effectus passionis Christi quibusdam misericorditer conferuntur, quibusdam verò iusto iudicio subtrahuntur, ergo applicatio effectus passionis Christi, quæ fit per dispositiones ad gratiam, in gratuitam electionem Dei referri debet, & non in meritum Christi. Tertio probat & explicat. Sint duo paruuli, quorum alter baptizatur, & alter non, quòd iste baptizatus recipiat gratiam regenerantem ex merito Christi est, quòd vero applicetur illi aqua baptismalis non prouenit ex meritis Christi, sed ex sola diuina electione qua istum paruulum elegit præ alio.

E ¶ Pro decisione sit Prima conclusio. Christus dominus non solum meruit nobis iustificationem nostram, sed & fidem, sed dispositiones ad gratiam, sed predicationem Euangelij, sed & applicationem Sacramentorum, ac omnia deniq; media ex gratia Dei ordinata ad nostram salutem & oppositum huius est erroneum, maxime si negatur Christum meruisse nobis fidem. Probatur conclusio hæc primò ex D. Tho. 3. p. q. 8. per totam, vbi docet Christum

Christum esse caput totius Ecclesiæ, & influere in Christianos omnem motum, quem habent supernaturalem etiā in eos, qui habent fidem sine charitate. Et ibi ar. 3. in solutione ad primum docet, quod quāuis infideles non sint actu membra Christi: sunt tamen membra eius in potentia, quæ potentia, inquit, in duobus fundatur. Primò quidem & principaliter in virtute Christi: secundariò verò in libertate arbitrij. Ex quo colligitur, quod Christi virtus disponit infideles vt reducantur ad iustitiam fidei, & fiant actu membra Christi. Quòd si quis respondeat Christū esse causam effectiuam fidei & dispositionum ad gratiam, non verò meritoriam; voluntaria est hæc solutio, quoniam cōmunis doctrina Theologorum habet, q̄ Christus non efficit in nobis aliquid ad nostram salutem pertinēs, nisi quod ipsemet nobis meruit. Et quidē D. Th. in. 3. dist. 19. q. 1. ar. 1. quæstiuncula 1. efficientiam Christi non amplius extendit quā meritum respectu illorum effectuum, quos in nobis operatur. Cōfirmat. Quidquid nobis cōfert Christ⁹ à Patre, petiuit per orationē: sed quidquid Christus absolutē petiuit in oratione, meruit à Patre, ergo quidquid nobis confert, meruit. Secundò probatur ex D. Th. 3. p. q. 49. ar. 1. vbi dicit passionem Christi fuisse vniuersalem medicinam ad curandas infirmitates nostras: sed ad medicinæ rationem non solū spectat conferre sanitatē, sed etiam disponere ad illam, ergo. Tertiò probatur ex Augustino lib. 2. de bono perseueratiæ. c. 7. vbi inquit, quod per Christū habet homo, vt accedat ad Deum, sicut quod non recedat à Deo; sed accessus primus ad Deum fit per fidem, iuxta illud Heb. 11. accedentē ad Deum oportet credere, &c. & Rom. 5. per quem, scilicet Christum, habemus accessum in gratiam istam, ergo. Item lib. 1. contra duas epistolas Pelagian. cap. 3. inquit Augustinus, Nemo potest boni aliquid velle, nisi adiueatur ab eo qui non potest malum velle, hoc est, gratia Dei per Iesum Christum: sed velle credere, velle disponi ad gratiam, est aliquid boni velle, ergo datur nobis gratia Dei per Iesum Christum. Denique Augustinus passim repetit dari nobis gratiā per Christum, sed nomine gratiæ, vt pa-

tebit versatis in lectione Augustini, imò & conciliorum, non intelligitur solū ipsa gratia iustificans, sed & fides & omnia media quæ nos præparant ad gratiā; nam hæc omnia appellantur gratuita Dei dona, quod videre potissimū est in Epistolis Innocentij primi ad concilium Mileuitanum, quæ circumsferuntur inter Epistolas Augustini, & sunt Epistolæ apud Augustinum 91. 93. 96. Præterea probatur ex Cælestino primo, qui Epistola prima & quarta ad Episcopos Galliæ dicit, quod per Christum bene vtimur libero arbitrio. & Epistola 7. & 8. quod ex traditione Apostolicæ sedis omnes orationes Ecclesiæ gratiam Christi resonant. Ex quo sic argumentor. Multæ sunt orationes Ecclesiæ, in quibus petimus à Deo infidelium conuersionem ad fidem, & dispositiones ad iustitiam fidelium peccatorum, ergo hæc omnia ex merito & gratia Christi impetramus à Deo. Confirmatur. Nā Ioan. 17. Christus dominus rogauit Patrem pro conuersione illorum, qui credituri erant in ipsum per prædicationem Apostolorum, ergo fides habetur ex merito & oratione Christi. Præterea, ex Diuo Bernardo serm. 13. super cantica, vbi inquit, quidquid sapientiæ, quidquid virtutis te habere confidis, Dei virtuti & Dei sapientiæ deputa Christo. Insuper probatur conclusio ex scriptura sacra, ad Eph. 1. Benedictus Deus & Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spiritali in Christo: sed fides & dispositio ad gratiam est benedictio spiritalis, ergo est per Christum. Et in eodem capit. dicitur, in quo & nos sorte vocati sumus. Vocatio autem fit per prædicationem externam, & inspirationem internam, ergo hæc omnia cadunt sub merito Christi. Ad Philippenes 1. Vobis donatum est pro Christo, non solū vt in illum credatis, sed vt pro ipso patiamini, ergo fides pro Christo donata est nobis. Et capitulo secundo. Humiliauit semetipsum, &c. propter quod & Deus exaltauit illum, &c. & omnis lingua confiteatur, quia dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris, fides ergo qua confitemur gloriam Christi domini effectus est humili-

tatis & obedientiae Christi & ex consequenti, meriti eius. Ad Hebraeos duodecimo, aspicientes in autorem fidei, & confirmatorem Iesum, ergo Christus est autor nostrae fidei, Ioann. primo. Vidimus gloriam eius, &c. plenam gratiae & veritatis, & de plenitudine eius omnes accepimus: sed fides pertinet ad veritatem, ergo de plenitudine Christi fidem accipimus. Denique est optimum testimonium, Isaia 53. Si posuerit animam suam videbit semen longeuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur. Super quem locum Hieronymus inquit, quod voluntatem domini in manu Christi dirigi, non est aliud quam quod quidquid Pater voluit, virtutibus Christi adimpletur: sed Pater vult nos credere, vult nos disponi ad gratiam, ergo haec virtute Christi in nobis adimplentur. Specialiter autem probatur Christum esse causam meritoriam nostrae fidei ex concilio Mileuitano capite quarto. Donum Dei est, non solum scire quid facere debeamus, sed & diligere vt faciamus, & vtrumque datur nobis per Christum. Ecce apertam concilij definitionem, quoniam per fidem scimus, quid facere debeamus. Et in concilio Tridentino sessione sexta, capit. septimo. Postquam concilium explicauerat modum dispositionis ad gratiam, inquit, Haec omnia accipit homo simul infusa in remissione peccatorum per Christum, cui inseritur per fidem, spem, & charitatem. Et capit. octauo explicat concilium hominem in eo sensu iustificari per fidem, quia fides est prima radix & initium iustificationis. Ex hoc sic argumentor. Si Christus non est causa meritoria fidei, cum fides sit prima radix iustificationis, sequitur, quod non est causa meritoria totius nostrae iustificationis, hoc autem videtur pias aures offendere. Neque omnino consentit doctrinae fidei, per quam absolute fatemur Christum esse causam meritoriam nostrae iustificationis, vt habetur in eadem sessione sexto, capite sexto.

¶ Tandem probatur conclusio rationibus. Primo, quia quilibet homo exi-

A stens in gratia potest mereri de congruo, vt Deus disponat peccatorem ad poenitentiam, ergo aliquid excellentius tribuendum est Christo domino, scilicet, vt efficaciter mereatur, quod homines disponantur ad gratiam. Item ex opposita sententia sequeretur Christi meritum fuisse duntaxat causam salutis humanae, quantum ad sufficientiam, non autem quantum ad efficientiam pro aliquibus hominibus. Probatur sequela, quia ad rationem meriti & satisfactionis, quantum ad efficientiam actualement necesse est, vt sub illo merito cadant illa, quibus positus sequatur effectus: at si Christus non meruit quod hic paruulus baptizaretur de facto, sed solum quod si baptizaretur, iustificetur: profecto non mereretur illud, quo posito sequitur iustificatio. Confirmatur, quia alias non perfectius meritum Christi esset causa salutis praedestinatorum quam reprobos. Sequela probatur. Quia quod attinet ad sufficientiam meriti, aequaliter respicit omnes homines tam reprobos quam praedestinos, sed differentia est in hoc, quod quibusdam applicatur illud meritum, quibusdam vero non, ergo si ista applicatio non cadit sub merito Christi plane colligitur, quod meritum Christi secundum se aequaliter respicit praedestinos & reprobos.

¶ Secunda conclusio. Si nomine praedestinationis intelligamus totum effectum praedestinationis corporis mystici, scilicet, Christi & membrorum simul & collectivè, certum est, quod Christus non meruit totum effectum praedestinationis: cuius ratio est, quia Christus non meruit unionem hypostaticam, neque gratiam habitualement, neque sua merita, quae omnia sunt effectus praedestinationis totius corporis mystici cum capite. Haec conclusio est communis, & eam docet Augustinus lib. de praedestinatione sanctorum c. 15. vbi dicit Christum esse praeclarissimum iubar praedestinationis, fuisseque praedestinatam non solum, vt homo ille esset filius Dei, sed vt esset caput & redemptor omnium.

¶ Tertia conclusio. Si totus effectus praedestinationis nostrae consideret in nobis quatenus distin-

distinguiamur tanquam membra à capite Christo, certum etiam debet esse, quod Christus meruit nobis nostram prædestinationem, hoc est, totum effectum prædestinationis nostræ. Hæc conclusio probatur ex prima conclusione, quia nihil nobis datur à Deo saluatore, quod conducatur ad felicitatem, quod non veniat à Deo propter meritum Christi, ergo merita Christi siue Christus per sua merita, meruit nobis totum effectum prædestinationis nostræ, ac per consequens vere dicitur meruisse nostram prædestinationem. Secundò probatur & explicatur conclusio, quia omnia bona quæ fiunt in tempore ordinata ad nostram salutem ab æterno statuta sunt, ut ita fierent, quo pacto in tempore fiunt: sed temporaliter ita fit, quod Christus meruit nobis omnia, quæ à Deo recipimus ordinata ad nostram salutem, ergo ita sunt à Deo statuta, ut totus effectus prædestinationis membrorum causaretur ex meritis Christi capitis, sicut etiam præordinauit dare nobis effectum gloriæ propter merita nostra ex gratia sua. Hanc sententiam tenet Durandus in .3. distin. 10. quæst. 3. ubi ait Christum esse causam prædestinationis efficientem, quantum ad effectum, quia est causa meritoria, quæ in moralibus habet rationem efficientis. & Bonauentura in eadem distinctione, quamuis non loquitur expresse de prædestinatione, sed de adoptione filiorum. Sed potissimè videtur probari hæc conclusio ex illo ad Eph. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum. Vbi quod dicit in ipso significat non aliter nos gratos Deo futuros esse, nisi quatenus præciebamur uniti Christo. Quod autem ait per ipsum, significat ipsum esse causam efficientem & meritoriam nostræ unionis cum tali capite. Denique quod dicit in ipsum, significat causam finalem, quatenus nos sumus prædestinati, ut simus conformes capiti Christo, & sic in omnibus glorificetur Deus per Iesum Christum.

¶ Sed querit aliquis, an simpliciter loquendo ita sit certum, quod Christus meruit nobis nostram prædestinationem, sicut est certum quod meruit omnes dispositiones ad gratiam?

¶ Respondetur, & sit quarta conclusio. Non potest esse differentia inter catholicos nisi in modo loquendi. Hæc conclusio explicatur. Sunt enim Theologi, qui dicunt nomine prædestinationis nostræ esse intelligenda omnia media ordinata à Deo ad nostram salutem, siue sint intrinseca in nobis siue in altero: & quia potissimum medium ordinatum à Deo ad salutem hominum fuit incarnatio Christi, & meritum passionis suæ, negant Christum fuisse causam nostræ prædestinationis, simpliciter loquendo: quorum ratio est, quia non meruit suam incarnationem, neque meritum passionis suæ. Secundò probat, quia inter effectus prædestinationis alicuius hominis numerantur etiam orationes aliorum pro illo. v.g. Orationes Sancti Monicæ pro Augustino, & oratio Stephani pro lapidantibus fuit effectus prædestinationis Pauli, qui lapidantium vestimenta seruabat, ergo multo magis oratio Christi, qua orauit pro Petro, ut non deficeret fides eius, fuit effectus prædestinationis Petri. Et oratio qua Christus orauit pro electis, pro quibus efficaciter orauit, fuit effectus prædestinationis illorum. Vnde dicitur Ioan. 17. Ego pro eis rogo, non pro mundo (scilicet oratione absoluta) sed pro his quos dedisti mihi, quia tui sunt. Et denique probant ex Diuo Thoma, tertia parte, quæst. 24. articulo tertio & quarto. ubi docet, quod Deus præordinauit nostram salutem ab æterno prædestinando, ut per Iesum Christum completetur. Neque Diuus Thomas ibi, neque alibi asseruit Christum esse causam meritoriam aut efficientem nostræ prædestinationis, sed tantum exemplarem, & quodammodo finalem. Et denique confitemur in symbolo, qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cælis, & incarnatus est, ubi particula (propter) causam finalem significat, ergo humana salus finis est incarnationis, ac proinde incarnatio effectus est huius causæ finalis. Non igitur Christus meruit nobis omnem effectum nostræ prædestinationis. Dicendum ergo est, quod hæc sententia absque periculo defendi potest, scilicet quod Christus non meruit nobis nostram prædestinationem, eod quod non meruit

omnem effectum nostræ prædestinationis, scilicet incarnationem suam, & ipsius merita.

¶ Quinta conclusio sit nihilominus, multo probabilior sententia est, & magis decens dignitatem Christi domini, quod simpliciter loquendo asseratur, Christum meruisse nostram prædestinationem. Probatur primo quod sit sententia D. Tho. ubi supra. Nam cum in articulo. 3. definiisset, quod Christus est exemplar nostræ prædestinationis in articulo quarto definit, quod sit causa nostræ prædestinationis, ergo aliquid amplius intellexit, quam quod sit causa exemplaris, scilicet quod esset efficiens, quod si est efficiens, ergo meritoria, nam Christus quidquid in nobis efficit meruit, ut efficiatur. Secundo probatur quod non potuit intelligere D. Tho. Christum fuisse causam finalem tantum nostræ prædestinationis, hoc enim iam includebatur in eo quod dixerat esse causam exemplarem. Omnis enim exemplaris causa finis, est exemplati immediatus, ergo videtur quod D. Th. intellexerit, Christum esse causam efficientem ac proinde meritoriam nostræ prædestinationis. Tertio probatur. Quia incarnatio Christi & gratia unionis imo etiam gratia habitualis multo excellentius bonum est quam reliqua omnia bona gratiæ & gloriæ collata prædestinatis omnibus, ergo illud bonum maius non ordinatur ad effectum prædestinationis membrorum tanquam effectus medius ad causam finalem. Cōsequentia probatur. Quia finis dignior est his, quæ sunt ad finem. Confirmatur ex illo Rom. 8. quos præsciuit & prædestinavit conformes fieri imaginis filij sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, ergo nostra iustificatio & glorificatio effectus est virtutis capitis nostri, non solum tanquam causa efficiens, sed etiam in genere causæ finalis, ergo non potest idem respectu eiusdem in eodem genere causæ finalis esse causa & effectus: non igitur Christus dominus aut merita eius sunt effectus nostræ salutis in genere causæ finalis, sed è conuerso omnis nostra salus est effectus Christi & meritorum eius in genere causæ finalis. Et utrumque istorum, scilicet quod Christus sit causa efficiens & finalis nostræ salutis datur intelli

A gi in testimonio citato. Nam in eo quod dicit conformes fieri imaginis filij sui, significatur Christus ut causa finalis: in eo autem quod ait, ut sit ipse primogenitus &c. significatur Christus ut causa efficiens. Nam dicitur Ioan. 1. de plenitudine eius nos omnes accepimus, & gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Confirmatur à simili. Nam ut D. Tho. dicit. 3. p. q. 7. art. 13. & q. 8. ar. 5. habitualis gratia Christi est effectus gratiæ unionis & ad illam manifestandam ordinatur, ergo à simili omnis nostra gratia non solum est effectus gratiæ Christi in genere causæ efficientis, sed etiam ad illam manifestandam ordinatur: & ita intelligitur, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, id est, ut ostendatur esse primogenitus, iuxta illud Psal. 44. vnxit te Deus oleo lætitiæ præ participibus tuis. Nō mine autem vñctionis & olei significatur ineffabilis unio hypostasis verbi ad humanam naturam.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primū, quod D. Thom. nullam aliam causam aut rationem nostræ prædestinationis reddit ex parte nostræ, præter diuinam voluntatem: cum quod tamen bene stat quod ex parte Christi assignetur causa meritoria nostræ prædestinationis. Ad confirmationem respondetur, quod potius ex illo testimonio probatur tertia & quinta conclusio nostra, quia ibidem dicitur, in quo, id est, in Christo, & nos sorte vocati sumus &c. itaque propositum Dei, quo nos prædestinauit, non excludit, sed potius includit Christum & merita eius tanquam causam totius effectus prædestinationis nostræ.

E ¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod Augustinus illic solum intendit excludere merita ex parte hominis qui sit Christianus, sicut excluduntur merita ex parte Christi, ut esset Christus. Cæterum non excluduntur merita Christi ut simus Christiani.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod si loquamur de facto secundum diuinam prædestinationem ita res habet quod si auferatur Christus nullus homo manet prædestinatus. Si autem loquamur de potentia Dei absoluta, non valet consequentia. Potuisset enim Deus homines

prædestinare absque merito Christi. Ad confirmationem dicitur, nego sequelam: quia illa conditionalis falsa est, scilicet, si Adam in gratia perstitisset, non esset prædestinatus, imò verò esset prædestinatus, sed non sicut modo de facto prædestinatus est per merita Christi.

¶ Ad quartum argumentum poterat absolute concedi sequela, scilicet, quod Deus ideò nos prædestinavit, quia præsciuit merita Christi, dummodo causalitas significata per illas particulas, ideò, & quia, non attribuitur divinis actionibus prædestinationis & præscientiæ inter se, sed referatur illa causalitas ad effectum prædestinationis nostræ, cuius causa sunt merita Christi præscita. Cæterum melius videtur distinguere id quod dicitur, quia præsciuit merita Christi. Si enim intelligatur, quia solum præsciuit merita Christi, quæ ipsemet Deus non prædestinaverit ad salutem nostram efficiendam, falsum est: imò verò ideò præsciuit illa merita Christi, quia ille prædestinavit ipsa. Si autem intelligatur, quia Deus præsciuit merita Christi, quæ ipse prædestinavit, concedo sequelam. Neque obstat id quod dicitur Rom. tertio. Iustificati gratis per gratiam ipsius, quia ibidem sequitur, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu. Dicimur ergo iustificari gratis, quia ut explicatur in concilio Tridentino, sess. sexta, capit. octavo. nihil eorum quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promerentur. Si enim gratia est, iam non ex operibus, scilicet, nostris. Ecce ergo quomodo inter se conveniunt iustificari gratis, & per redemptionem. Tota enim iustificatio gratis confertur nobis etiam ipsa dispositio ad gratiam, quantum est ex parte nostra, & tota est per redemptionem & meritum Christi. Meruit enim Christus non solum gloriam sui corporis physici, sed etiam exaltationem sui nominis in hoc quod homines fiant fideles, & iusti, & beati, imò etiam quod omnium dominetur, iuxta illud Psalm. 2. Postula à me & dabo tibi gentes hereditatem tuam, &c.

¶ Ad quintum respondetur ex quinta conclusione nostra, quod quamvis

A Christus sit mediator Dei & hominum, & sit datus nobis redemptor, & ut sic sit effectus prædestinationis Dei, qui prædestinavit totum corpus mysticum cum capite, tamen non propriè ipse Christus dicitur effectus nostræ prædestinationis, quia in nullo genere causæ nostræ prædestinatio potest esse prior prædestinatione Christi, cum eius prædestinatio sit exemplar & finis & efficiens nostræ prædestinationis causæ. Constat etiam, quod totus effectus nostræ prædestinationis non potest esse dispositio ad effectum prædestinationis Christi capitis nostri, atque ita in nullo genere causæ potest esse prior nostra prædestinatio prædestinatione Christi.

¶ Ad argumenta Driedonis respondetur.

C ¶ Ad argumentum primum, quod in eo quod dicitur, nisi Pater qui misit me traxerit eum, non excluditur media virtus Christi & meritum eius, quo trahimur à Patre, imò etiam ipse dicit alibi, Nemo venit ad Patrem nisi per me, & nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum.

D ¶ Ad secundum argumentum dicitur, quod in eo quod habetur, secundum propositum gratiæ Dei, includitur etiam etiam meritum Christi tanquam effectus potissimus illius propositi, quia in Christo proposuit Deus reconciliare sibi omnia, ut dicitur ad Ephes. 1.

¶ Ad tertium ex Augustino dictum est in solutione ad secundum principale argumentum.

E ¶ Ad quartum respondetur iuxta doctrinam primæ conclusionis, necessarium esse confiteri omnes dispositiones supernaturales dari nobis per meritum Christi. Item etiam omnia media temporalia & naturalia quatenus subordinantur providentiæ prædestinantis ad effectum prædestinationis, conferuntur nobis à Deo per merita Christi. v.g. quod non deficeret aqua, & minister ad baptizandum istum puerum, processit ex divina prædestinatione per meritum Christi. Vide quæ diximus supra in hac quæstione, artic. 2. dubito. secundo, notabili primo. Vbi ostendimus etiam ipsa temporalia pos-

se cadere sub prædestinatione.

¶ Denique ad argumenta posita in quarta conclusione respondetur. Ad primum, quod non omnia media ordinata à Deo ad salutem nostram sunt effectus nostræ prædestinationis. Sunt enim quædam media, quæ quamvis respectu principalis agentis & actionis illius sunt effectus verè & media ad finem. v.g. incarnatio, meritum Christi, &c. effectus sunt Dei saluatoris & iustificatoris, & ut sic sunt media ordinata ad finem, qui est actio Dei, quatenus est à Deo agente, & ita dignior est finis quam medium. Sed tamen respectu nostræ salutis ut est quoddam bonum nostrum & in nobis receptum non habet incarnatio rationem effectus, sed potius causæ, neque rationem mediæ ad finem, sed potius ratione finis.

¶ Ad secundum dicitur, quod non est eadem ratio de oratione vnius membri respectu alterius, & de oratione Christi pro nobis. Potest enim esse vnum membrum ordinatum ad aliud per operationem suam tanquam ad finem, non autem Christus aut operatio eius meritoria. Respondetur secundò, quod etiam inter ipsa membra quædam excellentiora dicuntur esse propter alia, id est, propter propriam operationem circa alia, quæ operatio melior sæpè est quam effectus, ac per consequens, talis effectus non potest habere rationem finis. Et per hæc responsum est ad tertium.

¶ Ad quartum dicitur, quod nostra salus potest dupliciter considerari: primò ut passio nostra recepta in nobis, & ut proprium bonum, & ita non est finis incarnationis Christi. Alio modo, ut est actio Dei, & sic potest intelligi, cum dicimus propter nos homines, & propter, &c. quod particula, propter, dicat rationem causæ finalis, & sit sensus, quod propter amorem hominum & propter saluare homines, incarnatus est, &c. Tunc enim diuinus amor, & actio diuina saluandi potest habere rationem finis respectu incarnationis Christi, & respectu meriti ipsius.

Iam verò principaliter dubitatur circa secundam & tertiam conclusiones, quæ circa solutionem ad tertium Diui

A Thomæ notauimus, an reprobationis detur aliqua causa, vel ratio ex parte reprobatorum, hoc est, an præscientia demeritorum sit causa reprobationis. Hic titulus proportionabiliter intelligatur, sicut explicatus est à nobis titulus huius articuli quinti, videlicet, quod hic non querimus de causalitate aliqua respectu diuini actus qui dicitur reprobatio, quia ille nullam causam potest habere, sed querimus de toto effectu reprobationis, an ex parte reprobati detur aliquod demeritum præscitum à Deo propter quod totus effectus reprobationis cadat super illum hominem?

¶ Pro parte affirmatiua arguitur primò. Ante præscientiam peccati præsertim originalis nullus intelligitur effectus reprobationis, ergo præscientia peccati siue peccatum præscitum potest esse causa & ratio reprobationis. Patet consequentia. Quia omnis effectus reprobationis qui superuenit peccato, debetur peccati demerito, ergo si peccatum præsupponitur ante omnem effectum reprobationis, necesse est, ut ipsum sit sufficiens ratio reprobationis. Antecedens probatur. Quia peccatum præuidetur simul cum præuisione naturæ defectibilis & deficientis: sed præuisio naturæ, prius est secundum rationem quam præuisio ordinis supernaturalis, siue reprobationis, siue prædestinationis, ergo. Confirmatur ex significatione nominis reprobationis. Nunquam enim Deus reprobatur bonum, sed potius diligit illud: at verò ante peccatum omnia sunt bona, ergo ante peccatum non est aliquis effectus Dei reprobantis, ergo omnis effectus reprobationis præsupponit peccatum, ac proinde peccatum potest esse causa & ratio reprobationis.

E ¶ Secundò, si aliquis effectus reprobationis antecederet peccatū, maximè permissio peccati esset, sed permissio peccati non est effectus reprobationis, ergo nullus effectus reprobationis antecedit peccatum. Minor probatur. Nam si permissio esset effectus reprobationis, aut esset effectus, tanquam medium ordinatum à Deo ad vltimū effectum reprobationis, aut esset vltimus effectus reprobationis, hoc secundum dici non potest, quia constat

stat quod ipsa punitio iustitiæ vindicatiue posterior est permissione peccati, neque primum dici potest, quia si permissio peccati effectus est reprobationis primus, sequitur quod per se ordinetur à Deo ad finem reprobationis, scilicet ad puniendum homines: consequens videtur nimis durum & indecens diuinam bonitatem, & contra illud Sap. 1. Deus mortem non fecit, neque latatur in perditione viuorum. Item neque verificaretur, quod dicitur à Theologis, quod Deus voluntate antecedente vult omnes homines saluos fieri: at vero si ante omne peccatum præscitum ordinat Deus aliquod medium ad punitionem multorum hominum, ergo non voluntate antecedente vult omnes homines saluos fieri. Patet consequentia. Quia voluntate antecedente, velle omnes homines saluos fieri est quod ante præscientiam peccati nolit Deus absolute aliquos reprobare. Confirmatur. Quia reprobatio dicitur odium Dei Rom. 9. Iacob dilexi, Esau autem odio habui, sed odium Dei non est nisi circa peccatum & peccatorem, iuxta illud Sap. 14. similiter autem odio sunt Deo impius & impietas eius, ergo sicut odium Dei præsupponit peccatum præscitum, ita etiam & reprobatio.

¶ Tertium argumentum est. Non videtur rationabile, quod Deus permittat fieri peccata ex certa prouidentia sua, ut postea ea puniat, ergo permissio peccati non est effectus prouidentie, neque reprobationis. Antecedens probatur. Quia in humanis bonus gubernator permittit ex prouidentia aliqua peccata, quia non potest omnia impedire, ergo Deus qui potest omnia impedire non ex prouidentia permittit. Confirmatur. Quia iustitia punitiua non est per se intenta, sed tantum ex suppositione culpe punibilis, sed peccatum est prius quam ipsa punitio, ergo nulla ratione pertinet ad diuinam prouidentiam permittere peccatum propter perfectionem vniuersi. Confirmatur secundò. Quia esto sit perfectio vniuersi ostensio iustitiæ vindicatiue Dei, tamen ad hunc finem sufficiebat punitio malorum angelorum, ergo punitio hominum non erat conueniens ad perfectionem vniuersi. Hoc argumentum cum

A suis confirmationibus refert hic Caietanus ex Henrico & aureolo.

¶ Quartum argumentum. Reprobatio præsupponit prædestinationem Christi: sed prædestinatio Christi præsupponit præscientiam peccati, ergo de primo ad vltimum reprobatio præsupponit præscientiam peccati, ac per consequens permissionem peccati, est quod prius est secundum rationem quod Deus velit B permittere peccatum ut diximus supra artic. tertio, quam quod præsciat peccatum futurum. Maior probatur. Quia omnis effectus reprobationis ordinatur ad gloriam Christi, qui constitutus est à Deo iudex viuorum & mortuorum. Minor patet ex illo Diui Thomæ tertia parte quæstione prima, articulo tertio ad quartum. Vbi expressissimè id asserit, & ibi optimè explicatur à Caietano. Et ratio manifesta est. Quia Christus prædestinatus est ut esset redemptor, ut docet Augustinus tom. 7. lib. de prædestinatione sanctorum c. 15. sed redemptio præsupponit peccatores redimendos præuisos à Deo, non igitur permissio peccati est effectus reprobationis.

¶ Vltimò, Reprobatio aliquorum hominum non est operatio misericordie diuinæ, ergo est operatio iustitiæ diuinæ. Antecedens patet, consequentia probatur ex illo psalmi, vniuersæ viæ domini misericordia & veritas, hoc est, misericordia & iustitia: & in omni opere Dei inuenitur ratio iustitiæ, ut supra diximus, ergo iniustè videtur quod Deus reprobet homines & non propter peccata.

¶ De hac quæstione variæ sunt sententia. Prima est August. quod in hominibus datur causa reprobationis ex parte reprobati. scilicet originale peccatum, ita sanè quod Deus ab æterno præuidit totam massam humani generis originali macula infectam ex peccato Adæ. Ex qua massa statuit Deus misericorditer quosdā liberare, alios verò iuste propter originale peccatum reprobare, ibidemque relinquere atque dānare, & ab eis debitum pro peccato exigere. Hanc opinionem tenet August. in plurimis locis in epi. 105. to. 2. & li. 1. ad Simplicianum. q. 2. tom. 4. & in Enchiridione à cap. 94. vsq; ad. 100. to. 3. & lib. de prædestinatione &

gratia ca. 3. & 7. tom. 7. & li. de prædestinatione Sanct. cap. 8. & 9. tom. 7.

¶ Argumentum potissimum pro hac sententia est, quod facit ipse Augustinus in locis citatis ex illo Rom. 9. antequam quidquā boni vel mali egissent, nō ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruiet minori. Vbi citat Apostolus testimonium Malachie, primo, Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Circa quod testimonium inquit Augustinus in epistola citata. Quid enim diligebat Deus in Iacob antequam natus fecisset aliquid boni, nisi gratuitum misericordiae suae donum? Et quid oderat in Esau antequam fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum? Deinde ibidem rejicit Augustinus quandam responsionem falsam, scilicet quod ideo nondum natorum alium oderat, alium diligebat: quia eorum futura opera præuidebat. Et dicit Augustinus quod est mirum, talē sensum acutissimum, quem isti assignant, defuisse Apostolo, cum enim Apostolus rem stupendam proposuisset, quomodo, scilicet de nondum natis, neq; aliquid agentibus boni aut mali recte dici potuerit, quod vnum dilexerit, & alium odio habuerit, ipsemet Apostolus sibi obiecta questione, motum exprimens auditoris, inquit ibidem, quid dicemus ad hæc? nunquid iniquitas est apud Deum? Absit. Hic ergo erat locus opportunus vt responderet Apostolus, quod isti respondent, scilicet quod quia Deus futura opera præuidebat, ideo Iacob elegit, Esau autem odio habuit. Sed nihil tale respondit Apostolus: quin potius citat id quod dictū est Moyse Exod. 33. miserebor cuius miserebor, & misericordiam præstabo, cuius misertus sum, ergo non currentis neq; volentis, sed Dei misertus est.

¶ Concluditur itaq; ibi Augustinus quod secluso omni respectu ad futura opera siue bona siue mala, Iacob dilexit quatenus proposuit misericorditer illum eripere ex massa originalis iniquitatis, Esau verò in ipsa iniquitatis massa iuste proposuit damnare, cum tamen potuisset iuste vtrumq; damnare. Et vtiur sapissime locis citatis, exemplo de duobus debitoribus, quorum alteri creditor condonat debitum, & ab altero iuste requirit debitum, & tamen neutri fa-

cit injuriam, sed alteri facit misericordiam. Cōcludit ergo Augustinus quod non ponitur actuale peccatum causa reprobationis: sed solum originale: vt patet etiam expresse in libro citato de prædestinatione & gratia cap. 7. & lib. 2. contra duas epistolas Pelagian. cap. 7. Hactenus de sententia Augustini.

¶ Hæc sententia Augustini non modicam habet difficultatem.

B ¶ Arguitur contra illam. Primò, quia omnis permissio peccati, in quo quis moritur, siue originale sit siue actuale effectus est reprobationis, ergo ex parte reprobati non datur causa reprobationis ipsum peccatū siue originale siue actuale. Cōsequen. patet quia quod debet esse causa & ratio de probationis necesse est vt sit causa totius effectus reprobationis: sed peccatū originale siue actuale non potest esse causa permissionis eiusdem peccati, alioquin ipsamet permissio peccati esset pena eiusdem peccati, vt. v. g. diuina permissio quod Adā peccaret, qui erat caput totius naturæ, & in illo tota natura rueret, esset pena eiusdē peccati, quod est incredibile, non enim punit Deus peccatum futurum, sed præteritum. Antecedens probatur. Nam omnis permissio peccati est effectus diuinæ providentiæ vt ostendimus etiam ex Augustino in articulo. 3. huius quæstionis, ergo cum permissio peccati sit effectus diuinæ providentiæ, quatenus Deus ordinat permissionem ad finem supernaturalem, scilicet ad ostensionem iustitiæ & misericordiae suæ, necesse est vt respectu quorundā ipsa permissio peccati sit effectus reprobationis, scilicet respectu illorum qui permittuntur cadere, & derelinquantur in peccato vsq; in finem.

E ¶ Arguitur secundò. Nam multi ex hominibus reprobatis à Deo assequuntur remissionem originalis peccati ergo non sunt reprobati propter illud. Antecedens patet in multis baptizatis qui postea condemnantur. Imo verò in ipso met Esau qui proculdubio, cum esset filius Isaac viri fidelis & iusti necessario creditur circumcissus octauo die, sicut & Iacob. Consequentia verò probatur, quia impossibile videtur & omnino incredibile quod Deus ab æterno statuerit originalem culpam misericordi-

rer& verè remittere, & nihilominus propter illam culpam hominem reprobauerit.

¶ Arguitur. 3. Nam si peccatū originale est causa reprobationis quāuis sit remissum vel remittendum, necesse est vt paulò antedicebamus, quòd sit causa totius effectus reprobationis, sed effectus reprobationis est derelictio & dānatio ppter peccatū, ergo originale peccatum iam remissum, est causa & ratio cōdemnationis eterne, quod nullus fidelium dicere audebit, ergo non est probabilis sententia August.

¶ Arguitur quartò & confir. Originale peccatū omnibus paruulis baptizatis æqualiter remittitur, ergo nemo illorū propter illud condemnabitur tanquam propter meritū. Consequentia prob. quia p̄na æterna non respondet per se peccato iam remisso. Sed dicunt aliqui respondentes pro sententia Augu. quòd paruulus baptizatus non damnabitur propter originale peccatū, sed nihilominus reprobatus est à Deo propter originale peccatū. Hæc tamen responsio stare non potest, primò quia indoctrina D. August. locis citatis non solū habetur propter originale peccatū improbari seu reprobari homines, sed etiam damari, & in dānationis massa iustè derelinqui, vt patet lib. de prædestinatione & gratia iā citato cap. 6. vbi ait quòd, Deus cui vult donat illud peccatū originale, & à quo vult debitū iustè poscit. Vbi loquitur de peccato originali propter quod omnes homines reprobi reprobantur, & capit. 16. ait quod damnatis p̄na iusta redditur. Appellat autem damnatos eos, qui originali peccato sunt infecti propter quod p̄na iusta redditur priuationis æternæ beatitudinis. Deinde, quia non soluitur argumentum quòd faciebamus: si enim ppter originale peccatum reprobi sunt etiam baptizati, ergo etiam propter illud condemnabuntur. Probatur consequentia quia vt dicebamus, quod est causa reprobationis, debet esse causa totius effectus reprobationis, sed vltimus effectus reprobationis est dānatio æterna, ergo si originale peccatum est causa reprobationis, plane colligitur quòd sit causa dānationis æternæ. Et denique contra istam solutionē facit, quòd reprobatio pertinet ad iustitiam Dei iuxta

A sententiam Augustini libro secundo de bono perseuerantiæ capit. 8. sicut & prædestinatio pertinet ad misericordiam, sed non videtur esse opus iustitiæ diuinæ quòd aliqui reprobentur in infernum propter peccatum, quod sibi misericorditer remissum est.

¶ Argu. 5. Remisso semel originali peccato per Baptismum, rogo quis nam sit primus effectus reprobationis huius hominis baptizati, qui dicitur reprobatus esse propter peccatū originale? Quòd si dicās, vt videtur necessariò dicendum, quòd diuina permissio cadendi in peccatum actuale & derelictio in illo est primus effectus reprobationis: tunc est argumētum. Illa permissio non potest esse p̄na peccati originalis iam remissi, ergo Deus propter originale peccatum non permittit istum hominem cadere in actuale peccatum. Consequentia patet, & probatur antecedens. Originale peccatum æqualiter remittitur omnibus paruulis & quantum ad culpam & quantum ad p̄nam quæ per se respondet, & debita est peccato originali: sed permissio cadendi in actuale peccatum in quo aliquis derelinquitur non est cōmunis p̄na omnibus contrahentibus originale peccatum & illis debita, & multò minus est cōmunis p̄na omnibus baptizatis, ergo non respondet per se talis p̄na originali peccato, aut certè non æqualiter omnibus baptizatis remittitur originale peccatum.

¶ Argu. 6. si permissio cadendi in actuale peccatum est effectus reprobationis, ergo etiam permissio originalis peccati, quo tota natura infecta est, peccante Adam, erit effectus reprobationis. Probatur consequentia, quia non est maior ratio quare potius permissio actualis peccati & derelictio in illo sit effectus reprobationis, quàm permissio peccati originalis & derelictio in illo. Quòd si ita est quòd in quibusdā permissio peccati originalis totius naturæ in Adam effectus est reprobationis, sequitur quòd originale peccatum non possit esse causa reprobationis, hoc est, totius effectus reprobationis. Patet sequela. Quia primus effectus est permissio ipsa originalis peccati, cuius effectus originale peccatum non potest esse causa neque demeritoria, quia non decet diuinam iustitiam, vt p̄na

peccati sit prior quam ipsum peccatum, constat autem quod permissio illa prior est quam ipsum peccatum, ergo. Neque etiam ipsum peccatum est causa finalis diuinæ permissionis, quia Deus non ordinat permissionem ad peccatum, sed ad ostensionem iustitiæ suæ in punitione peccati. Cum igitur in doctrina Augustini libro: 1. de ciuit. cap. 8. & multis alijs in locis permissio peccati sit effectus diuinæ prouidentiae, non videtur esse aliqua ratio quare non sit effectus reprobationis quorundam qui in peccato derelinquuntur, si nominem reprobationis intelligimus diuinam prouidentiam circa eos qui non sunt prædestinati, ut intelligit D. Thom. hic in articulo: 3. & hæc de sententia Augusti.

¶ Altera sententia est quorundam Theologorum Thomistarum dicentium quod datur causa reprobationis ex parte reprobatorum, in quibusdam solum originale peccatum, in quibusdam verò solum actuale, in alijs autem originale & actuale simul. Hanc sententiam tenuit Soto super epistolam ad Roman. cap. 9. Et de reprobatione Angelorum eodem modo opinatur, & existimat opinionem esse. D. Tho. in fine lectionis secundæ super illud Roman. 9. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Quia dicit ibi D. Thom. præscientia meritorum non potest esse aliqua ratio prædestinationis, quia merita præscita cadunt sub prædestinatione: sed præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis. Eandem sententiam tenet Scotus in. 1. sen. dist. 41. quæst. prima. asserens quod peccatum finale præuisum est ratio reprobationis, & probat. Quia reprobare nihil aliud est quam velle damnare, Deus autem cum sit iustus neminem vult damnare nisi propter peccatum, ergo.

¶ Hæc sententia potest confirmari argumentis in principio huius dubij factis. Hanc etiam sententiam legit in hac schola & illam tenuit Salmantica quodam primarius professor Frater Petrus de Sotomaior, & opinabatur se probare eam ex D. Tho. 3. contra gent. capit. 159. ubi docet quod non immerito imputatur ad culpam ei, qui impedimentum præstat receptioni gratiæ: & inde colligebat quod homines reprobantur propter hoc impedimentum, quod

A præstat gratiæ Dei, quia paratus est omnibus subuenire, & vult omnes homines saluos fieri. Existimabat etiam quod cum Augustinus semper afferat pro causa reprobationis originale peccatum, inde sit consequens quod multo magis actuale peccatum possit esse causa reprobationis.

¶ Sed profecto quidquid sit de hac consequentia, tamen Augustinus expressè negat actuale peccatum causam esse reprobationis Esau.

B ¶ Item prædicta sententia eadem ratione tenetur concedere, quod in Angelis datur ratio & causa reprobationis, id est totius effectus reprobationis ipsum peccatum quod commiserunt.

¶ Tenetur etiam consequenter asserere, quod permissio peccati propter quod aliquis damnatur in æternum, non est effectus reprobationis. Nam si talis permissio est effectus reprobationis, cum ipsius permissionis peccati non possit esse causa idem peccatum: neque totius effectus reprobationis dabitur causa.

¶ Tertia sententia est D. Tho. quod simpliciter loquendo non datur causa aut ratio reprobationis ex parte reprobati, sicut neque datur prædestinationis ex parte prædestinati. Et nota quod hæc sententia duplicem potest habere sensum. Alter est quod non potest assignari causa ex parte huius reprobati quare potius illum reprobauerit Deus quam alium v.g. quare potius reprobauit Esau quam Iacob. Et in hoc sensu comparatio non potest dari aliqua causa aut ratio ex parte Esau, quæ non etiã potuisset esse causa reprobationis Iacob, quia ex parte sua vterque fuit æqualis, & pari ratione vterque poterat reprobari in illa massa corrupta. Et hoc verum est in sententia

E Augustini in locis citatis. Cuius ratio est, quia vterque in eo peccato originali fuit conceptus & ex eodem concubitu eorundem parentum, in eodemque vtero gestati & nati eodem tempore, sed solum ipse assignat causam ex parte diuinæ voluntatis quatenus voluit misereri Iacob, & iuste derelinquere Esau. Et ex professo Augustinus rei citat illam rationem & causam differentiae, quam aliqui assignant, scilicet quod quia Deus præsciuit futura mala opera Esau, ideo reprobauit illum: hoc enim videtur (ait Augustinus)

Augustinus) contrariari Apostolo dicenti, non ex operibus, sed ex vocante &c. Vbi dicit Augustinus, excludi vniuersa opera præterita, præsentia & futura. Item arguit Augustinus contra hanc sententiam, quia pari ratione diceretur, quod Iacob est electus propter futura bona opera, quæ præsciuit Deus ipsum facturum. Consequens autem iudicatur Pelagianus error à D. Augustino, quia ipsa futura bona opera sunt effectus electionis Dei. Fateor ego tamen quod consequentia huius argumenti non est demonstratio, sed facile poterat negari à contrariam sententiam sequentibus, & assignari differentia in prædestinatione & reprobatione, quod prædestinatio est causa non solum consecutionis ultimi finis, sed etiam meritorum ad ultimum finem. Reprobatio vero quamuis sit causa eius, quod redditur in futuro, scilicet pænæ æternæ, non tamen est causa eius quod est in præsentia, scilicet peccati propter quod totus reprobationis effectus potest cadere super reprobum tanquam propter demeritum. Quod si quis respondeat pro D. Augustino quod ista permissio peccati actualis est reprobationis effectus cuius non potest esse causa ipsum actuale peccatum permissum; Tunc erit replica, nam pari ratione dicitur, quod permissio ruine totius humanæ naturæ in Adam fuit effectus reprobationis quorundam qui, scilicet derelicti sunt in massa damnationis, ac per consequens, neque originale peccatum erit ratio & causa damnationis eorum qui reprobat, siquidem non fuit causa illius permissionis. Quia propter ut postea dicemus non est minus probabilis, imo forte probabilior secunda illa sententia quam prima D. Augustini.

¶ Alter sensus est quod simpliciter loquendo, id est, non comparatiue, sed absolute considerando ipsos reprobos non datur causa aut ratio ex parte ipsorum suæ reprobationis, id est, totius effectus reprobationis. Et in hoc sensu est sententia D. Tho. expressa articulo tertio. Et probatur, quia pertinet ad diuinam prouidentiam non solum homines in vitam æternam ordinare, sed etiam permittere aliquos ab isto fine deficere, & hoc dicitur reprobare. Et si erit prædestinatio est pars prouidentie res-

A pectum eorum qui diuinitus ordinantur ad salutem æternam, ita reprobatio est pars prouidentie respectu illorum qui ab hoc fine deficiunt, & sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam; itaque reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam & inferendi damnationis pænâ pro culpa. Hæc D. Tho. Ecce ergo quomodo secundum sententiam D. Tho. non potest assignari causa aut ratio ex parte reproborum totius effectus reprobationis. Siquidem illius permissionis peccati propter quod aliquis damnatur, siue sit originale siue actuale non potest esse causa ipsummet peccatum, ut patet in paruulis qui cum solo peccato originali moriuntur, quod quidem quamuis possit esse causa & ratio, ut paruuli derelinquantur in ipso, tamen non potuit esse causa & ratio quare permiserit Deus ut tota natura rueret in Adam.

¶ Pro intelligentia tamen pleniori huius sententiæ nota, quod quamuis vnius effectus prædestinationis possit esse causa alius effectus, ut satis explicatum est in principio huius articuli, non tamen vnius effectus reprobationis potest esse causa alius effectus reprobationis. v. g. primus effectus reprobationis est permissio peccati, alter effectus est relictio in peccato per hoc quod Deus iuste negat auxilium efficax suæ misericordiæ, quo peccator conuerteretur de facto, ultimus effectus est æterna damnatio atque punitio. Nunc ergo si attente consideremus non inuenimus permissionem causam esse derelictionis in peccato, sed potius ipsum peccatum est ratio & causa quare iustissime in ipso derelinquatur peccator, cuius tamen peccati diuina permissio nullatenus est causa ac per consequens nec derelictionis in illo. Similiter etiam nec derelictio in peccato quatenus est à Deo negante auxilium efficax suæ misericordiæ, quo ille homo conuerteretur, potest esse causa punitiois æternæ; quia ipsa derelictio non est demeritoria neque culpabilis, cum sit ex Deo, sed potius est iusta pænâ peccati præcedentis, propter quod meretur homo non solum ut negetur ei auxilium efficax gratiæ præparantis, sed etiam æternam punitioem.

¶ Habemus itaque, quod isti effectus reprobationis

probationis nō sunt ad inuicē ordinati in ratione causæ & effectus, sed oēs simul ordinantur ad vnum finem, scilicet omnes simul & collectiue ordinantur ad hunc finē intentum à Deo ad ostensionem iustitiæ suæ & ad ostensionem maioris misericordiæ erga prædestinatos, vt sæpe confirmauimus ex illo Rom. 8. quod si Deus volēs ostendere &c.

¶ Habemus ex doctrina D. Tho. in art. 3. ad secundum quod diuina reprobatio quanuis non sit causa culpæ, est tamen causa derelictionis in peccato & eterne pænæ, & cum iam dixisset in ipso articulo, quod reprobatio includit voluntatem permit-tendialiquem cadere in culpam, constat ex eius sententia quod sola diuina voluntas sit causa totius effectus reprobationis efficiens: & diuina bonitas sit causa finalis, sicut ipse docet hic ad tertium vbi repræsentatio diuinæ bonitatis in effectibus asseritur, esse causam tam prædestinationis quam reprobationis absolute loquendo, & in communi, tamen si in singulari quare potius hos elegerit & illos reprobauerit, non habet rationem adæquatam & causam nisi diuinam voluntatem efficientem, quatenus Deus libere voluit in istis repræsentare bonitatem per modum iustitiæ, in quibus non minus poterat repræsentare per modum misericordiæ, quam in alijs in quibus placuit Deo repræsentare suam bonitatem per modum perfectæ misericordiæ.

¶ Hæc sententia D. Thom. asseritur & confirmatur ab eodem lib. 3. contra gent. cap. 161. & 163. & super epistolam ad Ro. 9. lectione. 2. & potissimum argumentum pro hac sententia illud est, quod primo loco posuimus contra sententiam Augustini. Intelligit enim D. Thom. nomine reprobationis diuinam prouidentiam permittendi aliquos incidere in culpā & derelinquendi illos in illa, & puniendi in æternum propter illam, atq; ita necesse est, vt totius effectus reprobationis collectiue non possit assignari tanquam causa & ratio ipsum peccatū in quo quis derelinquitur quia illud non potest esse causa permissionis incidendi in ipsum peccatum. Denique probatur hæc sententia D. Thom. quia tenentes illam non incidunt in angustias & inconuenientia in quibus aliæ opiniones

A versantur, sed facile dissoluntur argumenta, quasiunt contra opinionem D. Tho. vt statim videbimus.

¶ Sed operæpretium erit prius quædam aduertere circa sententiā Augustini, quæ omnino cauenda sunt ab eis, qui illam volunt defendere; & simul ostendere viam, qua hæc sententia vt cumq; possit defendi. Ante omnia cauendum est ne concedatur quod aliquis propter originale peccatum iam remissum tanquam propter causam demeritoriam dānetur pænā damni quæ consistit in priuatione visionis beatificæ. Hoc enim esset error in fide. Quia secundum fidem illa pænā damni remittitur simul cum culpa originali in baptismo per quem aperitur regnum cælorum, cum igitur culpa originalis non redeat, quæ semel per baptismum ablata est: (alioquin repetendus esset baptismus) necesse est vt pænā damni in quantum debita originali peccato nunquam redeat, alioquin nō esset iusta pænā. Ex quo sequitur euidenter, quod neq; ab æterno Deus habuit propositum priuandi aliquem æterna beatitudine propter originale peccatum remittendum. Vnde concilium Trid. sess. 5. decret. 5. diffinit, quod totaliter originale peccatum per baptismum remittitur & reatus illius, & nihil damnationis manere ijs, qui iustificati sunt per baptismum. At verò si maneret reatus ad pænā damni, hoc est, obligatio ad illā propter peccatū originale iam remissum, multum damnationis maneret his, qui sunt in Christo Iesu, quod est contra Apostolum Ro. 8. hoc supposito, quod nemo catholicus negabit, sententia Augustini multipliciter, sed semper difficilimè defenditur ab aliquibus.

¶ Est igitur primus modus defendendi illam positus in prima opinione, scilicet, qd D. August. est intelligendus de peccato originali in quo aliquis finaliter moritur, sed hoc iam ostendimus esse contra mentem August. qui omnino excludit actualia peccata futura præscita, causam esse reprobationis Esau.

¶ Alter modus est. Posset enim aliquis dicere, quod quanuis originale peccatum nō redeat secundum se, quod semel remissum est: redit tamē secundū quandā ingratitudinē receptæ misericordiæ in baptismo
sic

Sic enim scholastici concedunt, quod peccata semel remissa per poenitentiam redeunt per sequens peccatum, secundum quandam ingratitudinem, atque ita verificabitur, quod propter originale peccatum iam remissum aliquis homo, & reprobatur & damnatur aliquo modo, scilicet, propter ingratitudinem, quæ est in peccato actuali. Sed tamen hic modus dicendi non consonat cum doctrina Augustini, quia illa ingratitudo etiam si esset speciale peccatum, pertineret ad actuale peccatum tanquam eius circumstantia: at Divus Augustinus excludit omnino actualia peccata, negans illa esse causam reprobationis, ergo. Deinde alicui potest remitti originale peccatum, qui postea damnabitur absque aliqua circumstantia ingratitudinis. Probat. Si infans baptizatus rapiatur à Paganis, & constituitur ubi non possit habere notitiam sui baptismi, sed mortaliter peccans contra legem naturæ damnabitur, in hoc casu non habet locum prædicta responsio.

¶ Tertius modus est, qui profertur à quibusdam, quod quamvis originale peccatum remittatur in baptismo, quantum ad culpam & æternam pœnam damni sibi debitam, tamen non remittitur quantum ad pœnas temporales, & quantum ad vulnera naturæ, quæ manent secundum diuum Thomam 1. 2. q. 85. arti. 3. Manet enim in intellectu vulnus ignorantie, quæ est quedam ruditas ad verum sibi necessarium: Manet in voluntate vulnus malitiæ, non quia sit culpa, sed quatenus voluntas facilis est ad malum. Manet infirmitas in irascibili, quatenus homo difficilime aggreditur bonum arduum. Manet denique vulnus concupiscentiæ quatenus potentia concupisibilis facile destituitur debito ordine rationis, quia tendit in bonum delectabile absque recta moderatione: & quia huiusmodi vulnera sunt occasiones, & quodammodo cause, ut homines labantur in actualia peccata propter importunam & frequentem carnis impugnationem, iuxta illud Roma. 7. Video aliam legem in membris, &c. ideo dicunt, quod damnatur homo propter originale peccatum, hoc est, propter effectus originalis peccati, quatenus homo attractus & illectus à propria concupiscentia incidit in actuale peccatum.

¶ Sed neque iste modus satisfacit, nec consonat cum doctrina Augustini, quia Deus non odio habet hominem propter vulnera naturæ, quæ remanent dimisso originali peccato. Sed Augustinus dicit reprobationem & odium Dei referri ad originale peccatum, propter quod aliquis reprobatur & odio habetur: at verò vulnera illa communia sunt reprobis & prædestinatis omnibus: constat autem, quod in prædestinatis Deus non habet odio illa vulnera, ergo neque in non prædestinatis, ergo hic modus dicendi non est sufficiens: solum enim asserit, quod occasionaliter damnantur homines propter originale peccatum, & propter reliquias ipsius.

¶ Est quartus modus, quod post remissum peccatum originale in reprobis, quantum ad culpam, non remittitur quantum ad pœnam quandam debitam secundum se originali peccato, quæ est permissio ut cadat ille reprobis in peccata actualia, & in illis derelinquatur, & ita dicitur reprobatus propter originale peccatum, quia non remittitur quantum ad istam pœnam gravissimam, quæ per se respondet peccato originali, & sic causaliter originale peccatum meretur illam pœnam, qua posita sequitur necessitate consequentiæ, quod homo condemnetur, & ita radicaliter & causaliter originale peccatum dicitur causa reprobationis cuiuslibet hominis reprobati.

¶ Sed hic modus dicendi mihi non videtur satis tutus, quamvis videatur aliquo modo consequenter loqui iuxta sententiam Divi Augustini. Et ratio quæ me movet est, quia argumentum quantum factum contra sententiam Augustini non soluitur per istum modum dicendi, quo tamen concluditur magnum inconueniens, scilicet, quod pœna per se debita originali peccato non æqualiter remittitur omnibus pueris baptizatis, cum tamen culpa æqualiter remittatur.

¶ Ut autem appareat, quantum hoc sit inconueniens aduertere, quod pœna per se debita originali peccato prima & principalis est priuatio visionis Dei in æternum. Deinde fuit pœna priuatio originalis iustitiæ, quatenus sanabat naturam, & corpus animæ subiciebat, & in pœnam originalis pec-

peccati relictus est homo suæ naturæ, quæ tum ad mortalitatem & rebellionem appetitus inferioris contra rationem & alias temporales pænalitates, quæ omnia subsecuta sunt ex peccato originali tanquam ex remouente prohibens. Remouit enim originale peccatum demeritoriè originale iustitiam, per quam prædicta mala prohibebantur. Baptizatis itaq; omnibus infantibus æqualiter remittitur pæna damni, quæ est priuatio diuinæ visionis, & æqualiter acquirunt ius ad vitam æternam per gratiā baptismalem. Reliquæ verò pænalitates cōsecutæ ex absentia iustitiæ originalis tanquam ex remouente prohibens inæquales esse possunt materialiter in se ipsis, secundum quod aliquis homo ex natura propriæ complexionis potest esse magis procliuus ad libidinē quā alius & etiā ad infirmitates corporales. Carterū adijcere super istas pænas quandā penā specialem & supernaturalem quæ per se respōdeat originali peccato qualis est permissio & derelictio in actuale peccato, quæ non sit communis omnibus baptizatis, sed solis reprobis: est dicere quod nō æqualiter remittitur omnibus in baptismo originale peccatum, saltem quantum ad pænam per se debitam peccato originali, quod mihi non satistutum videtur. Nam remissa culpa æqualiter & per æqualem gratiam baptismalem, necesse est vt æqualiter secundum diuinam iustitiam remittatur pæna per se debita peccato. Est exemplum. Intelligimus nos, quod duobus hominibus peccatoribus æqualiter, at vero non æqualiter dispositis per contritionem, neque æqualiter iustificatis per gratiam, alteri concedatur plenior remissio quantum ad pænas per se debitas in purgatorio, at vero æqualiter dispositis & æqualiter iustificatis per gratiam non intelligimus neque credimus, quod alter maneat magis reus ad pænas purgatorii quā alter. Sic igitur & pariratione non potest credi, quod duobus infantibus baptizatis non æqualiter remittatur pæna per se debita originali peccato. Præterea etiam si admittatur iste quartus modus dicendi non satis verificatur in proprietate locutionis hæc propositio, peccatum originale etiam remissum est causa reprobationis, quia non verificatur in proprietate locutionis, quod propter tale pec-

catum condemnatur reprobis, sed solum remotè & occasionaliter potest dici originale peccatum causa condemnationis eorū, quibus remissum est. Propterea quod pæna illius peccati, quæ remansit, fuit occasio, permittente Deo, ruinæ in peccatum actuale, cui debetur æterna pæna damni & sensus.

¶ Est quintus modus dicendi. Dicunt enim quidam, totam humanam naturam quatenus infecta fuit originali peccato in Adam, reprobam fuisse & odio habitam à Deo sic in communi propter originale peccatum, ex qua tamen voluit Deus misericorditer aliquos eripere & perducere ad vitam æternam: ceteros vero non prædestinando illos reliquit in massa damnationis & reprobationis. & propterea dicuntur reprobatī propter originale peccatum.

¶ Sed hic modus dicendi nihil firmitatis habet ad defensionem sententiæ Augustini: nam quanuis infectio totius humanæ naturæ in Adam poterat esse sufficiens causa reprobationis omnium hominum, non tamen fuit de facto causa reprobationis eorum, quos Deus statuit mundare à peccato originali, siue illos prædestinauerit, siue non atque ita hic modus non ostendit, quomodo de facto isti sint reprobatī propter peccatum illis remittendum, sed solum docet, quod propter illud peccatū tota humana natura fuit odio habitā à Deo in protoparente Adam, & quodlibet indiuiduum in particulari fuit odio habitum à Deo in ordine ad illud tempus, in quo infectum erat peccato originali secundum diuinam præscientiam. Item etiam ostendit hæc opinio & modus dicendi, quod propter originale peccatum fuerunt vniuersi homines reprobabiles & digni reprobationis, si Deus voluisset illos reprobare.

re.

¶ Est deniq; de hac re nostrum iudiciū si quid valet. Crediderim enim quod Augustinus tantum fuit sollicitus destruere errorem Pelagianorum asserentium merita præscita causam esse diuinæ prædestinationis & electionis, & quia si concederetur, quod præscientia malorum operum Esau fuit causa reprobationis ipsius, videbatur D. Augustino statim fieri cōsequēs, quod etiam futura bona opera Iacob fuerint cau-

sa prædestinationis ipsius, propterea semper negauit præscientiam malorum operū Esau causam fuisse reprobationis ipsius. Sed quoniam hæc consequentia non est necessaria, ut iam ostendimus, eò quòd ipsa merita bona sunt effectus prædestinationis, peccata verò non sunt effectus reprobationis, unde bene possunt esse ratio & causa reprobationis, hoc est, totius effectus reprobationis, non autem merita bona possunt esse causa prædestinationis, hoc est, totius effectus prædestinationis, quia nihil potest esse causa sui ipsius. Propterea manifestum est, quòd non est eadem ratio prædestinationis & reprobationis, ut si detur causa reprobationis ex parte nostra detur etiam prædestinationis. Si itaq; D. Augustinus voluisset attendere malitiam huius consequentiæ nunquā posuisset, quòd vniuersaliter originale peccatum solum est causa reprobationis omnium reprobatorum hominum, sed excepisset illos quibus remittendum erat, in quibus non minor præsciebat causa reprobationis ipsum actuale peccatum, quam in alijs originale, in quo erāt morituri. Vtrumq; enim præsciuit Deus ita futurum, & vtrumq; permisit. Caterum testimonium Apostoli Rom. 9. non ex operibus, sed ex vocante &c. quo conuincitur Augustinus negare etiā mala opera futura Esau à Deo præscita causam esse reprobationis illius, facile habet solutionem pro defensione secundæ sententiæ, quia illic Apostolus solum videtur negare causam & rationem, quare potius Iacob eligatur à Deo quam Esau, & negat rationem esse bona opera Iacob etiam præscita à Deo, quòd significat, cum inquit non ex operibus, id est, non ex meritis ortum habuit illa differentia, sed solum ex misericordia vocantis, quoniam ambo digni erant ex se ipsis damnatione æterna, & hoc est, quòd statim insequentibus dicit Apostolus, miserebor cuius miserebor &c. igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, ac si diceret, illius differentia non potest esse ratio aut causa voluntas aut cursus bonus Iacob. Atq; ita secunda opinio facile potest sustentari, neq; existimo differre à sententia D. Tho. nisi solo nomine. Nam si permissio peccati siue originalis siue actualis

A in quo quis derelinquitur non annumeratur inter effectus reprobationis, propterea quòd nomine reprobationis non intelligunt tenentes secundā opinionē diuinā prouidentiam permittendi peccatum, tunc necessaria est secunda opinio, quia merito peccati debetur iuste derelictio & punitio æterna. At verò secundum sententiam D. Tho. permissio peccati, in quo quis derelinquitur, effectus est reprobationis illius.

B Quia nomine reprobationis intelligit D. Tho. partem prouidentia diuinæ, secundum quam Deus permittit peccatum ad ostensionem iustitiæ suæ, & maioris misericordiæ in prædestinatis. Et propterea necesse est etiam dicere, quòd non datur causa reprobationis ex parte reprobati, quoniam omnium effectuum reprobationis collectiue non datur aliqua causa ex parte reprobati, siquidē non datur causa demeritoria illius permissionis peccati. Hæc sententia D. Tho. tutissima est & propiissimè loquitur, quia propter amplectatur à Theologis.

¶ Ad argumenta in principio proposita cōtra sententiā D. Tho. militaria respondetur. Ad primū negotiū antecedēs, imo verò ante præscientiam peccati intelligitur permissio peccati siue actualis siue originalis. Et ad probationem antecedētis dicunt, quòd etiam si peccatum videatur simul cum ipsa natura defectibili & deficienti, tamen prius est permissio peccati effectus diuinæ prouidentia, quam quòd natura defectibilis deficiat. Et hæc prouidentia non solum est de medijs ad finem naturalem, sed etiā ad supernaturalem potissime. Unde simpliciter loquendo prius est in genere causa finalis nostro modo intelligendi ille supernaturalis finis, quam permissio peccati.

E Sed hæc prioritas non obstat quominus ipsa permissio in genere causa quasi materialis & termini à quo sit prius nostro modo intelligendi quam ille finis supernaturalis, & ita idem respectu eiusdem potest habere rationē causæ & effectus in diuerso genere causæ. Cum igitur ipsa permissio non sit causa ex parte reprobati propter quam mereatur reprobari consequentia facta nihil valet.

¶ Ad confirmationem respondetur, quòd iam diximus supra dubio primo in articulo

articulo tertio quod nomine reprobationis non vitur, quatenus significat respicere aliquid tanquam malum: in hac enim significatione vitur secunda opinio nomine reprobationis, & ita verificatur. Nos autem cum D. Tho. vitur nomine hoc, vt importat diuinam prouidentiam circa non prædestinatos, quæ includit actum voluntatis Dei volentis non solum punire peccatum præscitum, sed etiam permittere ipsum peccatum in quo quis iuste derelinquitur, & omnia hæc Deus vult vt ostendat iustitiam suam in punitione peccati, atque adeo reprobatio non immediate respicit peccatum puniendum, sed permissionem peccati.

¶ Ad secundum argumentum negotio minore, imo permissio peccati in quibusdā est effectus reprobationis. Ad probationem minoris respondetur, quod est primus effectus & primum medium ordinatum à Deo ad ostensionem iustitiæ suæ, quæ manifestatur in punitione peccatorum, & ita ipsa punitione non est per se primo intentata, sed potius ipse ordo iustitiæ diuinæ. Vnde non obstat, quod dicitur Sap. 1. Deus mortem non fecit, neque lætatur in perditione viuorum, quia illud testimonium intelligitur quatenus Deus nulli temporalem mortem intulit, neque æternam absolute loquendo, sed presupposito peccato quod homo primus propria voluntate commisit, iuxta illud Rom. 5. per vnum hominem peccatum intrauit in mundum & per peccatum mors. & Gen. 2. in quo cūq; die comederis ex eo morte morieris, quod intelligitur de vtraque morte temporali & æterna. Neque etiam obstat, quod à Theologis asseritur, quod Deus voluntate antecedente vult omnes homines saluos fieri. Non enim asseritur à D. Thoma quod ante præscientiam peccati intelligamus Deum velle aliquem hominem priuare vita æterna & punire in æternum: & ita verificatur quod absolute nulla facta suppositione peccati, Deus vult omnes homines saluos fieri. Qualiter autem intelligatur, quod hæc voluntas antecedens sit in Deo an formaliter, vel eminenter, proprie, vel metaphorice satis dictum est in quæst. 19. in vltimis articulis. ¶ Ad confirmationem dicitur ex doctrina D. Tho. in art. 3. huius quæstio-

A nis ad primum vbi ait quod Deus propterea dicitur odio habere reprobos in quantum non vult illis bonum vitæ æternæ simpliciter. Itaque odium Dei dupliciter potest dici & considerari: primo modo negatiue, hoc est, quatenus Deus non dilexit aliquos in vitam æternam. Et hoc modo ante præscitum peccatum potest intelligi Deus odio habere quosdam, id est non diligere in vitam æternam. Secundo modo intelligitur odium positiue tanquam actus Dei respicientis & confutantis aliquod malum, & sic non intelligitur Deus habere aliquem odio ante præscitum peccatum, quin potius ipsum odium tendit & respicit immediate ipsum peccatorem vt sic.

¶ Ad tertium respondetur quod finis Dei permittentis peccata, non est punire homines: non enim lætatur in malo poenæ ipsorum, sed ipsamet punitione est volita à Deo propter hunc finem qui est ordo diuinæ iustitiæ & illius representatio. Et ad probationem antecedentis, dicitur, quod etiam ad humanum gubernatorem spectat aliquando permittat aliqua mala etiam si illa poterat impedire: ad hunc finem non solum, vt euentur maiora mala, sed etiam vt non impediuntur maiora bona Reipublicæ. Itaque etiam & multo magis Deus ad quem pertinet vniuersi totius gubernatio, permittit peccatum angeli & hominis propter maius bonum totius vniuersi, quod impediretur si Deus non permitteret peccatum. vt optime asserit D. Tho. hic in solutione ad tertium & similiter. Caietanus in q. 22. art. 2. ad secundum. Si enim non esset peccatum deficeret in vniuerso patientia & excellentia Martyrum, & quod maxime vniuersum decorauit deficeret illud bonum, quod est hostia Christi in cruce. E Vbi suppositum infinitæ dignitatis oblatum est ipsi Deo ad honorem Dei & condignam satisfactionem pro peccatis, quod quidem ita magnum bonum fuit, vt infinite excedat omne malum culpæ etiam crucifigentium Christum; nam vbi abundauit delictum superabundauit & gratia. ¶ Ad confirmationem primo dicitur, quod quauis Deus non per se primo punitionem intendat, tamen per se secundo intendit punire hominem peccatorem quatenus ipsa punitione ordinat hominem ad Deum iustum iudicem

dicem, ut ostendatur eius iustitia in vniuerso, & maior misericordia in prædestinatis. Et hic est finis per se primò intentus.

¶ Ad confirmationē secundā respondet Caietanus hic, quod quamuis potuisset Deus ostendere iustitiam suam in sola condemnatione dæmonum, tamen quia certum est secundum fidem Catholicam quosdam homines reprobari & quosdam prædestinari, propterea D. Tho. considerauit totum humanum genus ut quoddam vniuersum differentibus gradibus constans in quo oportebat representari diuinā bonitatem per modum iustitiæ & misericordiæ. Deinde etiam possumus respondere, quod ex permissione humani peccati maiora bona subsecuta sunt providente Deo quam ex permissione peccati Angelorum sequerentur, scilicet quod filius Dei factus homo, offerret sacrificium Deo infinite gratū & satisfaciēs ad æqualitatē iustitiæ pro peccatis totius humani generis. In quare magis ostenditur rigor diuinæ iustitiæ & maiestatis quā in punitione Dæmonum.

¶ Ad quartum argumentum negatur consequentia illa facta de primo ad vltimū: ratio est, quia non proceditur in eodem genere causæ. Etenim reprobatio præsupponit prædestinationem Christi in genere causæ finalis, hoc est totus effectus reprobationis præsupponit effectum prædestinationis Christi in genere causæ finalis: & rursus effectus prædestinationis Christi præsupponit aliquem effectum reprobationis in genere causæ materialis circa quam exercendus erat effectus prædestinationis Christi: erat enim prædestinatus ut esset saluator & redemptor hominum peccatorum, & ideo præsupponuntur homines peccatores, permittente Deo, atque propterea consequentia illa non valet, quia non procedit in eodem genere causæ. Vnde reprobatio non præsupponit præscientiam peccatis secundum sententiam D. Th. quia primus effectus reprobationis est permissio peccati, quæ à Deo ordinatur ad ostensionem sue iustitiæ & gloriæ Christi redemptoris & hoc probant rationes factæ in argumento ad probandā maiore & minore.

¶ Ad quintum respondetur, quod formaliter loquendo reprobatio ut accipitur à D. Tho. est actio providentiæ sicut &

A prædestinatio. Quæ tamē reprobatio præsupponit voluntatem permittendi peccata ad ostensionem diuinæ iustitiæ in punitione peccatorum & ita reducitur ad iustitiam ipsa reprobatio in suis effectibus. Nā permissio ordinatur ad istum finem, scilicet ostensionem iustitiæ, derelictio verò iā est quasi iusta quādā punitiō peccatorū iustitiæ vindicatiuæ: meretur enim homo propter peccatū derelinqui à Deo punitiō vero æterna manifestū est quod sit effectus vindicatiuæ iustitiæ. Quomodo autem de beat intelligi, quod in omni opere Dei sit iustitia & misericordia, satis explicatū est à D. Tho. q. 21. ar. 4. non enim est necessarium, quod omne opus Dei aut actio Dei sit formaliter iustitiæ, vel misericordiæ, sed satis est, quod sit aliquis effectus diuinæ providentiæ ordinatus ad ostensionē iustitiæ, vel misericordiæ, vel ad vtrūque; sicut ordinatur permissio peccati, ad ostensionē iustitiæ in damnatis & in prædestinatis ad ostensionem maioris misericordiæ.

¶ Superest autem respondere ad alia argumenta facta pro sententiæ Augustini & Scoti. Respondetur ergo ad argumētū potissimū August. ex illo Rom. 9. non ex operibus &c. quod illud testimoniū fauet sententiæ D. Th. & non probat sententiā August. Primū probatur, quia D. Tho. negat causam reprobationis ex parte reprobatorum, sicut causam prædestinationis ex parte prædestinatorū, & hoc videtur significare Apostolus, cum inquit non ex operibus, ac si diceret, ex nullis operibus bonis, vel malis ortū habuit, ut Iacob diligeretur, & Esau odio haberetur. Quod autē non faueat sententiæ August. quantū ad illos homines qui cū sint reprobatī assequuntur tamen remissionē verā originalis peccati, supra patuit in argumentis factis contra sententiā Aug. quæ difficilimè soluitur.

¶ Ad argumenta secundā sententiæ respondetur, quod magister Soto in fine quartæ sententiæ retractauit sententiā. Ad locū vero D. Th. ex lectione. 2. Ro. 9. dicitur, quod ipsemet ibidē satis se explicat dū inquit, quod præscientia peccatorū potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte pænæ, in quantum Deus proponit se puniendum malos propter peccata, quæ à se ipsis habent & non à Deo. hæc D. Tho.

Ad testimonium ex lib. 3. contra gentes **A** dicitur, q̄ homines reprobentur propter illud impedimētū, quod est peccatū, nusquā dixit D. Th. neq; ex illis verbis colligitur, bene tamē q̄ condemnentur propter illud impedimentum, quod obijciūt gratie Dei vocantis. Ceterum iam diximus, quod illa secunda sententia si attentē consideretur, non differt a sententia D. Tho. nisi nomine: quia diuersa intelligit nomine reprobationis. Hactenus de hoc articulo celeberrimo.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum prædestinatio sit certa?

Prima conclusio. Prædestinatio certissima & infallibiliter consequetur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem. Ratio huius conclusionis est eadem cum illa, quæ de certitudine providentiæ diuinæ, & de contingentia rerum, quæ cadunt sub diuina providentiā assignata est quæst. 22. artic. 4. de quare plura diximus in quæst. 19. arti. 8. Vbi de infallibilitate diuinæ voluntatis, & rerum contingentia multa diximus, quæ faciunt in rem præsentem. Nunc autem proportionabiliter dicendum est hic, quod ordo prædestinationis est certissimus, & tamen libertas arbitrij non tollitur per hoc, imò verò inde maxime perficitur in prædestinatis per diuinam gratiam, quæ non destruit, sed perficit naturam maxime. Et hæc doctrina tam certa est secundum fidem catholicam quam certum est diuinam voluntatem esse immutabilem semperque impleri, & nihilominus non imponere necessitatem omnibus rebus volitis, neque destruere vsum liberi arbitrij.

¶ Secunda conclusio in solutione ad tertium. Non oportet dicere: quod Deus possit nō prædestinare, quem prædestinauit in sensu cōposio accipiendo, quamuis simpliciter loquendo istum hominem, de quo dicimus, quod est prædestinatus, possit Deus non prædestinare.

Nota solutionem ad primū, vbi egregie explicatur, quod dicitur Apoc. 3. Tene quod habes, ne alius coronam tuam accipiat, &c.

ARTICVLVS. VII.

¶ Vtrum numerus prædestinatorum sit certus?

Prima conclusio. Oportet dicere, quod numerus prædestinatorū sit certus Deo, non solum formaliter, sed materialiter. Hanc probat reiiciens quorundam errorem asserentium numerum prædestinatorum esse certū formaliter, sed non materialiter. V. g. si dicamus certum esse, quod tot miliaria saluabuntur, non autem certum esse, qui nam sint futuri in illo numero, an isti vel illi homines singulares. Sed hæc opinio destruit conclusionem articuli præcedentis certam secundum fidem, quia tollit certitudinem prædestinationis singulorum.

¶ Secunda conclusio. Numerus prædestinatorum certus est Deo non solum ratione cognitionis, sed ratione electionis & definitionis cuiusdam principalis.

¶ Tertia conclusio. Non sic autem omnino est de numero reprobōrū qui videntur esse à Deo præordinati in bonū electōrū. Hæc duas ultimas conclusiones simul probat D. Th. eleganti discursu, in cuius intelligentiam aliqui falluntur & putant numerum reprobōrū esse præscitum à Deo, sed tamen non esse prædefinitum & prouisum à Deo.

¶ Vltima conclusio. Quantum sit numerus prædestinatorum hominum à solo Deo cognoscitur. Hæc conclusio non excludit Christum dominum qui futurus est iudex omnium hominum, & ita habet cognitionem etiam in quantum homo, & ita cognoscit numerum prædestinatorum & reprobōrū.

EST vnum dubium in hoc articulo, Vtrum numerus prædestinatorum sit ita certus formaliter & materialiter, quod nullo modo possit augeri vel minui. Etenim si potest augeri vel minui, bene colligitur, quod non sit certus, vel determinatus.

¶ Pro parte negatiua arguitur. Simpliciter loquēdo prædestinatus potest cōdemnari, & reprobatus potest saluari, ergo simpli

simpliciter loquendo numerus prædestinatorum potest augeri, vel minui. Consequentia probatur. Quia si prædestinatus potest damnari, possibile est, quod unus prædestinatus deficiat, ac per consequens minuetur numerus ille. Similiter si reprobus potest saluari, ergo potest adijci ad numerum saluandorum, ac per consequens prædestinatorum, ergo ille numerus potest augeri.

¶ Arguitur secundò. Simpliciter loquendo potest Deus non conferre gratiã quibus confert, & si non conferat, dñabuntur, ergo simpliciter loquendo isti prædestinati possunt condemnari, ac per consequens potest minui numerus prædestinatorum.

¶ Tertium argumentum. Quando Petrus iustificatur per contritionem, liberè disponitur ad gratiam, & cooperatur Deo operanti, ergo quantumlibet recipiat auxilium Dei efficax potest non consentire, imò & resistere Deo vocanti & excitanti. Ponatur ergo in esse, quod semper resistat Deo vocati, tunc bene sequitur, ergo condemnabitur Petrus, ergo est possibile, quod numerus prædestinatorum sit minor quæst.

Quod si aliquis respondeat, qd hæc omnia argumenta procedunt in sensu diuiso, nō autem in cōposito, hoc est, non probant hæc duo esse composibilia simul, scilicet, qd aliquis sit prædestinatus, & dñmetur, & quod aliquis sit reprobus & saluetur, quamuis probent, quod iste homo de quo dicimus, quod est prædestinatus, absolute loquendo nulla facta suppositione possit damnari, & similiter quod iste, qui est reprobus, simpliciter loquendo possit agere pœnitentiam & saluari.

Replica est contra istam solutionē, quā facit magister sententiarum, li. i. dist. 40. §. 3. Vtrumq; istorum simul esse non potest, scilicet quod aliquis sit prædestinatus, & dñmetur: sed alterum horum non potest non esse, scilicet quin iste sit prædestinatus, ergo alterum est impossibile, scilicet, quod dñmetur. Consequentia patet, minor probatur, quia iste ab æterno prædestinatus est, ergo iam modo non potest non esse prædestinatus, ergo eadē est ratio de possibilitate, vel impossibilitate in sensu cōposito & diuiso, quantum

A ad præsentem quæstionē. Nos enim quærimus, an simpliciter loquendo sit modo possibile, qd Antichristus saluetur, vel Ioannes prædestinatus condemnētur. Huius argumenti solutionem dicit magister se magis desiderare ab alio doceri, quā docere.

¶ Quartum argumentum est ex doctrina D. Tho. in hoc art. Numerus reproborum nō est certus nec prædefinitus à Deo, ergo neq; prædestinatorum. Consequentia probatur. Nā omnis homo aut est reprobus, vel est prædestinatus, ergo si numerus reproborum formaliter & materialiter non est certus, nec definitus à Deo, poterit augeri & minui, ac perinde alter numerus prædestinatorum non poterit esse prædefinitus. Nam quicumque non fuerit de numero reproborum, transibit ad numerum prædestinatorum. Antecedens probatur ex differentia, quā D. Thom. assignat in art. inter numerum prædestinatorum, & numerum reproborum, quille est electus & certus à Deo per modum prædefinitionis cuiusdā, non sic autē de numero reproborum. Quemadmodum artifex non per se eligit aliquem numerum lapidum ad construendum ædificium, quod principaliter prædefiniuit. Propter hoc argumentum aliqui ex modernis opinantur, qd simpliciter loquendo numerus reproborum non est prouisus, nec prædefinitus à Deo.

D ¶ Quintò arguitur argumento Ambrosij Catherini, qui edidit tres libellos de prædestinatione in quibus nihil est ei uisionis, sed plurimū erroris. Deus nō vult mortem peccatoris & vult omnes homines saluos fieri, ergo neminē prædefiniuit reprobare.

¶ Arguitur sextò argumento eiusdem Catherini. Nam si numerus prædestinatorum & reproborum est prædeterminatus à Deo sequuntur multa inconuenientia. Primum quod tolleretur vis prædicationis, exhortationis, correctionis fraternæ, quæ quidem omnia frustra fierent si iam prædefinitum est ab æterno, quid sit futurum. Secundum inconueniens est, quod frustra exhortaretur homines ipsemet Deus bonis inspirationibus & instigationibus. Tertiū quia si numerus prædestinatorum est certus, sequitur, qd prædictio huius rei causaret desperationē quādam in fidelibus, & h

befactaretur conatus humanus in affectione vitæ æternæ, quod incommodum amplificatur in Epistola Prosperi atq; Hieronimi ad Augustinum, quæ ponitur in libro de prædestinatione & gratia.

¶ Propter hæc duo argumenta & alia similia Catherinus loco citato primò asserit, quòd est contra sacras literas affirmare, quòd soli prædestinati saluentur, & quòd soli reprobi condemnentur. Deinde subiungit opinionem hac in parte assertam ab Augustino, & à Diuo Thoma esse crudellem & trucièntam, & homines in desperationem impellere, neque auctoritatem horum doctorum esse habendam in tali pretio, ut illa oppressi clausis oculis amplectamur manifestum mendacium. Postremò distribuit homines in tres classes. In prima collocat sanctos, qui sunt in gratia confirmati, cuiusmodi extiterunt Apostoli, & hos vocat prædestinatos, & de his existimat intelligenda, quæ dicuntur in scriptura de prædestinatione sanctorum. In secunda ponit homines, qui fuerunt insignes in sceleribus atque peccatis, ut Phariseos & Iudam, & istos appellat reprobos, inquiens de illis esse accipienda & interpretanda, quæ in scriptura habentur de reprobatione hominis. In tertia verò classe constituit reliquam multitudinem reliquorum hominum, & hos audaci quadam animositate affirmat, neque esse prædestinatos neque reprobos, vel quòd illi saluabuntur, vel damnabuntur secundum liberi arbitrij sui. Quo circa numerus prædestinatorum aut reproborum non est certus, ut communis asserit opinio Theologorum.

¶ Prima conclusio sit pro solutione huius quæstionis. Certissime asserendum est secundum fidem, quòd numerus prædestinatorum & reproborum est certus Deo ab æterno & formaliter & materialiter. Itaque Deus certò scit & prædefiniuit ab æterno, quòd istæ personæ in hoc numero sunt saluandæ, & quòd tales personæ sunt in æternum damnandæ. Probatur conclusio ex sententia omnium sanctorum & doctorum scholasticorum. Etenim antequàm Catherinus introduceret hanc sententiã commentitiã nulli vnquàm in mentem venit oppositum nostræ conclusionis. Et probatur conclusio. Si numerus prædesti-

natorum & reproborum non est certus, sequitur, quòd diuina præscientia fallitur, còsequens est còtra fidem, ergo. Probat sequela. Aliqui saluabuntur, quos Deus nò præsciuit esse saluandos, & aliqui damnabuntur, quos Deus non præsciuit esse damnandos, ergo vel Deus non habet præscientiã futurorum, vel in ea fallitur. Secundò sequitur ex ista sententia, quòd voluntas Dei sit mutabilis, consequens est contra fidem. ut patuit supra q. 9. a. 7. ergo. Probat. sequela manifestè. Isti qui sunt saluandi, vel condemnandi assequuntur salutem æternam, vel pœnam inferni propter voluntatem Dei sed hæc voluntas non fuit in Deo ab æterno, quandoquidem isti neque sunt prædestinati neque reprobi, ergo est mutatio in voluntate diuina. Tertiò sequitur ex opposita sententia, quòd duæ contradictoriæ sint veræ, scilicet, iste numerus est certus, iste numerus non est certus. Negatiua asseritur ab isto autore. Probatur affirmatiua. Scientia Dei non est fallibilis neque mutabilis: sed iste numerus saluandorum & damnandorum est certus Deo in tempore cū reuera saluantur & condemnantur, ergo etiam fuit certus ab æterno, alioquin scientia Dei causaretur à rebus, & non esset immutabilis.

¶ Secunda conclusio. Non est ita certus numerus reproborum sicut prædestinatorum. Ista conclusio explicatur à Diuo Thoma. hic, quoniam etsi numerus reproborum sit certus etiam materialiter, infallibiliter secundum diuinam cognitionem nò est prædefinitus per se primò secundum principalem prædefinitionem. Vult dicere D. Tho. quòd Deus per se primò vult esse prædestinatos in tanto numero, veruntamen ordinat tot esse reprobos quot sunt necessarii ad bonum prædestinatorum & gloriam ipsorum iuxta illud Rom. 9. Sustinuit in multa patientia vasa iræ aptata in interitum, ut ostendat diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam. Ecce quemadmodum Apostolus reprobos ait ordinari in prædestinatos, ac proinde numerus ipsorum reproborum non est per se primò intentus, sed per aliud, ac proinde non est prædefinitus principali prædefinitione.

¶ Tertia conclusio. Certissimè est secundum fidem

fidem, quod quicumque assequuntur vitam æternam, sunt simpliciter prædestinati. Itaque est manifesta hæresis, quod solum sunt prædestinati homines eximie sanctitatis, & in gratia confirmati. Probatur primò hæc conclusio ex illo Matth. 25. Venite benedicti Patris mei, possidete regnū paratum vobis ab origine mundi. Etenim illa præparatio nihil est aliud quam prædestinatio iuxta illud Rom. 9. in vasa misericordiae, quæ præparauit in gloriam, id est, prædestinauit. Et ita solent dicere doctores, quod prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei, igitur quicumque assequuntur vitam æternam, cum accipiant regnum sibi paratum, simpliciter sunt prædestinati. Secundò sic argumentor ex illo Rom. 8. Quos præsciuit & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui: sed quicumque saluantur, fiunt conformes Christo in gratia iustificante, & in assecutione vitæ æternæ, ergo prædestinati sunt. Tertiò probatur efficacissimè ex illo Ro. 9. ut ostēderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiae, quæ præparauit in gloriam, quos vocauit non solum ex Iudæis, sed etiam ex Gentibus, ergo quicumque ex vniuersa multitudine hominū, siue Iudæi sint, siue Gentiles, vocati sunt ad gratiam, & tandem consequuntur gloriam, prædestinati sunt simpliciter, ac proinde est commentum manifeste hæreticum dicere, quod ea quæ dicuntur in scriptura de prædestinatione sanctorum sunt intelligenda præcisè de hominibus eximie sanctitatis, & in gratia confirmatis. Quartò D. Paulus Ephes. 1. cum in principio epistolæ dixisset Deū esse benedictum, id est, laudandum quod benedixerit homines omni benedictione spiritali in Christo (nomine autem benedictionis intelliguntur beneficia spiritalia gratiæ & gloriæ) sed eosdem quos Paulus vocat in præsentia benedictos, affirmat esse prædestinatos in Christo, & prædestinatos esse sorte quadam & felicitate maxima, ergo quicumque saluantur simpliciter sunt prædestinati. Quintò, D. Paulus in hoc cap. 1. Epistolæ ad Ephes. dicit infra, quod Deus circa istos benedictos operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ: sed consilium voluntatis diuinæ nihil est aliud quam diuina prædesti-

natio, ergo illi, in quibus Deus operatur gratiam & gloriam, prædestinati sunt.

¶ Sed dicit Catherinus, quod ista testimonia sunt intelligenda de prædestinatione sanctorum, qui sunt eximie sanctitatis. Contra hoc est argumentum irrefragabile, quod testimonia citata si inspiciantur secundum planum contextum literæ, & non torqueantur per violentiam, debent intelligi de quibuscunque sanctis qui saluantur. Et confirmatur, quoniam his locis hæc intelligentia adhibetur ab vniuersis sanctis & doctoribus, vno excepto Catherino, quæ communis consensio in eiusmodi explicatione est testimoniū traditionis & fidei. Atque in eiusmodi mysterijs supernaturalibus testimonijs reuelatis agendū est, iuxta illud Aug. 1. to. lib. de moribus Ecclesiæ. 7. cap. audiamus oracula, nostrasque ratiunculas diuinis submittamus eloquijs. Et Hylar. lib. 1. de Trinitate, cum de rebus diuinis sermo fuerit, cōcedamus Deo pro cognitione sui, dictisque eius pia ueneratione famulemur: idoneus enim sibi testis est, qui per se ipsum sibi cognitus est.

¶ Quarta conclusio. Etiam est certum secundum fidem, quod quicumque damnationem æternam incurrunt, sunt simpliciter reprobi. Probatur ex illo Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo & angelis eius. Hæc præparatio nihil est aliud quam diuina præordinatio, quæ est reprobatio. Secundò probatur ex illo Roma. 9. Sustinuit in multa patientia vasa iræ aptata in interitum, ut ostēderet diuitias, &c. Sed illa aptatio in interitum siue præparatio nihil est aliud quam præordinatio ad interitum, quæ est reprobatio ad condemnationem.

¶ Vltimò probatur illa conclusio ex illo Apoc. 20. Mors & infernus missi sunt in stagnum ignis, qui est mors secunda, & qui non est scriptus in libro vitæ, missus est in stagnum ignis. Etenim qui non sunt scripti in libro vitæ reprobi sunt, ergo qui reuera condemnantur, simpliciter pertinet ad eam reprobationem de qua agitur in scripturis.

¶ Ad primum argum. respondetur, quod non valet illa consequētia, prædestinatus potest dānari, & reprobus potest saluari, Hh 3 ergo

ergo numerus prædestinatorum potest augeri vel minui, quoniam in antecedenti est modalis diuisa, & in consequenti implicatur sensus compositus. Etenim in hoc quod dico prædestinatum posse damnari explico, quod ista persona prædestinari potest & damnari potest. Cæterum in illa assertionem non coniungo neque connecto damnationem de facto cum prædestinatione existente, sed cum infero, ergo numerus prædestinatorum minuitur, subindico, quod numero iam præexistenti certo & determinato superuenit diminutio. Itaque ibi inuoluitur compositus sensus, quod ista simul cohereret numerum certum præexistisse, & eundem fuisse diminutum, quod fieri non potest nisi ponamus in diuina prouidentia mutationem. Similis fallacia est in hoc argumento album possibiliter est nigrum, ergo corpori existenti sub albedine potest simul cum albedine nigredo superuenire, quod est falsum.

¶ Ad secundum respondetur, quod quauis absolute & simpliciter Deus possit non dare gratiam homini: hæc tamen duo non possunt stare, neque fieri, quod Deus de facto non det gratiam prædestinato suo tempore, & quod numerus prædestinatorum minuatur, quoniam quod prædestinatus iustificetur atque saluetur, habet necessitatem quandam consequentiæ.

¶ Ad tertium argumentum dicitur, quod quantumlibet Petrus liberè operetur dum disponitur ad gratiam, implicat tamen contradictionem quod simul stante eodem auxilio Dei efficaciter non consentiat Deo vocanti & præparanti. Et nihilominus liberè consentit: & simpliciter loquendo in sensu diuiso Deo vocanti & infliganti potest non consentire. Cæterum impossibile est quod Deus proponat istum hominem præparare ad gratiam hic & nunc: & quod ipse hic & nunc non præparetur. Alioquin propositum Dei esset incertum, & impotens, & inefficax, & pendens à voluntate hominis. Dicere autem quod homo præparatur quidem adiutus diuino auxilio, sed non ex proposito Dei volentis & præparantis ipsum hominem: sic esset error manifestus contra fidem, ut patet ex dictis articulo. 3.

¶ Quod si ita est, quod diuinum propo-

fitum efficit illam præparationem: necesse est, ut hæc propositio copulatiua sit impossibilis, scilicet, Deus proposuit istum hominem præparare ad gratiam, & iste homo non præparatur. Quod si dicas, quomodo non destruitur usus liberi arbitrij in præparatione illa ad gratiam? siquidem necessitate consequentiæ sequitur ex illo diuino proposito, quod homo ille præparetur? Respondetur, quod tantum abest, quod destruatursus liberi arbitrij ex diuino proposito, quod potius ille homo liberè disponitur & operatur, scilicet, quia Deus liberè voluit & proposuit facere quod homo liberè disponderetur, ille homo liberè disponitur.

¶ Ad replicam contra solutionem illam, quæ procedit per sensum compositum & diuisum dicitur, quod illud argumentum facile poterat dissolui, distinguendo minorem, scilicet, alterum horum est necessarium, ergo non potest non esse, videlicet, quin iste homo sit prædestinatus. Hæc minor in sensu composito vera est, & in diuiso, falsa. Et ad probationem cum dicitur iste homo ab æterno prædestinatus est, ergo iam modo non potest non esse prædestinatus, concedo totum, si consequens accipitur in sensu composito & stante simul suppositione facta quod sit prædestinatus: cæterum absolute loquendo modò & semper est in Deo potentia ad non prædestinandum quemlibet hominem. De qua re vide quæ diximus supra quod 19. art. 10. dub. 2.

¶ Verum quia prædicta replica magistro sententiarum difficultatem magnam intulit ubi supra, ponit quorundam solutionem, quæ ipsa etiam habet magnam difficultatem, scilicet, quod sicut Deus ab æterno potuit hunc hominem non prædestinare, ita conceditur ab aliquibus (inquit magister) quod & modo potest Deus hunc hominem non prædestinasse, ac per consequens potest iste homo non fuisse prædestinatus. Et similiter loquitur de præscientia & de præscitis, scilicet, quod potest Deus modò non præscire, quæ ab æterno præsciuit: hoc tamen in operationibus vel actionibus Dei & hominum, nullatenus concedunt. Ex quo enim aliquid factum est vel dictum, iam modò non potest non fuisse: imò impossibile est non esse vel non fuisse,

fuisse, quod factum est, vel dictum est. Et ratio huius differentie est, quoniam in actionibus, quæ purè sunt ipsius Dei, vt præscientia & prædestinatio, &c. possibilitas, vel impossibilitas ad potentiam Dei refertur, quæ semper est eadem, & fuit eadem, & ideo nihil potuit quod non possit modo in huiusmodi actionibus. At verò in actionibus ad quas concurrat Deus, vel simul cum creatura operante, vel terminante actionem Dei, quæ actio ponit aliquid reale in ipsa creatura, possibilitas vel impossibilitas refertur ad naturam rei existentis. Quod quidè explicat Diuus Thomas in expositione textus magistri: quia inquit, ex parte creature huiusmodi actiones tempore mensurantur, & ideo transeunt in præteritum, & necessitatem acquirunt, atque adeò modo non potest nò fuisse quod factum vel dictum est.

¶ Sed contra istam solutionem argumetur sic. Quia quod attinet ad præsentem disputationem nulla videtur esse differentia inter actiones solius Dei, & inter actiones Dei, quæ fiunt mediante creatura, aut quæ fiunt in creatura: nã si loquamur in sensu composito, vel ex suppositione nò est mirum impossibile, qd possit nò prædestinare quem prædestinauit, quã quod possit non creasse mundũ quẽ creauit. Vtrũque enim implicat contradictionem. Si autem de vtriusque actionibus loquamur in sensu diuiso, nulla facta suppositione vtrumq; verum est, scilicet & quòd Deus potest non prædestinasse hunc hominem, & quòd potest non creasse mundum.

¶ Respondetur quòd differentia posita est in hoc, quòd propositiones quæ important actionem Dei & creaturam in creatura per verbum de præterito, vt Deus creauit mundum, Adam fuit, in sua significatione important aliquid, quod mensuratur tempore præterito, vel instanti præterito, & sic illæ propositiones faciunt sensum compositum, at verò propositiones quæ important puram Dei actionem, etiam si per modum præteriti significant illam, tamen reuera illa actio non mensuratur aliquò præterito, sed semper illa actio præsens est & æterna, æternitateque mensurata. Et propterea sicut Deus libere prædestinat hominem, ita potest libere

non prædestinare. Et sic eiusmodi propositio, Deus prædestinauit Petrum, non facit sensum compositum magis quàm illa Deus, prædestinat Petrum. Nihilominus si aliquis velit hanc propositionem, Deus prædestinat Petrum, quæ æquiualeat illi, Deus prædestinauit Petrum, componere cum ista, Deus non prædestinat Petrum, fiet compositio impossibilis ac per consequens adhuc habebit locum distinctio in hac propositione, Deus potest non prædestinare Petrum, quem prædestinauit: nam in sensu composito falsa est, in diuiso autem vera.

¶ Ex quo sequitur, quòd tutius & clarius huiusmodi propositiones distinguantur, quàm simpliciter negentur aut conceduntur. Et ita Diuus Thomas in articulo sexto in solutione ad tertium, dixit, non oportet dicere, quòd Deus possit non prædestinare, quem prædestinauit in sensu composito accipiendo.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quòd occasione doctrine Diui Thomæ in hoc articulo septimo aliqui non plenè considerantes verba D. Thomæ dicunt non esse prædefinitum à Deo numerum reprobatorum, quamuis ille sit præscitus & præuisus. Et vultur ex emplo D. Th. hic ad hoc probandũ. Omne enim

agens intendit facere aliquid finitum in suo effectu, & ita excogitat aliquem numerum finitum in partibus essentialibus ipsius effectus, quæ partes per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim legit per se aliquem numerum in his, quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud. Sed profecto Diuus Thomas non negat prædefinitum esse à Deo numerum reprobatorum, sicut non negat prædefinitum esse à Deo numerum guttarum pluiæ & arenæ maris. Et probatur; quia scientia Dei est practica respectu rerum omnium secundum quòd habet voluntatem coniunctam, vt ipse docet suprã q. 14. art. octauo. ergo ab æterno prædefiniuit & proposuit Deus tot creaturas facere, quot in tempore facit. Et confirmatur inductiuò, nam hanc formicã Deus fecit, ergo ab æterno proposuit eam facere: omnia enim operatur secundũ consilium.

¶ Et sic patet, quòd Deus libere prædestinat hominem, ita potest libere non prædestinare. Et sic eiusmodi propositio, Deus prædestinauit Petrum, non facit sensum compositum magis quàm illa Deus, prædestinat Petrum. Nihilominus si aliquis velit hanc propositionem, Deus prædestinat Petrum, quæ æquiualeat illi, Deus prædestinauit Petrum, componere cum ista, Deus non prædestinat Petrum, fiet compositio impossibilis ac per consequens adhuc habebit locum distinctio in hac propositione, Deus potest non prædestinare Petrum, quem prædestinauit: nam in sensu composito falsa est, in diuiso autem vera.

voluntatis suæ, & sic de singulis, ergo omnes formicas proposuit Deus ab æterno facere in hoc numero, quo sunt, & erunt. Hanc doctrinam confirmat Evangelica doctrina. Docuit enim nos Christus dominus, quod & capilli capitis nostri numerati sunt, & quod vnus passerulus non cadit in terram sine Patre nostro, id est, sine prouidentia Dei Patris. Sed doctrina Diui Thomæ hic manifesta est confidentibus, scilicet, quod electio prædestinatorum est per modum cuiusdam definitionis principalis, vt ipse dicit expressè: constat autem, quod hæc principalitas prædefinitionis non est in ipso diuino actu secundum se. Vnica enim prædefinitione omnia prædefiniuit quæ facturus erat. Sed principaliter hæc consideratur in effectibus totius vniuersi, secundum quod quidam per se pertinent ad perfectionem vniuersi, quidam verò non per se, sed propter aliud quod per se pertinet ad perfectionem vniuersi, prædefinitis sunt. Et ita Diuus Thomas posuit exemplum in indiuiduis specierum corruptibilium, quæ indiuidua ordinantur ad conseruationem specierum, quæ per se pertinent ad conseruationem vniuersi, & nihilominus statim dixit, quod huiusmodi indiuidua, tot ex diuina prouidentia producta sunt, quot sufficiunt ad specierum conseruationem, ergo hæc indiuidua corruptibilia, quamuis non per se primo, tamen per se secundo eliguntur, vt media ad finem, & prædefiniuntur à Deo. Igitur secundum sententiam Diui Thomæ ita intelligendus est prædefinitus numerus prædestinatorum per modum principalitatis, quatenus isti ordinati sunt ad potissimum finem supernaturalem. Cæterum reproborum numerus etiam est prædefinitus secundario propter illum vltimum finem, ad maiorem, scilicet, ostensionem misericordie Dei in prædestinatis.

¶ Ad quintum Argumentum Catherini satis patet ex dictis quæst. 19. artic. 6. quomodo sit intelligendum, quod Deus vult omnes homines saluos fieri, & quod non vult mortem peccatoris. Hæc enim verificatur de voluntate antecedente: non enim Deus ante præscitum peccatum vult punire peccatorem. Et similiter iuxta sententiam Diui Thomæ, quod Deus velit quos-

dam reprobare, includit voluntatem permittendi peccatum: sed hæc voluntas non repugnat cum voluntate antecedenti, quia Deus vult omnes homines saluos fieri. Et ratio est, quia voluntas permittendi peccatum, consideratur ante præscientiam peccati, sicut & ipsa voluntas antecedens, quia Deus vult omnes homines saluos fieri.

¶ Ad sextum respondetur, quod est maxima ignorantia inferre illa inconuenientia ex eo quod numerus prædestinatorum & saluandorum est prædefinitus à Deo. Ideo ad primum inconueniens respondet Augustinus lib. de bono perseuerantie à cap. 14. vsque ad 20. & poterat conuinci Catherinus exemplo, quod affert Augustinus, quia Christus dominus Apostolos exhortabatur, vt bona facerent, & vt se prepararent ad tentationem, & inuicem diligerent: & tamen sciebat Christus illos esse prædestinatos, imò iam dixerat eis, Luc. 10. Gaudete autem quia nomina vestra scripta sunt in cælis. Ecce argumentum ad hominem. Isti discipuli erant in prima classe, scilicet prædestinatorum, & tamen Christus prædicabat eis, ergo certitudo prædestinationis non destruit vim prædicationis. Dicendum igitur est ad primum inconueniens, quod hæc media exhortationis, & prædicationis, & orationis, & cuiuslibet virtutis opera, ita apponuntur ab hominibus, vt nihilominus sint effectus diuinæ prædefinitionis: prouidit enim Deus, vt hæc ipsa fiant ad finem prædestinationis quorundam, & etiam respectu aliorum interdum fiunt ad maiorem ostensionem diuinæ iustitiæ, eò quod illi propter suam malitiam hæc ipsa conuertunt in iram (permittente Deo) & hoc est quod dicit Apostolus 2. Corin. 2. Christi bonus odor sumus Deo, alijs quidem odor mortis in mortem, alijs verò odor vitæ in vitam. Et similiter Actorum 13. prædicante Apostolo dicitur, crediderunt autem quotquot erant præordinati in vitam æternam. Ecce ista prædictio fuit medium & effectus prædestinationis illorum, & medium ad salutem.

¶ Ad secundum inconueniens dicitur, quod mirum est, quanta sit in hac parte ignorantia huius auctoris, vt non videat, quod idem inconueniens sequeretur, si ponatur

ponatur sola diuina præscientia futurorū, quam nemo nisi aperte hæreticus negare audebit. Et probatur quod dicimus. Nam simile argumentum prorsus faciemus de præscientia, quod ille facit de prædestinatione, scilicet si Deus certissime præsciuit quibus profuturæ sint ipsius inspirationes & quibus non, frustra videretur exhortari eos quos præsciuit repugnatos vocanti Deo. Vnde ad huiusmodi argumenta dicendum est, quod nihilominus Deus in his hominibus operatur sapienter iuste & misericorditer. In quibusdam enim diuina misericordia propter illorū duritiam vertitur in iram permittente Deo, vt postea ostendatur iustitia illius, in alijs vero ex abundantiori misericordia prouenit, vt bene velint vti diuinis inspirationibus.

¶ Ad tertium inconueniens respondetur ex Diuo Augustino vbi supra cap. 20. & deinceps vbi dicit duo: primū est, quod hæc veritas de prædestinatione & certitudine illius non est prædicanda nudis verbis rudi populo, ne forte populus incapax tantæ doctrinæ desperet. Nihilominus aliquando opus erit urgente necessitate vt v.g. ad conscindendam aliquam hæresim, qua iam vulgus tenetur, necesse erit apertis verbis huius doctrinæ veritatem populum docere. Quod si populus hac doctrina audita, difficultatem senserit in credendo, quomodo maneat liber vsus arbitrij, si iam prædestinatum est quid facturi sumus dicendum est illi quod credat sicut credit, quod Deus est trinus & vnus quia hæc est doctrina Ecclesiæ. Secundo dicit, quod populo potius est prædicandum quod omnia bona sunt à Deo, quod sine eius gratia nihil possumus ad vitam æternam facere quod bonum sit, & quod oportet semper orare & non deficere, & postulare à Deo abundantiam in gratia, & perseuerantiam in bono, & quod hæc facientes confidentiam possunt habere, quod sunt de numero prædestinatorū & nihilominus bonis operibus semper insistere. Dicendum ergo ad illud tertium inconueniens Catherini, quod viros cordatos & humiles veritas prædestinationis non inducit in desperationem, sed potius in maiorem humilitatem. Neq; est causa, vel occasio socordiae sed potius sollicitudinis, iux-

A ta illud. 2. Petri. 1. satagite vt per bona opera certam vostram vocationem & electionem faciatis, hoc est, testimonio bonæ conscientiae, quod ex bonis operibus confurgit, confidentiam habeatis, quod sitis electi. Aduertendum tamen, quod nemo quandiu in hac mortalitate viuit potest habere absolute istam certitudinem nisi speciali reuelatione fiat certus, vt definitū est in Concilio Tridentino sessione. 6. cap. 12.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum prædestinatio possit iuuari precibus sanctorum?

Prima conclusio. Prædestinatio quantum ad ipsam præordinationem diuinam quæ est in ipso Deo, non iuuatur precibus sanctorum.

¶ Secunda conclusio. Prædestinatio quantum ad effectum dicitur precibus sanctorum & alijs bonis operibus iuuari. Ratio est quia prouidentia diuina non subtrahit causas secundas, sed potius ordo causarū secundarum subiacet diuine prouidentiae.

¶ Tertia notetur ad tertium. Prædestinatio quantum ad effectum non potest impediri per creaturas. Ratio est, quia causæ secundæ non possunt egredi ordine primæ causæ vniuersalis.

Nota circa secundam conclusionem, quod illa potest intelligi aut de toto effectu prædestinationis aut de effectu particulari. Si secundo modo intelligatur planissima est, nam sancti impetrant à Deo, vt conferat nobis aliqua bona spiritualia. At vero si de toto effectu prædestinationis loquamur, ita vt non solum considere mus effectus qui in nobis intrinsecus recipiuntur, & quos nos operamur, sed etiam extrinseca media, quæ Deus ordinat ad nostram spiritualem vtilitatem non potest sic iuuari precibus sanctorum prædestinatio quantum ad totum effectum, quoniam ipsæ preces sunt effectus prædestinationis. At vero si totus effectus prædestinationis consideretur pro vt in nobis intrinsece re-

capitur sic inuari potest precibus sanctorum docet enim D. Tho. 1. 2. q. vltima quod iustus potest mereri de congruo alicui peccatori non solum gratiam sed dispositionem ad illam.

¶ Tandem ad vniuersam hanc materiam predestinationis meditandam memores sumus illius Apostolici dicti 2. ad Tim. 2. firmum fundamentum Dei stat habens, signaculum hoc, nouit dominus qui sunt eius, & discedat ab iniquitate omnis qui inuocat nomen domini. In quo testimonio duo consideret Theologus alterum est certitudo & infallibilitas diuinæ predestinationis in eo quod dicit firmum fundamentum Dei. Alterum est motus liberi arbitrii in peccatum discedendo ab illo, per penitentiam discedat ab iniquitate inuocando nomen domini. Hactenus de hac materia predestinationis.

QVÆSTIO XXIII.

De libro vite.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum liber vite sit idem quod predestinatio?

Ad primum sic proceditur. Videatur, quod liber vite non sit idem quod predestinatio. Dicitur enim Eccl. 2. 4. Hac omnia liber vite. Gloss. Id est nouum & vetus testamentum. Hoc autem non est predestinatio, ergo liber vite non est idem quod predestinatio.

¶ 2. Præterea, Aug. in lib. 20. de Ciuitate Dei ait, quod liber vite est quedam vis diuina qua fieri ut quicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur. Sed vis diuina non videtur pertinere, ad predestinationem sed magis ad attributum potentie. Ergo liber

A vite non est idem quod predestinatio.

¶ 3. Præterea, predestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vite esset predestinatio, inueniretur liber mortis, sicut liber vite.

¶ Sed contra est quod dicitur in gloss. super illud psal. Deleantur de libro viuentium: Liber iste est notitia Dei, qua predestinavit ad vitam quos presciuit.

B Respondeo dicendum, quod liber vite in Deo dicitur metaphoricè secundum similitudinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi, qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro ut potè milites vel consiliarij qui olim dicebantur Patres conscripti. Patet autem ex premisis, quod omnes predestinati eliguntur à Deo ad habendam vitam eternam. Ipsa ergo predestinatorum conscriptio dicitur liber vite. Dicitur enim metaphoricè aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet secundum illud Prov. 3. Ne obliuiscaris legis mee, & præcepta mea cor tuum custodiat. Et post pauca sequitur, Describe illa in tabulis cordis tui. Nam & in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memorie. Vnde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos predestinasse ad vitam eternam, dicitur liber vite. Nam sicut scriptura libri est signum, eorum que fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam eternam, secundum illud 2. Tim. 2. Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, nouit Dominus qui sunt eius.

E Ad primum ergo dicendum, quod liber vite potest dici dupliciter. Vno modo conscriptio eorum, qui sunt electi ad vitam, & sic loquimur nunc de libro vite. Alio modo Potest dici liber vite conscriptio eorum que ducunt in vitam. Et hoc dupliciter, vel sicut agendorum: & sic nouum & vetus testamentum dicitur liber vite. Vel sicut iā factorum: & sic illa vis diuina, qua fieri ut cuilibet in memoria reducatur facta sua, dicitur lib. vite. Sicut etiam liber militie potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam: vel in quo tradi-

rum ars militaris, vel in quo recitantur facta militum. Vnde patet solutio ad secundum.

¶ Ad tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Vnde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

¶ Ad quartum dicendum, quod secundum rationem differt liber vitæ à prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex glossa inducta apparet.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum?

AD secundum sic proceditur. Videtur quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ diuinæ, & non solum respectu vitæ prædestinatorum.

¶ 2. Præterea, Sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ etiam notitia vitæ naturæ dicitur liber vitæ.

¶ 3. Præterea, Aliqui eliguntur ad gratiam qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur Ioan. 6. Nonne duodecim vos elegi & vnus ex vobis diabolus est? Sed liber vitæ est conscriptio electionis diuinæ, ut dictum est, Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

¶ Sed contra est quod liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est, sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam. Non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, & deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ, non dicitur nisi respectu gloriæ.

¶ Respondeo dicendum, quod liber vitæ, ut dictum est, importat conscriptionem quandam, siue notitiam electorum ad vitam. Eliguntur autem aliqui ad id quod non competit

A sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eliguntur aliqui, habet rationem finis. Non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet. Hoc enim est proprium officium, ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra dictum est. Vnde proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ.

B ¶ Ad primum ergo dicendum, quod vita diuina etiam prout est vita gloriosa, est Deo naturalis. Vnde respectu eius non est electio & per consequens neque liber vitæ. Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam. Vnde per hoc etiam patet solutio ad secundum. Respectu enim vitæ naturalis, non est electio neque liber vitæ.

C ¶ Ad tertium dicendum, quod vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem eius, quod est ad finem. Vnde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis elegi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc illi qui habent gratiam, & excidunt à gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid, prout scilicet de eis in ordinatione & notitia diuina existit, quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundum participationem gratiæ.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum aliquis deleatur de libro vitæ?

E **A**D tertium sic proceditur. Videtur quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim August. in 20 de Ciuita. Dei, quod præscientia Dei quæ non potest falli, liber vitæ est. Sed a præscientia Dei non potest aliquid subtrahi. Similiter neque à prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquid deleri.

¶ 2. Præterea, quicquid est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est: sed liber vitæ est

est quid æternum & immutabile; Ergo quicquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobilitate & indelibiliter.

¶ 3. Præterea, Delectio scripturæ opponitur sed aliquis non potest de nouo scribi in libro vite. Ergo neque inde deleri potest.

¶ Sed contra est quod dicitur in psal. Deleantur de lib. uiuentium.

¶ Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod de libro vite nullus potest deleri secundum rei veritatem: potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in scripturis, ut aliquid dicatur fieri quando innotescit, & secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vite, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos propter presentem iustitiam quam in eis vident. Sed quando apparet vel in hoc seculo vel in futuro quod ab hac iustitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in glo. delectio talis super illud psal. Deleantur de libro. uiuentium. Sed qui a non deleri de lib. vite ponitur inter præmia iustorum secundum illud Apoc. 3. Qui vicerit sic, vestiatur vestimentis albis, & non delebo nomen eius de lib. vite: quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione, potest dici, quod deleri vel non deleri de lib. vite, non solum ad opinionem hominum referendum est sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vite conscriptio ordinatorum in vitam æternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus, scilicet ex prædestinatione diuina (& hæc ordinatio numquam deficit) & ex gratia. Quicunque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita æterna. Et hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illiigitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione diuina, sunt simpliciter scripti in lib. vite quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in se ipsa, & isti nunquam delentur de libro vite. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione diuina, sed solum ex gratia dicuntur esse scripti in lib. vite, non

A simpliciter, sed secundum quid: quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam, non in se ipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de lib. vite. Ut delectio non referatur ad notitiam Dei; quasi Deus aliquid præsciat, & postea nesciat, sed ad remscitiam: quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam & postea non ordinari, cum deficit à gratia.

¶ Ad primum ergo dicendum, quod delectio (ut dictum est) non refertur ad librum vite ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

¶ Ad secundum dicendum, quod licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in se ipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet delectio libri vite.

¶ Ad tertium dicendum, quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de lib. vite, potest dici quod ibi scribatur de nouo vel secundum opinionem hominum vel secundum quod de nouo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam. Quod etiam sub diuina notitia comprehenditur licet non de nouo.



D Ica totam istam questionem notandum est, quod in sacris literis multiplici significatione liber vite accipitur. Aliquando ut designet propriam conscientiam in qua omnia hominis gesta siue bona siue mala sunt veluti signata & apparebunt in ultimo die sic ut unusquisque aperte intueatur in conscientia alterius, ut in libro quodam quidquid gestum est ab illo. Sic intelligitur illud Danielis c. 7. iudiciū sedit, aperti sunt libri & Apocalyp. 20. & libri aperti sunt.

E Secundo accipitur pro diuina notitia qua Deus omnia opera hominum cognoscit: & dicitur liber per metaphorā. Nascitur in libro materiali cum quadam firmitate res scribuntur: ita omnia gesta à nobis quasi in libro tenentur in diuinā notitia. Ad hanc acceptionem reducitur illa quam ponit D. Thom. articulo primo ad secundum scilicet quod liber dicatur vis quædam diuina per quam manifestabuntur omnia in die iudicii, iuxta illud. 1. Corinth. 4. illuminabit

nabit abscondita tenebrarum &c. Et illud A
psal. 138. in libro tuo omnes scribentur.
Alius liber est in quo scribuntur peculiari-
ter ea, quæ deseruiunt nobis ad vitam æter-
nam comparandam & hic est sacra scriptu-
ra, de quo Ecclesiastici. 24. hæc omnia li-
ber vitæ, & testamentum altissimi. Et Bar.
4. hic liber mandatorum Dei &c. Alius
est liber, qui dicitur clausus fuisse in sacra
scriptura, de quo Apoca. 5. & hic liber ni-
hil est aliud quam arcanum mysterium in-
carnationis. Deniq; est alius liber, qui in sa-
cra scriptura appellatur liber vitæ. Et hic
est in quo sunt scripti prædestinati ad vitā.
Et hæc est notitia Dei firmissima in qua cō-
tinentur omnes, qui prædestinati sunt ad
felicissimam gloriam. De hoc libro fit mē-
tio frequētissimè in sacris literis, vt in psal.
39. in capite libri scriptum est de me. Qui
locus ad literam intelligitur de Christo do-
mino, vt Paulus ad Hæbreos. 9. qui dicitur
scriptus in capite libri, eò quod fuit ca-
put omnium prædestinatorum. Et Da-
nielis. 12. & Apocal. 10. & 21. & Lucæ.
10. cum dicitur nomina vestra scriptura
sunt in calis. Et ad Philippenses. 4. quorum
nomina scripta sunt in libro vitæ.

¶ Secundò notandum est, quod in li-
bro vitæ, id est, prædestinatorum semper
& absolute soli prædestinati scripti sunt, &
illi nunquam delebuntur de hoc libro sim-
pliciter loquendo. Dixi simpliciter, quia
secundum quid dicuntur deleri de libro
hoc, quando peccant mortaliter: sed tamē
manent scripti simpliciter etiā quando
peccant. Quia iuxta Dei præordinationē
tandem consequentur vitam æternam.
Reprobi autem simpliciter loquendo nō
scribuntur in libro hoc: sed secundum
quid quando sunt in gratia, quia secundū
illam præsentem iustitiam pro tunc habent
ius ad gloriam, & quando peccant morta-
liter, dicuntur deleri de libro vitæ, sed non
simpliciter sed secundum quid, quemad-
modum non simpliciter scribuntur. Vi-
de D. Tho. in solutione ad. 3. artic. 1. & ar-
tertio.

¶ Sed est argumentum quo probatur
quod prædestinati deleantur de libro vitæ
simpliciter. Dixit Moses Exodi. 32. Aut
dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, de-
le me de libro tuo.

¶ Ex quo sic arguitur Moyses petiuit à
Dominovt deleteretur, ergo intellexit, q
poterat deleri. Respondetur primo quod
sermo propheta fuit hyperbolicus, & sic
nilhil mirum quod peteret impossibile. Se-
cundo respondetur quod sermo ille fuit
conditionalis, cuius erat sensus si non de-
les me de libro vitæ dimitte populo noxā
hanc.

QVÆST. XXV.

De potentia Dei.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum in Deo sit potentia?

Prima conclusio. In Deo non est po-
tentia passiva.

¶ Secunda conclusio. In Deo
est maximè potentia actiua.

¶ Ratio vtriusque conclusionis est, Quia
Deus est purus actus, & maximè perfe-
ctus.

DE hac materia disputant scho-
lastici in 1. d. 42. & 43. & D.
Th. edidit speciales quæstio-
nes de potentia in disputatis.
Vide illum. 2. cont. gen. c. 7.
& 10.

¶ Notandum est in hoc articulo, quod
D. Tho. hic non accipit potentiam pro po-
testate dominij: sed pro virtute & vi con-
naturali ad productionem effectuum.

E ¶ Secundo est notandum quod quen-
admodum actus est duplex, alter secun-
dus, qui est rei operatio, qui proprijsimè
dicitur actus, alter est actus primus qui est
forma dans esse rei. & proprius dicitur for-
ma quam actus. Ita similiter gemina est po-
tentia altera in ordine ad actum secundum
& hæc est potētia actiua: altera vero in ordi-
ne ad actum primum & hæc dicitur poten-
tia passiva. Videndus est D. Tho. quæstio-
ne prima de potentia art. 1.

¶ Notandum est tertio, quod de ratio-
ne

ne potentia actiue est quod sit principium alicuius rei, siue ipsius actus secundi, scilicet, operationis vel alicuius effectus, qui per operationem producit. Est autem de ratione principij, quod distinguatur ab eo cuius est principium, quod producit per ipsam potentiam: ita D. Th. inf. quest. 4. ar. 4. ad 3. ex quo sequitur, quod in Deo propriè loquendo intellectus & voluntas non dicuntur potentia in ordine ad intellectum & volitionem, quoniam ista operationes non distinguuntur realiter ab intellectu & voluntate.

¶ Secundo sequitur quod in Deo propriè est potentia actiua per ordinem ad creaturas, quas producit: quia realiter distinguuntur ab ea. An verò in Deo sit propriè potentia actiua in ordine ad productionem personarum diuinarum, examinabitur infra quest. 4. 1. Conclusio ergo D. Tho. habenda est tanquam certissima eadem certitudine, qua tenemus Deum esse purum actum, de qua re supra quest. 3. Secunda verò conclusio est etiam certissima & habenda tanquam fides: patet ex Psal. 38. potens es domine, &c. Denique tota sacra pagina plena est testimonijs asserentibus esse potentiam imò omnipotentiam in Deo.

D V B I V M est circa rationem, qua D. Tho. probat secundam conclusionem, quæ ratio est huiusmodi. Deus est maximè ens in actu, ergo maximè habet potentiam actiuam. Contra hanc rationem arguitur. lapis est ens in actu, & tamen non habet aliquam potentiam actiuam, ergo ex hoc quod aliquid sit ens in actu, non potest colligi, quod habeat potentiam actiuam, atque adeo ex eo quod Deus est maximè ens in actu, non licet colligere quod maximè potentiam actiuam habeat. Probatur minor. Grauitas quæ est in lapide est potentia passiva & non actiua, ergo.

¶ Secundo Siccitas, humiditas, albedo, nigredo, &c. sunt qualitates in actu, & tamen non habent potentiam actiuam cum sint passivæ qualitates, ergo.

¶ Respondetur quod D. Thomas non fundauit rationem suam super hoc tantum, quod Deus est maximè in actu, sed etiã super hoc quod Deus est maximè perfectus. Ex quo bene colligitur quod maximè habeat potentiam actiuam. nam poten-

A tia actiua sequitur perfectionem rei, nec res aliqua dici potest summè perfecta, si desit illi hæc perfectio quæ est habere potentiam actiuam. Iuxta istam explicationem D. Tho. argumenta facta non procedunt.

¶ Secundo respondetur admittendo illam propositionem cui videtur inniti tota ratio D. Th. Videlicet, quod quælibet res secundum quod est in actu habet potentiam actiuam.

B ¶ Et ad primum respondetur quod grauitas lapidis in ordine ad motum deorsum habet quodam modo rationem actiua potentie, quia ille motus sequitur grauitatem per quandam resultantiam naturalem, quæ quædam efficientia est licet non perfecta.

¶ Secundo respondetur quod grauitas est simpliciter potentia actiua ad mouendum aliud extrinsecum.

C ¶ Ad secundum respondetur quod illæ qualitates etiam actiuam habent potentiam, nam albedo & nigredo possunt emittere species visibiles in potentiam visuam, alia verò possunt efficere gustum, tactum, &c. vide alias rationes pro hac conclusione 2. contragentes cap. 7.

¶ Notanda est solutio secundi argumenti, in qua docet D. Tho. quod quando actus est aliud à potentia, perfectior est ipsa potentia: quæ proposito cum moderamine intelligenda est, nam si actus consideretur secundum quod est effectus ipsius potentia perfectior est ipsa potentia, sicut in vniuersum omnis causa perfectior est suo effectui. Intelligitur ergo sententia D. Tho. si consideretur actus secundum quod est finis & complementum potentia. Preterea potest intelligi D. Tho. non de quocunque actu particulari. nam cum quilibet actus facile transeat, potentia verò sit quid permanens, & contineat intra suam virtutem non solum vnum actum sed plures, perfectior aparet potentia quam quiuis actus singularis illius. Vnde intelligenda est D. Tho. sententia vel de actu congenito cum potentia, qui ab illa nequit separari; cuiusmodi est cognitio, qua angelus se ipsum cognoscit: vel melius potest intelligi quod loquitur D. Tho. de potentia operatione in comuni, ita quod comparet omnem actum possibilem alicui potentia ad ipsam potentiam. & in hoc sensu actus & operatio

tio potentie perfectior est ipsa potentia.

¶ Nota solutionem ad tertium & differentiam, quam ibi D. Tho. assignat inter potentiam creatam & diuinam.

¶ Circa solutionem ad secundum & tertium disputat Dominus Caietanus, Vtrum actio transiens sit in agere an potius in passio? sed quoniam quæstio hæc physica est, consulto a nobis præmittenda est.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum potentia Dei sit infinita?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia esse Dei infinitum est.

Nota, quod licet hæc conclusio in sacris literis non habeatur expresse, nihilominus est habenda tanquam certissima fides, & probatur secundum fidem, Deus est omnipotens, vt art. 3. probabitur, at si Deus non habet infinitam potentiam, non est omnipotens, nam potentia finita non potest omnia sed aliqua finite, ergo. Secundum secundum fidem potentia Dei est ipse Deus, nam quidquid est in Deo est Deus, vt quæst. 3. dictum est, sed Deus est infinitus, ergo. Confirmatur: nam Christus Dominus appellatur in sacra scriptura Virtus & potentia Dei: sed Christus est infinitus, ergo potentia Dei est infinita, & ita reducitur ista veritas ad articulum, quo fatemur Deum omnipotentem.

Dubium est, vtrum hæc conclusio probari possit naturali ratione?

¶ Marsilius in .i. quæst. 42. art. 2. dicit, quod nulla ratione efficaci ostendi potest Deum habere infinitam potentiam. & probat. Nam si posset colligi infinitas diuinæ potentie per aliquam rationem naturalem maxime ex creatione, sed ex illa non potest probari, ergo. minor patet. quoniam creatio non cognoscitur lumine nature, ergo.

¶ Secundo ex effectibus creatis, quos naturali lumine cognoscimus, solum possumus colligere, quod diuina potentia infinita est syncategorematicè, ergo. Probat antecedens. Nam omnes effectus, quos Deus producit, sunt simpliciter finiti, nec esse potest, quod Deus producat effectus

A simpliciter infinitos nisi tantum syncategorematicè, ergo. Confirmatur. Nam ex hoc quod noster intellectus potest cognoscere non tot quin plura, non colligitur habere virtutem infinitam simpliciter sed syncategorematicè tantum, ergo ex hoc quod Deus potest producere effectus non tot quin plures, solum colligitur potentia infinita syncategorematicè.

B ¶ Ad primum respondetur quod cum creatio sit actio primæ causæ totius nature, naturalis est, & cognoscibilis lumine nature, uno existimo quod ratione naturali demonstratur vniuersum non aliter potuisse à Deo procedere nisi per creationem. Aliqui etiam ex schola D. Tho. putant creationem esse actionem supernaturalem, & non cognoscibilem lumine nature. Cuius sententiæ nulla alia ratio esse potest, nisi quod creatio excedit vires cuiuscunque alterius causæ ab ipso Deo, & requirit virtutem infinitam in sua causa. Sed ista ratio est omnino inefficax: nam licet creatio causis particularibus non competat, cum tamē competat causæ primæ naturali nempe Deo vt est auctor nature, ex necessitate censerī debet naturalis. & hoc apparet clarè in creatione animæ rationalis: nam quis potest dicere quod creatio animæ rationalis, quæ necessaria est ad cuiuscunque hominis generationem, sit actio supernaturalis exiens à toto ordine nature. Igitur ad argumentum dico, quod ex creatione potest euidenter colligi naturali lumine Deum habere potentiam infinitam.

D ¶ Ad secundum argumentum respondetur quod ex eo quod Deus potest producere infinitas perfectiones formaliter distinctas infinitas quidem syncategorematicè, id est non tot quin plures, euidenter colligitur, quod Dei potentia est infinita simpliciter, quoniam ad hoc quod Deus habeat potentiam ad producendas infinitas perfectiones isto modo, oportet quod illi nulla desit perfectio: nam si Deus aliqua careret perfectione, iam possem signare aliquam perfectionem, quam Deus non posset creare nec communicare creaturis, cum illam in se non præhaberet, ex quo fit, quod ad producendos infinitos effectus syncategorematicè, requiritur simpliciter virtus infinita. Ad Confirmationem respondetur

deturq; noster intellectus potest habere infinitas intellectiones syncategorematicè ex naturali virtute sua, sed illæ non differēt nisi numericè & materialiter: ex numerica autem & materiali multiplicatione effectuum non potest colligi infinita perfectio in potentia, nam ignis per calorem finitum, quem habet, potest comburere infinita combustibilia, si applicetur illi. infinitas ergo alicuius potentiæ debet pensari ex infinitis effectibus formaliter diuersis: infinitis saltim syncategorematicè, at noster intellectus non potest habere infinitas intellectiones etiam syncategorematicè, quæ differant formaliter, ergo.

¶ Sed dices noster intellectus potest cognoscere vnam perfectionem diuinam & aliam & sic in infinitum, sed istæ perfectiones in ordine ad nostrum intellectum differunt non solum materialiter sed etiam ratione, & ex consequenti intellectiones, quibus intelligit perfectiones istas si seorsum considerentur, formaliter differrent, ergo habet infinitam virtutem.

¶ Respondetur q; intellectus noster si consideretur tantum secundum vires sibi connaturales non potest infinitas Dei perfectiones cognoscere etiam syncategorematicè, sed perfectiones limitatas quas potest colligere per effectus creatos. Quod si cognoscere potest infinitas Dei perfectiones illud est per lumen fidei supernaturale suæ naturæ superadditum. Secundò respondetur quod ex eo quod potentia effectiua potest producere infinitos effectus syncategorematicè bene colligitur quod sit infinita simpliciter. nam quod non producat vnum effectum infinitum simpliciter, illud prouenit, quia repugnat à parte rei, quod sit aliquis effectus infinitus: at ex eo solum quod intellectus possit cognoscere infinitas perfectiones syncategorematicè non colligitur inde infinita perfectio simpliciter, nisi cognoscat infinita simul: nam cum huiusmodi cognitio non repugnet secundum se, vt in Deo patet qui habet illam comprehendendo seipsum, si intellectus non potest habere huiusmodi cognitionem,

illud prouenit ex eo quod non est potentia simpliciter infinita.

ARTICVLVS. III.

Vtrum Deus sit omnipotens?

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moueri enim & pati aliquid omnium est: sed hoc Deus non potest: Est enim immobilis, vt supradictum est: Non igitur est omnipotens.

B¶ 2 Præterea, Peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, vt dicitur secundum Tim. secundo, ergo Deus non est omnipotens.

¶ 3 Præterea, De Deo dicitur quod omnipotentiam suam parcendo maximè & miserendo manifestat. Vltimum igitur, quod potest diuina potentia, est parcere & misereri. Aliquid autem est multo magis quam parcere & misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid huiusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

¶ 4 Præterea, Super illud I. Cor. I. Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi dicit. glo. Sapientiam huius mundi fecit Deus stultam ostendendo possibile, quod illa impossibile indicabat. Vnde videtur quod non sit aliquid indicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia huius mundi indicat, sed secundum potentiam diuinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possible: nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

E¶ SED contra est, quod dicitur Luce primo, Non erit impossibile apud Deum omne verbum.

¶ RESPONDEO dicendum quod communiter consentitur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentie assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis rectè consideret (cum potentia dicatur ad possible) cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius

rectius intelligitur, quàm quòd possit omnia
possibilia, & ob hoc omnipotens dicitur: possibi-
le autem dicitur dupliciter secundum Phi-
losoph. in quinto Metaphysicorum. Vno mo-
do per respectum ad aliquam potentiam,
sicut quòd subditur humane potentie, dici-
tur esse possibile homini. Non autem potest
dici quòd Deus dicatur omnipotens, quia pos-
sit omnia quæ sunt possibilia nature create:
quia diuina potentia in plura extenditur. Si
autem dicatur quòd Deus sit omnipotens, quia
potest omnia quæ sunt possibilia sue poten-
tie, erit circulatio in manifestatione om-
nipotentie. Hoc enim non erit aliud quàm
dicere quòd Deus est omnipotens: quia potest
omnia quæ potest. Relinquitur igitur quòd
Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia
possibilia absolute: quod est alter modus di-
cendi possibile. Dicitur autem aliquid possi-
bile vel impossibile absolute ex habitudine
terminorum. Possibile quidem, quia prædi-
catum non repugnat subiecto, ut sortem se-
dere. Impossibile verò absolute, quia prædi-
catum repugnat subiecto, ut hominem esse
asinum. Est autem considerandum, quòd
cum vnumquodque agens agat sibi simile,
vnicuique potentie actiue correspondet possi-
bile, ut obiectum proprium secundum ratio-
nem illius actus, in quo fundatur potentia
actiua. Sicut potentia calefactiua refertur
ut ad proprium obiectum ad esse calefactibili-
le. Esse autem diuinum, super quod ratio di-
uine potentie fundatur, est esse infinitum;
non limitatum ad aliquod genus entis, sed præ-
hendens in se totius esse perfectionem. Vnde
quicquid potest habere rationem entis, conti-
netur sub possibilibus absolutis, respectu
quorum Deus dicitur omnipotens: nihil au-
tem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc
igitur repugnat rationi possibilis absoluti,
quod subditur diuine omnipotentie: quod im-
plicat in se esse, & non esse simul. Hoc
enim omnipotentie non subditur, non pro-
pter defectum diuine potentie, sed quia non
potest habere rationem factibilis, neque
possibilis. Quæcunque igitur contradictio-
nem non implicant, sub illis possibilibus con-

A tinentur, respectu quorum dicitur Deus om-
nipotens. Ea verò, quæ contradictionem im-
plicat, sub diuina omnipotentia non conti-
nentur, quia non possunt habere possibilitatem
rationem. Vnde conuenientius dicitur quòd
ea non possunt fieri, quàm quòd Deus ea non
possit facere. Neque hoc est contra verbum
Angeli dicentis, non erit impossibile apud
Deum omne verbum. Id enim quod con-
tradictionem implicat, verbum esse non po-
test: quia nullus intellectus potest illud con-
cipere.

¶ Ad primum ergo dicendum, quòd Deus
dicitur omnipotens secundum potentiam acti-
uam, non secundum potentiam passiuam, ut
dictum est. Vnde quod non potest moueri
& pati, non repugnat omnipotentie.

C ¶ Ad secundum dicendum, quòd pecca-
re est deficere à perfecta actione. Vnde pos-
se peccare est posse deficere in agendo, quod
repugnat omnipotentie. Et propter hoc
Deus peccare non potest, qui est omni-
potens.

¶ Quamuis Philosophus dicat in quarto
Topicorum, quòd potest Deus & studiosus
praua agere. Sed hoc intelligitur sub condi-
tione, cuius antecedens sit impossibile, ut
puta si dicamus quòd potest Deus praua age-
re, si velit. Nihil enim prohibet conditio-
nalem esse veram, cuius antecedens & con-
sequens est impossibile. Sicut si dicatur, si
homo est asinus, habet quatuor pedes. Vel
ut intelligatur, quòd Deus potest aliqua age-
re, quæ nunc praua videntur, quæ tamen
si ageret, bona essent. Vel loquitur secun-
dum communem opinionem Gentilium, qui
homines dicebant transferri in Deos, ut Iouē
vel Mercurium.

¶ Ad tertium, dicendum quòd Dei om-
nipotentia ostenditur maximè in parcen-
do & miserendo: quia per hoc ostenditur
Deum habere summam potestatem, quòd
liberè peccata dimittit. Eius enim, qui su-
perioris legi astringitur, non est liberè pec-
cata condonare. Vel quia parcendo homini-
bus, & miserendo perducit eos ad parti-

ipationem infiniti boni, qui est ultimus effectus diuinæ virtutis. Vel quia (vt supra dictum est) effectus diuinæ misericordie est fundamentum omnium diuinorum operum. Nihil enim debetur alicui nisi propter id, quod est datum ei à Deo non debitum. In hoc autem maxime diuina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

¶ Ad quartum dicendum, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum se ipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Vnde ea, quæ immediate nata sunt fieri à Deo solo, vt creare, iustificare & huiusmodi dicuntur possible secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possible secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ effectus habet contingentiam vel necessitatem, vt supra dictum est. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea, quæ sunt impossibilia nature etiam Deo impossibilia indicabat. Et sic patet, quod omnipotentia Dei impossibilitatem & necessitatem à rebus non excludit.

Conclusio affirmatiua est & de fide. Patet Exodi. 15. omnipotens nomen eius. & Ecclesiastici 43. ipse est omnipotens super omnia opera sua. Idem habetur Iob. 22. Apocalip. primo. Matth. decimo nono. Apud Deum omnia sunt possible. Ad Ephesios primo. Quæ sit supereminens magnitudo virtutis eius, id est, omnipotentie eius. Item Lucæ primo, non erit impossibile apud Deum omne verbum. Præterea ex symbolo Apostolorum Nicæno vbi Deum confitemur omnipotentem.

¶ Nota, quod ex doctrina D. Thomæ hic collegerunt Theologi quod vt aliquid dicatur impossibile secundum se necessesse est, quod inuoluat in se contradi-

ctionem: ita quod illo dato sequantur duæ contradictoriæ.

¶ Alij Theologi inter quos est Soto, tertio Physic. dicunt, quod vt aliquid sit Deo impossibile non est necesse quod ex illo sequantur duæ contradictoriæ, sed satis fuerit quod sequantur tot tantaq; inconuenientia, vt intellectus non possit illa capere. Cæterum ista sententia, vt vera sit, & non repugnet Diui Thomæ doctrinæ hoc in loco, ita debet intelligi, quod quando apparent tanta huiusmodi inconuenientia, existimare debemus, quod quamuis non sciamus colligere duas contradictorias, tamen reuera à parte rei dantur: nam certe si non sit huiusmodi contradictio improbabile est omnino asserere quod aliquid non subijciatur Dei potentie quæcumque sequantur inconuenientia. Nam si non sequuntur duæ contradictoriæ illud habet rationem entis atque adeo subijcitur potentie diuinæ.

¶ Tertiò notandum est, quod cum D. Thomas docet, quod id, quod implicat contradictionem, non potest ab intellectu concipi, non loquitur Diuus Thomas de conceptione apprehensiuâ. Nam certum est, quod possum concipere simplici apprehensione duas contradictorias simul, sed Diuus Thomas loquitur de conceptione iudicatiua, itaque dicit quod non possum assentiri simul duabus contradictorijs. Vide Diuum Thomam quotlibet. 9. ar. 1. ad vltimum.

ARTICVLVS. IIII.

¶ Vtrum Deus possit facere quod præterita non fuerint?

Conclusio est negatiua. Ratio est. Quia præterita non fuisse contradictionem implicat.

Nota, quod hæc conclusio receptissima est ab omnibus tam antiquis philosophis quàm Theologis vno excepto Gregorio Ariminensi in primo. d. 42. q. 1. ar. 2. Conclus. S. Tho. est D. Aug. li. 26. contra Faustum. c. 5. & D. Hieronymi epist. ad Eustochium cuius sententia refertur in decreto. 32. quæst. 5. c. si Paulus.

¶ Gregorius

¶ Gregorius Ariminensis arguit contra istam conclusionem & quedam eius argumenta conantur ostendere quod Deus potest non sciuisse & non voluisse contingentia futura, quæ voluit & sciuit, verbi gratia Antichristum. Sed de hac re supra dictum est quæstione decima quarta articulo decimo tertio & quæstione decima nona articulo octavo. Alia argumenta sumuntur ex hoc quod potentia Dei non est diminuta; & ex consequenti si Deus potuit facere antequam Adam fuisset quod non fuerit, ita etiam postquam Adam fuit poterit facere, quod non fuerit. De hoc tamen in articulo decimo tertio citato circa solutionem ad secundum diximus satis.

¶ Arguitur tamen contra conclusionem primo: si non esset potentia in Deo ad præteritum, ideo esset, quia præteritum & non præteritum habent conditiones repugnantes, sed etiam futurum & non futurum habent conditiones repugnantes & tamen potest Deus facere quod futura non sint futura, ergo etiam quod præteritum non sit præteritum.

¶ Respondetur cum Diuo Thoma supra quæstione decima articulo quinto ad tertium negando consequentiam & differentia est quod præteritum supponitur positum in rerum natura & quo ad materiale & quo ad formale: verbi gratia si Adam fuit, & ponitur fuisse & in tempore præterito, unde ex connexionem terminorum intrinseca non absolute sed quia subiectum materiale iam transit repugnat præteritum non fuisse. At futurum & non futurum licet importent formaliter conditiones repugnantes, quia tamen materiale futuri non est positum in rerum natura, ideo non repugnat, quod futurum quo ad materiale non eueniat. Cōcedendum tamen est, quod formaliter loquendo contradictionem inuoluit, quod futurum non sit futurum, sed materialiter nihil repugnat.

¶ Secundo arguitur, Sequeretur eadem ratione quod non sit potentia in Deo ad hoc quod id quod est præsens, non sit consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Quia est similis contradictio sequitur enim quod res sit & non sit. Ad

A hoc responderetur quod satis probabiliter dicitur, quod ad præsens non sit potentia ut non sit. Nam res dum est, necesse est quod sit & ex consequenti dum est impossibile quod non sit. Respondetur secundum quod est discrimen inter præteritum & præsens: quod id quod fit de præsentia causa libera & contingentia libere & contingenter producit, quoniam causa libera tunc utitur sua libertate, & refundit in effectum quando actum illum producit atque adeo in illo instanti in quo causa producit effectum posset non producere at præteritum cum sit positum in esse, non pendet aliquomodo ex libertate, vel contingentia causa. Unde ad argumentum neganda sequela. Et ad probationem dico quod repugnantia est, quod res sit & non sit & ad hoc non est in Deo potentia at non est aliqua implicatio, quod effectus qui producit in hoc instanti, non producat in eodem instanti, nam tunc non est concedendum, quod effectus sit & non sit, sed tantum conceditur quod non sit.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum Deus possit facere, quod non facit?

¶ Conclusio est affirmativa.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum Deus possit facere meliora ea, quæ facit?

E **P**rima conclusio. Deus potest facere res alias meliores & substantialiter & accidentaliter quam sint res factæ ab ipso.

¶ Secunda conclusio. Deus facere posset ea quæ facit meliora accidentaliter.

¶ Tercio conclusio. Deus non posset facere ea, quæ facit meliora essentialiter.

Nota quod Hæreticus Vincentius tenuit hunc errorem, quod diuinæ potest

tia adæquatur his effectibus, quos fecit, ita ut nec posset alios effectus facere nec meliores. Petrus Abaylardus sequutus est hunc errorem, contra quem errorem disputat Thomas Vualdensis in doctrinali fidei antiquæ à capite. 10. vsque ad 19.

¶ Nota secundo quoddam conclusio D. Th. articuli quinti, & 1. art. 6. sunt de fide & conclusio art. 3. adeo est certa, ut oppositum sit hæresis manifesta. Illam probat D. Augustinus in libro de spiritu & litera capite. 1. ubi in confirmationem eius adducit testimonium scripturæ Math. 19. apud homines impossibile est, apud deum autem omnia sunt possibilia. Item Math. 26. qui est locus adductus à D. Tho. in argumento sed contra articuli quinti. Ratione probatur. Quoniam alias sequeretur, quod Deus non esset omnipotens & eius potentia non esset infinita. Cōsequens aduersatur fidei, ergo. Hoc argumentum probat conclusionem tertij articuli. Quoniam si Deus non posset producere effectus perfectiores eius potentia limitaretur nam daretur effectus perfectissimi, quibus perfectiores Deus non posset producere. Præterea, absurdum est dicere, quod Deus non potest saluare omnes homines & quod non potest eripere à pænis inferni homines damnatos, ergo fateri oportet quod potest Deus facere alios effectus præter factos, perfectiores etiam in ordine gratiæ. Fundamentum erroris Vuitcles fuit quia putauit ille, quod Deus non operabatur libere, sed necessitate naturæ. Et ita colligebat, quod erat determinatus ad producendum effectus quos produxit. Istud tamen fundamentum est hæreticum.

¶ Notandum tercio circa solutionem ad primum quod Theologi solent distinguere in Deo duplicem potentiam alteram absolutam, alteram ordinariam seu ordinatam: absoluta dicitur illa secundum quam potest Deus facere quicquid non implicat contradictionem.

D Vbiunq; est tamen, quid sit potentia ordinaria? Nam Diuus Thomas in solutione hac videtur appellare potentiam ordinatam illam, quæ est respectu eorum tantum quæ Deus sciuit, voluit ordinauit, quæ sententia videtur falsa. Nam ego mo-

do de potentia ordinaria possem non legere & tamen Deus sciuit & voluit oppositum, ergo. Præterea secundum potentiam ordinatam quilibet peccator potest agere penitentiam, dum est in hac vita, & tamen oppositum Deus sciuit de multis peccatoribus, ergo.

¶ Respondetur ad hoc, quod potentia ordinaria illa vocatur, quæ est secundum ordinem diuinum aliqua lege præfixum. Et ita dicendum est, quod secundum potentiam ordinariam, non potest damnatus saluari quia lex diuina illud statuit. At verò viatores quantum ad omnia opera sua etiam circa negotium salutis sunt liberi ad opposita secundum potentiam ordinariam. Itaque licet Deus præsciuerit peccatum Iudæ, & statuerit eius damnationem ille nihilominus secundum ordinariam potentiam poterat & non peccare, & non damnari, quia non erat lex comunis diuina decernens oppositum.

QVÆSTIO XXVI.

De diuina beatitudine.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum beatitudo Deo competat?



D primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo Deo non conueniat. Beatitudo enim secundum Boet. in quarto de consolatione est status omnium bonorum aggregatio ne perfectus: sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio.

Ergo Deo non conuenit beatitudo.

¶ 2. Præterea, beatitudo siue felicitas est premium virtutis, secundum Philosophum in primo Ethic. Sed Deo non conuenit premium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

¶ Sed contra est quod dicit Apostolus primæ ad Timo, ultimo. Quem suis temporibus

ribus ostendet Deus, beatus & solus potens, A
Rex Regum & Dominus Dominantium.

¶ Respondeo dicendum, quod beatitudo maximè Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet, & cui competit, ut ei contingat aliquid vel bene vel male, & sit suarum operationum domina. Vtrumque autem istorum excellentissimè Deo conuenit, scilicet, perfectum esse, & intelligentem. Vnde beatitudo maximè conuenit Deo.

¶ Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis, quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter & unitè: sicut supra dictum est.

¶ Ad secundum dicendum, quod esse premium virtutis accedit beatitudini vel felicitati in quantum aliquis beatitudinem acquirit: sicut esse terminum generationis accedit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse quamuis non generetur ita habet beatitudinem, quamuis non mereatur.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrū Deus dicatur beatus secundum intellectum.

AD secundum sic proceditur, Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum: sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam. Et bonum respicit esse secundum essentiam secundum Boetium in libro de Hebdom. Ergo & beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, & non secundum intellectum.

¶ 2. Præterea, Beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut & bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, & non secundum intellectum.

¶ Sed contra est, quod Gregorius dicit 32. Moralium. Ipse gloriosus est qui dum se ipso perfruitur, accidentis laudis indigens non est. Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia visio est tota merces (ut dicit Augustinus) videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

B ¶ Respondeo dicendum, quod beatitudo (sicut dictum est) significat bonum perfectum intellectualis naturæ. Et inde est quod sicut iniquaque res appetit suam perfectionem, ita & intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Vnde cuiuslibet intellectualis naturæ creature beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse & intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiam rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut & alijs beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

D ¶ Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur, quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conueniat secundum rationem essentiae, sed magis secundum rationem intellectus.

¶ Ad secundum dicendum, quod beatitudo, cum sit bonum, est obiectum voluntatis: obiectum autem præintelligitur actui potentie. Vnde secundum modum intelligendi prius est beatitudo diuina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Vnde in actu intellectus attenditur beatitudo.

ARTICVLVS. III.

¶ Vtrū Deus sit beatitudo cuiuslibet beati.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod **A** Deus sit beatitudo cuiuslibet beati: Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet. Cum igitur de ratione beatitudinis sit quod sit summum bonum videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

¶ 2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ, soli Deo conuenit. Ergo beatitudo cuiuslibet beati est solus Deus.

¶ Sed contra beatitudo vnius est maior beatitudine alterius, secundum illud 1. Cor. 15. Stella differt a stella in claritate. Sed Deo nihil est maius. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

¶ Respondeo dicendum quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari, scilicet obiectum actus, quod est intelligibile: & ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo: quia ex hoc solo est aliquis beatus quod Deum intelligit, secundum illud August. in 5. lib. Confess. Beatus est qui te nouit, etiam si alia ignoret. Sed ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis, in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.

¶ Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo quantum ad obiectum, est summum bonum simpliciter: sed quantum ad actum in creaturis beatis, est summum bonum, non simpliciter, sed in genere bonorum participabilem à creatura.

¶ Ad secundum dicendum, quod finis est duplex, scilicet cuius & quo, ut philosophus dicit, scilicet ipsa res & usus rei. Sicut auaro est finis pecunia, & acquisitio pecunie: creature igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res, beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio rei.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur?

AD quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo diuina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quedam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo diuina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

¶ 2. Præterea quedam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, diuitijs, & huiusmodi. Quæ quidem de Deo conuenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

¶ Sed contra est, quod beatitudo est perfectio quedam: diuina autem perfectio complectitur omnem perfectionem ut supra ostensum est. Ergo diuina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

¶ Respondeo dicendum, quod quicquid est desiderabile in quacumque beatitudine vel vera vel falsa, totum eminentius in diuina beatitudine præexistit. De contemplatiua enim felicitate habet continuam & certissimam contemplationem sui & omnium aliorum: de actiua verò, gubernationem totius vniuersi.

¶ De terrena verò felicitate, quæ consistit in voluptate, diuitijs, potestate, dignitate & fama, secundum Boet. in 3. de Consol. habet gaudium de se & de omnibus alijs pro delectatione. Pro diuitijs habet omnimodam sufficientiam, quam diuitie promittunt. Pro potestate, omnipotentiam: pro dignitate omnium regimer: pro fama vero, admirationem totius creature

¶ Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa secundum quod deficit à ratione veræ beatitudinis: & sic non est in Deo. Sed quicquid habet de similitudine quantumcunque tenuis beatitudinis, totum præexistit in diuina beatitudine.

¶ Ad secundum dicendum, quod bona, quæ

que sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritaliter secundum modum suum.
Et hæc dicta sufficiant de his que pertinent ad diuine essentie unitatem.



Circa totam hanc quæstionem quæ clarissima est apud Sæct. Tho. nota quod licet quælibet res naturalis suo modo assequatur vltimum finem, per hoc quod assimilatur Deo quantum potest, tamen nulli rei competit beatitudo nisi naturæ intellectuæ & rationali, quoniam beatitudo importat non qualencumque assequutionem sylvltimi finis, sed assequutionem perfectam, quæ haberi nequit nisi per intellectum & voluntatem, quia Deus fruitur summo bono se videlicet ipso & ille deo gnoscat quidditativè & comprehensivè ideo beatitudo maximè competit ipsi Deo.

¶ Ex quo sequitur quod non est de ratione beatitudinis, quod sit præmium virtutis aut studiosarum operationum, aut quod sit finis respectu beati. Nam licet in ordine ad nos beatitudo habeat rationem vltimi finis, & rationem mercedis & maximi præmij: tamen in ordine ad Deum ista non habent locum, quoniam Deus per suam naturam est summè beatus, nec eius actio potest ordinari ad aliquid tanquam ad finem cum ipse sit omnium rerum vltimus finis. Et ideo longe præstat beatitudo, quæ habetur per ipsam naturam, cuiusmodi est beatitudo Dei beatitudini, quæ habetur per gratiam, vel tamquam præmium iustitiæ, quoniam naturalis beatitudo est omnino propria ei, qui naturaliter est beatus: beatitudo vero, quæ habetur per gratiam, vel ex iustitia, non est omnino propria, sed expectatur à præmiante superiore, atque adeo ille qui

hac beatitudine beatus est debet habere superiorem à quo recipiat illam.

(3)



QVÆST. XXVII.

De processione diuinarum personarum.



Athenus D. Th. disputavit de his quæ ad diuine essentie unitatem pertinebant, deinceps vero usque ad q. 43. inclusivè de abditissimo mysterio Trinitatis personarum sermonem instituit.

¶ Est autem nobis ante omnia necessarium circa hoc mysterium omnium dicendorum fundamentum illud præiacere, quod in symbolo Athanasij confitemur, Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate & Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes &c.

Circa quod fundamentum consideranda est triplex excellentia huius mysterii respectu aliorum mysteriorum prima excellentia est, quod hoc mysterium Trinitatis est, naturale, & æternum & necessarium in ipso Deo, reliqua vero mysteria quamvis in proposito diuinæ liberæque voluntatis æterna fuerint, non ita tamen quod secundum diuinam omnipotentiam aliter esse non potuerint, atque Trinitatis mysterium diuinæ naturæ intrinsecum est magis quam homini esse animal rationale.

Hinc oritur secunda excellentia, quod ex hoc mysterio tanquam ex efficiendi principio reliqua ortum habuerint, & ad illud manifestandum tanquam ad finem vltimum supernaturaliter diriguntur. Quemadmodum enim opera Dei creatoris, quæ naturaliter à nobis cognoscuntur ad hunc finem instituta sunt, ut homo per eas, & præsertim per se ipsum in omnium auctorem tanquam in vltimum finem tendere conetur sic etiam vniuersa, quæ Deus supernaturaliter operatus est propter secundum Adæ, qui est Christus dominus imò & ipsum Christum in hunc finem dixerit, ut per illum homines intelligerent à servitute peccati per virtutem sanctæ Trinitatis eripi, atque ad eiusdem apertam cognitionem tanquam in vltimum finem produci deesse. Hoc sane in baptismo, quod est novæ legis primum sacramentum apertissime significatur, dum homines regenerant in nomine

Patris & filij, & Spiritus sancti. Quod autē A
eadem virtute ad apertam cognitionem
Sanctæ Trinitatis perueniant regenerati di-
cit Christus dominus Ioan. 3. nisi quis re-
natus fuerit &c. Hoc sum etiam ipse Chri-
stus in Euangelio toties huius mysterij ex-
pressam mentionem fecit, nunc patris no-
men proferens, nunc filij nunc Spiritus san-
ti nunc etiam duas personas simul comme-
morans, ut cum inquit, ego & pater
vnum sumus, aliquando vero Spiritum B
sanctum à patre procedere, & à se mitten-
dum esse asserens, & tandem trium per-
sonarum vnicam virtutem affirmans dixit
Math. ultimo baptizantes eos in nomine
patris & filij & Spiritu sancti. Tertia excel-
lentia huius mysterij est: quod excedit ma-
xime inter omnia alia nostræ fidei myste-
ria humani intellectus, imo & Angelica na-
turalium virium capacitatem. Cuius ratio
assignari potest, quia ad reliqua mysteria C
aliquo modo persuadenda ad omnipoten-
tiam Dei, quam naturaliter cognoscimus,
possumus confugere, qui potest multa fa-
cere, quæ nostram cognitionem superex-
cedunt. At vero quod vnicus Deus simpli-
cissimus & purissimus actus, ut etiam ratio
naturalis demonstrat, nihilominus sit tres
personæ realiter distinctæ, hoc sanè ex om-
nipotentia Dei fieri non potuit, sicut neq;
factum est. Quocirca obseruandum no-
bis est, ut humilitate captiuante intellectu D
in obsequium fidei ad huius mysterij intel-
ligentiam aliqualem accedamus, ne forte
in nos conueniat quod dicitur Prouerbio.
25. sicut qui mel multum comedit nō est
ei bonum, sic qui scrutator est maiestatis
opprimetur à gloria, vbi admonemur, ne
nimia curiositatis dulcedine indiutorū
mysteriorum scrutatione velimus sapere
plus quam oportet sapere, sed in omnibus E
præscriptum nobis modum teneamus se-
quentes scripturæ sacræ testimonia secun-
dum catholicam intelligentiam atque do-
ctrinam. Reliqua vero quæ ab scholasticis
doctoribus piè adducuntur, non sic accipiē-
da sunt, ut velint hoc mysterium demon-
strare, sed sunt rationes congruentes, ut
suauius hoc mysterium ab humano intel-
lectu recipiatur, & etiam ut argumenta he-
reticorū nullatenus cōvincere ostēdatur.

¶ Hoc prædicto fudam. materia tota hæc
in tres partes diuiditur à D. Tho. in prima
considerat de origine siue processione
diuinarum personarum, in secunda de rela-
tionibus originis, id est, quæ consequun-
tur nostro modo intelligendi ipsas origi-
nes in tertia parte de ipsis personis agitur.
Hunc autem ordinem esse debitum do-
ctrinæ ostendit D. Tho. quia hoc loco in-
tendimus iam agere de Trinitate persona-
rum præsupponētes ea quæ ad essentiam vni-
tatem pertinent. Cū igitur diuinæ perso-
næ secundum relationes originis distinguā-
tur, ordo doctrinæ postulat, ut primo
consideremus de origine siue de proces-
sione, quæ est velut fundamentum relatio-
nis deinde de ipsis relationibus, & tandem
de personis, quæ ipsis relationibus consti-
tuuntur.

¶ Prima consideratio in hac. q. 27. ab-
soluitur secūda in q. 28. consummat tertia
tandem consideratio multiplex est, quo-
niam versatur circa rationem personæ in
communi & circa rationem personæ diui-
næ, & circa pluralitatem personarum diui-
narum, & circa vnitatem Trinitatis, & cir-
ca modum loquendi, & cognoscendi hoc
mysterium & circa proprietates singularū
personarū & de cōparatione ipsarum ad
essentiam secundum prædicationem ad
inuicem & de cōparatione persona-
rum ad ipsas relationes & de multis alijs,
quæ in progressu huius materiæ vsq; ad q.
43. D. Tho. ordinatissime differit.

¶ Ex hoc sequitur quosdam ex moder-
nis commentatoribus D. Thomæ præuari-
catores fuisse huius ordinis. Nam vniuer-
sas difficultates huius materiæ in his dua-
bus primis quæstionibus absoluunt. Nos
vero ordinem præmissum D. Tho. per om-
nia tenebimus.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum processio sit in Diuinis?

Sensus huius tituli explicatur à Caie-
tano sub hac forma. Vtrum processio
sit proprie secundum rem & formaliter in
diuinis, id est, in his, quæ verè Deus sunt,
videlicet, in ipso Deo?

Prima conclusio. Diuina scriptura in re-
bus diuinis, vtitur nominibus ad pro-
cessionem

cessionem pertinentibus. Hæc conclusio acceptatur communiter & à Catholicis & ab hæreticis, & passim colligitur ex modo loquendi scripturæ sacratæ in nouo quàm in veteri testamēto, sed D.Th. unico testimonio videtur Ioan. 8. ego. n. ex Deo processi, & veni.

¶ Secunda conclusio. Processio in diuinis non potest accipi secundū quod effectus procedit à causa. Quam probat refutans errorem Arii asserentis filium procedere à Patre sicut primā eius creaturam, & Spiritum sanctum procedere à Patre & filio sicut vtriusque creaturam. Contra quem arguit D.Th. quia filius procedens à Patre dicitur verus Deus, primā Ioan. ultimo, ut simus in vero filio eius, hic est verus Deus: & de Spiritu sancto asseritur. 1. Cor. 6. an nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, sed tēplum habere solius est Dei, ergo Etiam possumus nos explicare hoc testimonium ex eo quod prædixerat Apostolus cap. 3. nescitis quia tēplum Dei estis & Spiritus sanctus Dei habitat in vobis? vbi pro eodem accepit esse templum Dei, & Spiritum sanctum Dei habitare huiusmodi templum. Confirmatur ex illo 2. Cor. 6. o. vos. n. estis templum Dei viuū, sicut dicit Deus, quoniam inhabitabo in illis, ergo bene colligitur, quod si aliquis est templum Dei, & Spiritus sanctus habitat in illo, quod Spiritus est Deus cuius est templum.

¶ Tertia conclusio. Non potest dici quod processio in diuinis sit secundū quod causa dicitur procedere in effectū in quātum ipsum vel mouet vel similitudinem suam ei imprimit. Hæc probat reiiciens errorem Sabellij dicentis ipsummet Deum Patrem non alia ratione dici filium. nisi secundum quod carnē assumpsit ex muliere, & eundem dici Spiritum sanctum secundum quod creaturam rationalem sanctificat & ad vitā mouet, atq; ita secundū istū hæreticū eadē persona dicebatur pater, filius & Spiritus sanctus secundū diuersitatē effectū ad quos procedit Deus, ut causa illorum. Hūc errorem cōvincit D.Th. ex illo Ioā. 5. amē amen dico vobis non potest filius à se facere quicquam, ergo non est ipsemet pater qui filius alioquin à seipso faceret omnia, quæ facit Secū

A da ratio D.Th. cōmunis est cōtra Arium & Sabellium, quia si bene attendamus neuter illorum posuit processionem in Deo, sed vterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra.

¶ Quarta conclusio principalis. Processio indiuisis est accipienda secundū emanationem intelligibilem, ut verbi intelligibilis à dicente quod manet in ipso, & sic fides catholica docet & ponit processionem in diuinis: ratio huius est, quia ea quæ in Deo dicuntur resse nō sunt intelligenda secundū modum infimū creaturarum, sed secundū modū intellectuum substantiarum, ergo processio in Deo ponenda est secundum emanationem intelligibilem.

¶ Quinta conclusio in solutione ad secundum. Necesse est quod verbum diuinum sit perfectè & vnum cum eo, à quo procedit, absque omni diuersitate. Hæc conclusio notetur pro dicendis in arti. 2. vbi explicabitur, & ostēdetur, quod productio verbi diuini sit propriè generatio filij. Sed interim probatur cōclusio, quia quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectus est magis intima intelligenti & magis vnum: sed diuinum intelligere est infinita perfectionis, ergo necesse est &c. Hic iam discat Theologus personas diuinas distinctas appellare, non autem diuersas.

D E hoc mysterio sanctissimæ Trinitatis agit magister lib. 1. sentent. à dist. 2. vsque ad 34. & ibidem omnes doctores scholastici, sed specialiter videndus est D. Tho. lib. 4. contra gen. per cap. 26. Sancti etiam patres multa circa huius mysterij elucidationē docuerunt. In primis D. Augustinus per 15. lib. de Trinitate multa disserit felicissime. Hylarius edidit de Trinitate 12. libros. Ambrosius de fide trinitatis contra Arianos librum conscripsit. Sancti etiam doctores Græci in hoc mysterio elucidando religiosissime laborauerūt, ut D. Basilus magnus. D. Athanasius. D. Gregorius Nazianzenus. D. Cyrillus videatur specialiter in lib. de thesauro.

¶ Huius articuli disputatio in duas partes diuidenda est: in priore parte hæreti-

corum argumēta potissima contra secundam & tertiam conclusionem proponemus, & labefactabimus. In secūda parte circa. 4. cōclusionē, & rationē eius etiā cum catholicis disputabimus.

¶ Quantum ad primam partē argumētorum primo argumento cōmunicōra secundam & tertiam conclusionem. Nam quāuis in scriptura sacra sit frequēs vsus verborū ad processione pertinetium dum de diuinis rebus fit sermo, tamē inde nō potest colligi quod eiusmodi pcessiones & progressus sint propriē & absq; metaphora in Deo, ac per consequens ex illis testimonijs non confirmatur secunda & tertia conclusio. Minor probatur, quia etiā in scriptura dicitur, quod Deus irascitur, quod dolore tangitur, & quod pœnitet eum fecisse hominem, & tamen eiusmodi actiones metaphoricē tribuuntur Deo, eō quod imperfectionē formaliter important, ergo similiter posset quis dicere imperfectionē esse in diuina substantia, vt intra ipsam propriē sit processio, & pluralitas procedentis & eius à quo procedit, hoc. n. diuinā simplicitati videtur repugnare. Confirmatur, quia in Euangelio dicitur pater familias exisse primo mane conducere operarios, & tamē huiusmodi exitus Dei, qui significatur per patrē familias metaphoricē intelliguntur per ordinem ad effectum secundum quod Deus in diuersis mundi etatibus vocauit homines ad colendam fidem & religionē ergo similiter alia verba significantia processiones Dei, legitimē explicabuntur metaphoricē per ordinem ad effectum creatum.

¶ Secundo arguitur. Ex illo Ecclesiastici 41. vbi de diuina sapientia fit sermo, & tamē dicitur ab initio & ante secula creatum & in habitatione sancta corā ipso ministrari. & prou. 8. dicitur dominus possedit me ab initio viarū suarum, ergo Dei sapientia, quæ dicitur Dei filius & à Deo procedere, nō est ipsemet Deus, siquidem creata est & ministrat & possidetur, ergo secunda conclusio falsa est.

¶ Tertio arguitur. Quia ipsa diuina sapientia, quæ dicitur à Deo procedere, eadē assumpta humanitate dicit filius Dei: sed de hoc ipso dicitur plurimā in Euangelio quæ repugnant vero Deo, ergo ipse nō est

A verē & propriē Deus, sed metaphoricē. Minor probatur, Ioā. 1. dicit Baptista qui post me venit ante me factus est, & tamen cōstat ex Euangelio quod Christus secūdū humanitatē non fuit prius factus, quā baptista, sed post mēses sex, ergo factus est secūdū diuinitatē quā habet, ergo nō est propriē Deus. Similiter Math. 24. de die illa dicit, nemo scit neq; Angeli celorū, sed solus pater & Marci. 13. dicitur, neq; filius, ergo filius aliquid ignorat, ac proinde non est idē Deus. Similiter Io. 17. filius dicit ad patrē, hæc est vita æterna, vt cognoscāt te solum Deū verū, ergo alius à patre non est verus Deus. Itē Math. 11. omnia mihi tradita sūt à patre meo, & Ioan. 5. non potest filius à se facere quidquā, nisi quod viderit patrē facientem, & pater diligit filium & omnia demonstrat ei, & maiora his demonstrabit, ergo filius non est verus Deus. Nā verus Deus omnia habet à seipso, & nō docetur ab aliquo, sed omnia simul cognoscit. & tandem Ioan. 14. pater maior me est.

C ¶ Quarto arguitur specialiter de persona Spiritus sancti, nā Ioā. 16 dicit Christus quod Spiritus sanctus nō loquetur à semet ipso, sed quæcūq; audiet loquetur: sed verus Deus à seipso loquit, neq; opus habet audire quid loquatur ergo. Confirmatur. Ro. 8. dicitur, ipse Spūs sc̄tus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, ergo non est verus Deus, quia verus Deus non postulat, nō orat quidquam ab alio. Vide plura argumenta apud D. Thom. lib. 4. contra gent. cap. 6. & 16.

D ¶ Quinto argumentor contra tertiā cōclusionē argumēto Sabellij, qui distinctionē personarū negabat, & adducebat illud Deut. 6. audi Israel Dominus Deus tuus, Deus vnus est & Ioā. 14. pater autē in me manens ipse facit opera, & qui videt me videt & patrē, & ego & pater vnū sumus, & alia similia testimonia adducebat iste hereticus, quæ pertinet ad vnitatē diuinitatis, vt probaret vnitatem personarum.

E ¶ Pro confutatione istarum hæresum aliqui ex theologis modernis plurima argumenta & testimonia scripturæ sacræ congerunt, quæ abundantissimē continentur, tum in antiquis patribus citatis, tum etiam in modernis scholasticis, vt verbi gratia in commentarijs de Trini-

Trinitate reuerendissimi ac doctissimi Bartholomæi Torres Canariensis Episcopi in disputatione prima super quæst. 27. Vide etiam sapientissimum magistrum Fratrem Medinam in tertia parte in introductionibus. q. 3. vbi viginti duas demonstrationes latissimè prosequitur, quibus ostenditur Christus verus Deus. Nobis tamen utilitati discipulorū consulentibus breuiter procedendum est.

¶ Prima cōclusio. Secundum fidem catholicam asserendum est filium Dei, siue Christum esse verè & propriè Deum & vnicum Deum consubstantialē cum Patre, & hoc ipsum probari etiam ex testimonijs scripturæ sacræ. Hæc conclusio copulatiua diffinita est in quatuor cōcilijs generalibus primis, sed expressius in cōcilio Niceno, cuius symbolum canitur in Ecclesia in missis sollemnibus. Sed expressissimè in symbolo Athan. ab Ecclesia recepto, proponitur nobis doctrina huius mysterij trinitatis contra omnia prædicta hæreticorum dogmata. Vide etiam Toletanum 1. 1. vbi specialiter de Spiritu sancti persona multa dicuntur quibus definitur, quod sit propriè & verissimè Deus.

¶ Quod autem aduersus hæreticos ex plurimis scripturæ testimonijs conuincatur apertè, quod Christus sit verus Deus eiusdem essentiae cum Patre, ostendit D. Thomas lib. 4. contra gentes, cap. 7. non minùs quàm decem & septem Theologicis demonstrationibus ex sacræ scripturæ testimonijs procedentibus. Et similiter ostendit de Spiritu sancto in cap. 17. vbi congerit 22 demonstrationes etiam ex sacræ scripturæ deductas, vt probet, quod Spiritus sanctus sit propriè & verissimè Deus eiusdem essentiae cum Patre & Filio. Nūc autem nobis sufficiat, exempli gratia, vnū & alterum testimonium referre. Ioann. 1. dicitur, In principio erat verbum, &c. & Deus erat verbum, &c. Vbi tria definiuntur. Primò quidem, æternitas verbi: deinde distinctio personæ verbi, & tandem consubstantialitas eius cum eo à quo procedit. In eo quod dicitur, In principio erat verbum, sufficienter docemur, quod verbum non cepit in principio, alioquin non verifiicaretur, quod in principio erat, sed potius quod in principio factum est. In eo verò

quod dicitur, Et verbum erat apud Deum, significatur distinctio personæ verbi à persona, cuius est verbum, alioquin non verifiicaretur, quod erat apud Deū. Nulla enim persona potest esse apud se ipsam. In eo autem, quod dicitur, Et Deus erat verbum, apertè datur intelligi consubstantialitas verbi in ipsa deitate cum eo, apud quem erat verbum. De ipso etiam verbo, dicitur ibidem, Et omnia per ipsum facta sunt, non dixit reliqua omnia, sed omnia quæcunq; facta sunt, per ipsum facta sunt. Et hoc explicatur in verbis sequentibus, & sine ipso factum est nihil, quod factum est. Item dicitur, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quæ officia sunt veri & proprii Dei. Et tandem cōcluditur, Et verbum caro factum est, ergo Christus dominus est illud verbum, quod est verus Deus.

¶ Quod autem Spiritus sanctus sit verus Deus, probatur ex illo 1. Cor. 2. Spiritus sanctus omnia scrutatur etiam profunda Dei. Quis enim scit quæ sunt hominis, nisi Spiritus hominis, qui in ipso est? ita & quæ Dei sunt, nemo cognouit nisi Spiritus sanctus Dei, ergo Spiritus sanctus est verus Deus. Probatur consequentia ex illo Isai. 64. Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te. Si ergo hæc nullus vidit præter Deum, & Spiritus sanctus omnia scrutatur etiā profunda Dei, ergo est Deus.

¶ Nihilominus circa eosdem errores breuiter sciendum est, fuisse olim varios hæreticos, qui Christi vel Spiritus sancti diuinitatem, aut etiam personarum distinctionem negauerunt. Primi quidem fuerunt Cherintus & Ebion, qui negauerunt Christum ante Mariam fuisse, cōtra quos Diuus Ioannes Euangelista Euangelium suum scripsisse creditur. De quā re vide Hyreneum lib. 3. aduersus hæreses. ca. 3. & lib. 1. cap. 26. & Hylar. lib. 1. de Trinitate, & Epiphanius lib. de hæresibus. hæresi 28. & 30. Isti hæretici fuerunt anno domini 69. & 80.

¶ Postea surrexit Arius præbyter in Alexandrina ciuitate circa annum domini 315. temporibus Constantini Imperatoris & Syluestri Pontificis, hic non negabat filium Dei ante Mariam fuisse, sed aiebat

non esse consubstantiali patri, sed esse creatum & factum ab illo ex nihilo, sed quia excellentis erat perfectionis, appellabatur filius Dei & primogenitus, quia primo creatus est à principio, & per ipsum creauit Deus reliqua omnia. De quo vide Epiphaniū vbi supra hæresi. 79. Vbi late commemorat omnia dogmata Ariana. Vide etiam Nycephorum lib. 8. historiæ ecclesiæ à capit. 5. vsque ad 27. & historiam tripart. à ca. 12. vide epist. Alexā. episcopi Alexā. ad vniuersas ecclesias, quæ habet in concilio Nyceno, quod Cōstantinus imperator cōgregari iussit suāsu eiusdē Alexā. Vbi damnat hæresis Ariana cū ipso Ario. Sed postea mortuo Constantino reuixit hæc hæresis, ita vt. 105. episcopi illam perfidiam sequerentur simul cum Cōstantio imperatore, contra quem Hylarius scripsit librum vnum. Vide etiam Vincentium Lyriniensem in lib. pro fidei catholice antiquitate iam ante annos mille. vbi ait Ariariorum venenum pene orbem totum contaminasse. Et fortasse hæc hæresis ortum habuit ab antiquissimo origine, qui vt testatur D. Tho. super Ioan. 1. aiebat Dei filium esse verbum per essentiam, non tamē esse Deū per essentiam, sed participatiuē. Arii errorem quod attinet ad personā Spiritus sancti secut' fuit Macedoni' circa annū 359. de qua re vide Ruffinum. lib. 1. historiæ ecclesiæ. cap. 26. & D. Augustin. lib. de hæresibus. cap. 52. hæc autem hæresis specialiter fuit damnata in concilio Constantino politano congregato sub Gratiano Imperatore & Damaso papa anno Domini. 383. Contra hunc errorem scripsit Ambrosius lib. 3. de Spiritu sancto, & Didimus scripsit cōtra hunc errorem, quem interpretatur D. Hieron. in vltimo operū suorum tomo circa finem. Apud hos igitur auctores & etiam apud alios modernos citatos poteris videre multa testimonia scripturæ sacræ ex quibus prædictæ hæreses conuincuntur, & refutantur.

¶ Ad argumenta ergo hæreticorum proposita responderetur.

¶ Ad primum dicitur quod testimonia scripturæ sacræ non sunt explicanda pro cuiusque cerebro sed iuxta doctrinā Catholicam & Ecclesiæ intelligentiam, & quoniam ex alijs testimonijs scripturæ sacræ

A expresse colligitur filium Dei esse coæqualem per omnia patri, & similiter Spiritum sanctum esse consubstantialem vtrique, ideo alia testimonia obscuriora debemus explicare per ista, quæ clariora sunt. Negamus itaque processionem non propriè accipi in diuinis: nō. n. importat imperfectionem processio per modum intelligibilem, sicut importat imperfectionē irasci & alia huiusmodi, quæ obijciuntur. Et per hoc patet ad confirmationem.

B ¶ Ad secundum argumentum responderetur, quod locus ille fuit occasio errandi Ario, vt docet Epiphanius vbi supra. Sed à Catholicis explicatur tripliciter vt patet in D. Tho. lib. 4. contra gent. cap. 8. & 1. parte. quæst. 41. a. 3. ad 4. Sed tertia explicatio videtur magis eligenda quæ est Diui Hylarij lib. de Synodis diffinitione. 5. & cōsistit in hoc, quod diuina sapientia in illo loco Ecclesi. 24. dicitur & genita & creata vt significetur nobis & quod Dei filius ex vi processionis, quæ est generatio, accipit naturam eandem à patre, & simul quod pater ipse à quo procedit filius nullatenus mutatione afficitur, dum generat filium. Pro cuius intelligentia aduerte differentiā inter generationem nobis notam in animalibus & creationem, quod in illa genitum accipit naturam generantis, sed non absq; aliqua transmutatione generantis per deificationem seminis, at in creatione quoniā est ex nihilo res ipsa creata non accipit naturam creantis, sed creans nullam realem transmutationem patitur creando. Vt igitur significaretur nobis, quod diuina generatio est absque aliquo detrimento & imperfectione generantis filium, propterea dicitur diuina sapientia creata, cum ibidem dicatur primogenita ante omnem naturā & Prouerb. 8. nodum erant abyssi, & ego iam concepta eram, vt intelligamus quod pater intimè de propria substantia æternaliter generat filium. Aduertendū etiam quod iuxta hanc doctrinā explicari possunt quæ dicuntur Sap. 7. quæ alias secundum corticem literæ viderentur contraria, nisi quædam propriè, quædam metaphorice accipiantur: dicitur. n. ibi omnibus mobilibus mobilior est sapientia, cum antea sit dictū, quod est stabilis spiritus sapientiæ. Dicendum ergo, quod sapientia dicitur mobilis simili-

similitudinariè vt ait D. Tho. supra quæst. 9. art. 1. ad. 2. quia inquit suam similitudinem infundit vsque ad vltima rerum, & propter hunc processum diuinæ sapientiæ in omnes res tanquā in effectus dicitur omnibus mobilibus mobilior. quod sequenti cap. explicatur, cum dicitur, attingit autē vbiq̃ue propter suam munditiam. Similiter ibidem dicitur, vapor est. n. virtutis Dei & emanatio quædam claritatis Dei sincera. vbi vapor metaphoricè dicit & significat filium de propria substantia patris procedere, sicut vapores rerum corporalium de propria substantia humidi proficiscuntur. Ceterum emanatio claritatis propriè accipitur, quatenus filius Dei est lumen de lumine procedens.

¶ Ad illud verò, quod obijciunt in eodē argum. 2. quod diuina sapientia dicitur ministrare, respondetur quod potest referri ad filium Dei quatenus est homo, sic. n. venit ministrare & ita radicauit in populo honorificato quatenus Christus Dominus est caput omnium electorum. Similiter illud Proverb. 8. Dñs possedit me, potest referri ad filiū Dei quatenus est homo, sic. n. seruus Dei dicit. At vero si quis voluerit illa loca explicare de filio Dei in quantum est Deus, necesse est, vt metaphoricè dicta accipiat, ita vt nomine ministratio nis intelligat, quod concursus filij ad omne effectum deriuatur à Patre sicut & ipsa essentia communicatur ei. & hoc est quod dixit Christus Ioan. 5. filius nō potest facere quidquā à se ipso. item illud quod dicit possedit me, explicandū est, vt intelligatur habitudo patris ad filiū omnino indissolubilis atque necessaria, non autē vt significetur aliquod dominium Patris ad filiū. Quē admodū etiā Genes. 4. dixit Heu cū peperit Cain, possedi hominem per Deum, ac si diceret, habeo filium datum mihi à Deo: sic etiam Dominus possedit me, id est, Dominus habuit me filiū. Vide Epiphaniū vbi supra citatus est. sed tamē Augustinus lib. de fide & Symbolo cap. 4. tom. 3. ad Christum Dominū in quantum est homo dictum illud Proverbiorū refert: ait enim. Sed quoniā verbum caro factum est, & habitauit in nobis, eadē sapientia quē de Deo genita est dignata est etiam in hominibus creari. Quo pertinet illud, Dominus crea-

uit me in principio viarum suarum. Viarū enim eius principium & caput Ecclesiæ est Christus homine indutus. (id est, humanitate,) per quem viuendi exemplum nobis daretur.

¶ Et tandem circa huiusmodi locutiones sacrarum literarum cauendum est nobis, ne illas phrasas extendamus, & eis vtamur in communibus locutionibus & disputationibus, ne cum hæreticis conueniamus saltem in voce. & quamuis in scriptura sacra ex antecedentibus & sequentibus & Spiritus sancti auctoritate huiusmodi phrasas piè intelligantur, tamen in vulgari sermone non est degens neque pium talibus vt locutionibus.

¶ Ad tertium respondetur, quod illud Ioan. 1. qui post me venit ante me factus est, habet duplicem sensum catholicū: alter est Augustini supra illum locum, vt sit sensus non quod Christus sit factus prius quā Ioannes, sed quod sit p̃fectus Ioāni, ac si diceret, qui post me venit, p̃latus est mihi & p̃ me factus est. Alter sensus est, qui ex hoc primo sequit scilicet quod Christus Dominus in quantum homo prius factus est in plenitudine gratiæ & veritatis quā Ioannes. Nam postea Ioannes in vtero materno à Christo Domino sanctificatus est. Quod autem ibidem obijciunt Math. 24. & Marci. 13. De die illa nemo scit, &c. Respondetur certum esse secundum fidem catholicam, quod in Christo Domino sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ Dei absconditi, vt dicitur ad Coloss. 2. vnde nulla apparentia dici potest Christum ignorare diem Iudicij. Quā obrem D. Ambros. lib. 5. de fide ad Gratian. cap. 8. dixit particulam illam, neque filius, adiectam fuisse ab Arianis. Sed quoniam huiusmodi particula ab Ecclesia in editione vulgata legitur & admittitur, respondendum est ad argumentum primò quod Christus dicitur nescire diem illum, non quidem in quantum Deus erat, sed quatenus homo. Hæc explicatio est D. Ambrosij vbi supra, & super Lucam cap. 17. & D. Gregorij Naz. lib. 4. suæ Theologiæ circa finē. & videtur esse Diui Cyrili. lib. 9. de thesauro cap. 4. Sed hic obseruandum est, quod eiusmodi explicatio æquiuocationem habet: si enim sit sensus

us quod Christus non habet cognitionem creatam in intellectu anima sua de die illa Iudicii; erronea esset explicatio damnata in Concilio. 6. Constantino-politano actione vndecima circa finem. Sed alter sensus esse potest Catholicus ut cum dicitur Christus in quantum homo nescit diem illam; dictio in quantum accipitur non specificatiue: sic enim esset error; sed reduplicatiue aut causaliter: & tunc est sensus; quod non quia est homo Christus scit diem illam; aut ex viribus naturæ humanæ; cum hoc tamen stat, quod anima Christi scit ex diuina reuelatione & visione beatifica diem illam; quia ipse Christus est constitutus Iudex viuorum & mortuorum. Et ideo ad illum pertinet scire omnia, quæ & quando iudicatus est. Vide Caletanum Marci. 13. Altera explicatio potest esse & planior; quod Christus Dominus dicitur nescire diem illam eo quod illius diei cognitio sibi secrete commissa est; ne alijs reuelaret. & sic verè dicitur se nescire iuxta communem loquendi modum; quo homines videntur cum aliquid in secrete susceperunt. ita docet Diuus Augustinus libro primo de Trinitate capitulo vndecimo; cui explanationi consentiunt Hieronymus & Ambrosius vbi supra.

¶ Ad alium locum Ioan. 17. respondetur quod illa dictio exclusiua; solus; dum applicatur diuinis personis respectu alicuius attributi essentialis; non excludit aliam personam diuinam; sed excludit re alterius naturæ. Sic enim Ecclesia canit & dicit Christo Domino; quoniam tu solus sanctus; tu solus Dominus; tu solus altissimus Iesu Christe. Sic etiam intelligitur illud; ut cognoscant solum te verum Deum. Vbi non excluditur persona Filij neque Spiritus sancti. Ut enim optime aduertit Gregorius Nazian. vbi supra; ibi intendebat Christus excludere ab obiecto nostræ beatitudinis falsos Deos; quos sibi antiqua Gentilitas finxerat; non autem excludebat alias personas à Patre; nam statim adiecit; & quem misisti Iesum Christum; scilicet esse verum Deum. Et iuxta hanc intelligentiam possumus asserere; quod in illo testimonio Ioan. 17. citato particula; solus; non sit adiectiuum Patris; sed Dei:

A ita ut sit sensus; ut cognoscant te Patrem esse verum Deum & vnicum. Caterum postea in quest. 31. art. 4. videbimus quomodo hæc propositio; solus Pater est verus Deus; si consideretur ex vi verborum est falsa; ut docet Augustinus libro 6. de Trinitate. cap. 9. quapropter nobis non licebit uti huiusmodi locutionibus in nostro vulgari modo loquendi & disputandi; ut aduertit magister sententiarum in primo dist. 21. b. 5. non quod sit in se verum.

B ¶ Ad aliud testimonium Matth. 11. & Ioan. 5. vnta responsio est; quod sicut Filius per æternam generationem accipit à Patre diuinam essentiam & omnia quæ ipse Pater habet essentialia attributa iuxta illud Ioan. 16. omnia quæ habet Pater mea sunt; ita etiam accipit à Patre operari simul cum Patre. Similiter etiam Filium autem à Patre nihil aliud est quam recipere ab illo sapientiam & cognitionem rerum omnium possibilem per generationem naturalissimam; per quam est æqualis Patri; iuxta illud ad Philippen. 2. qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo. Vide Augustinum tractatu 21. in Ioan. & Vide Diuū Tho. super cap. 5. Ioan. Quod ibidem dicitur; & maiora his demonstrabit; pertinet ad humanam naturam; & in illo sensu; in quo consuevit scriptura dicere tunc aliquid fieri; cum primum innotescit alijs. Ita intelligitur illud Ioan. 17. Clarifica me Pater; claritate quam habui priusquam mundus fieret apud te; hoc est; ostende me hominem esse Filium tuum ab æterno. Sic etiam explicatur communiter illud Matth. ultimo post resurrectionem domini; Data est mihi omnis potestas in celo; &c. Et tamen iam erat data ab instanti incarnationis; sed nondum erat manifestata usque ad resurrectionem domini; quam manifestationem meruit Christus per passionem suam. Sic igitur cum inquit; & maiora his demonstrabit; sensus est; horribilibus ostendet; quod maiora his mihi demonstrata sunt. Quod tandem dicitur Ioan. 14. Pater maior me est; ad humanitatem Christi referri oportet; siue ad Christum quatenus homo. Sic enim erat subditus & obediens Patri; ac per conse-

consequens, minor Patre secundum humanitatem, ut habetur in symbolo Athanasij.

¶ Ad quartum respondetur, quod sicut Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio tanquam ab unico principio, à quo recipit essentiam diuinam, ita omnia recipit à Patre & Filio simul cum essentia. Et propterea dicitur quod non loquatur à semetipso, quia non est à se ipso, sed procedens à Patre & Filio.

¶ Ad confirmationem dicitur, quod Spiritus sanctus dicitur postulare, quia postulare nos facit gemitibus inenarrabilibus iuxta modum loquendi scripturæ sacræ, de quo multa diximus supra quæst. 19. artic. 6.

¶ Ad quintum argumentum respondetur, quod omnia illa testimonia & similia confirmant unitatem essentiae in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, non tamen probant non esse distinctionem personarum realem per proprietates relativas. Hactenus de priori parte commentarij huius articuli.

Deinceps in secunda parte dubitatur principaliter circa fundamentum conclusionis, ubi dicitur quod secundum actionem quæ manet in agente attenditur processio quædam ad intra, & hoc maxime verificari in intellectu, cuius actio manet in intelligente, & sic affirmat Diuus Thomas vniuersaliter, quod quicumque intelligit ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ proveniens & procedens ex vi intellectiua, & ex eius notitia, & hæc conceptio dicitur verbum cordis, hoc est, mentale & spirituale.

¶ Arguitur primò contra hoc fundamentum. Intellectio est actio immanens: sed est differentia hæc interactionem immanentem & transeuntem, ut docet Aristoteles nono Metaphysicorum text. 16. quod per actionem transeuntem fit aliquid operatum, non autem per immanentem, ergo intellectio non producit verbum. Confirmatur. Quia per visionem sensitiuam, quæ est actio immanens non producit aliquid in ipsa potentia, sed immediate terminatur visio ad rem

A visam, quæ præsens est per modum visibilis, ergo similiter in intellectione non producitur verbum maxime rei præsentis.

¶ Arguitur secundò. Nam Aristoteles ubi supra inquit, actio immanens est vltimum & perfectum potentiae operantis: sed si per actionem intellectiualem produceretur verbum, sequitur quod non ipsa actio intellectus, sed verbum productum esset vltimum & perfectum potentiae intellectiuae: nam ut inquit idem Aristoteles primo Ethicorum capit. primo, id quod fit per actionem, nobilius est ipsa actione, & finis illius.

¶ Tertiò arguitur. Si per intellectionem produceretur verbum, sequitur quod intellectus cognosceret verbum. Sequela probatur, quia verbum non alia ratione ponitur, nisi ut sit proximum & immediatum obiectum intellectionis, ac per consequens esset primum & immediate cognitum: falsitas autem consequentis probatur. Quia nullus experitur in se cognitionem huius verbi producti, aliàs nulla esset controuersia inter viros doctissimos, an verbum mentale sit asserendum vel negandum.

D¶ Quartò arguitur. Si de ratione intellectionis esset productio verbi sequeretur quod cum Deus sit maxime intelligens, demonstraretur naturali ratione producere verbum per suam intellectionem, ac per consequens, quod generaret Filium, siquidem naturali ratione etiam constat verbum à Deo productum non esse accidens, sed substantiam, & non aliam distinctam à substantia producentis, alioquin non esset actio immanens, unde colligeretur, quod esset verè & propriè filius, siquidem illic est processio viuientis à viuente in similitudinem speciei. Nec valet respondere, quod non demonstratur distinctio realis procedentis verbi ab ipso producente, quod requirebatur ut propriè esset filius. Quia contra hoc est, quod etiam ratione naturali ostenditur, quod id quod realiter procedit ab aliquo, debet realiter ab illo distingui: cum ergo verbum realiter procedat ab intelligente cum tanta

unitate

vnitate substantiæ, necesse est quod personaliter distinguatur, vt verificetur quod realiter procedit: hoc autem nemo catholicus audebit asserere, quod naturali ratione ostenditur distinctio patris & filij in vnitate essentie, ergo.

¶ Quintum argumentum, Beati intelligent & vident diuinam essentiam, & tamen non producant verbum in sua intelligentia beatifica, ergo non omnis qui intelligit ex eo quod intelligit producit verbum. Minor probatur. Quia vt supra diximus. q. 12. ar. 2. non potest dari species intelligibilis creata representatiua Dei sicuti est, ergo multo minus poterit dari verbum creatum quod debet esse expressa similitudo rei cognita.

¶ Sexto, Angelus intelligens suam essentiam non producit verbum, ergo falsum est fundamentum. Probatur antecedens. Quia verbum ea ratione ponitur vt vicem obiecti suppleat: sed substantia Angeli præstantissima & omnino immaterialis præsens est intellectui Angelico non solum in ratione rei sed etiam in esse intelligibilis obiecti, ergo superflue ponitur verbum in Angelo intelligente suam essentiam. Confirmatur, nam essentia Angeli se ipsa vnitur intellectui angelico in ratione speciei intelligibilis, vt docet D. Tho. infra q. 56. ar. 1. ergo eadem ratione poterit vniri intellectui Angelico in esse intelligibilis obiecti & termini immediati ipsius cognitionis. Confirmatur secundo. Quia in sensatione externa non ponimus terminum productum per actionem sentientis, eò quod obiectum secundum suam realem entitatem terminat actionem sentiendi, quamuis præsupposita specie sensibili per quam sufficienter fit proportio inter potentiam & obiectum, ergo multo magis substantia Angelica quæ non indiget specie intelligibiliter proportionata in ratione obiecti immediate terminantis intelligentiam Angeli.

¶ Pro altera parte sunt argumenta quæ videntur ostendere, quod de ratione intelligentie sit productio verbi mentalis. Arguitur primo ex verbis D. Thom. in art. vbi vniuersaliter dicit quod quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid intra ipsum, quod est conce-

ptio rei intellecta. Id ipsum docet. q. 9. de potentia art. 3. vbi absolute ait, quod conceptio intellectus est de ratione eius quod est intelligere. Idem docet primo lib. contragent. cap. 53.

¶ Arguitur secundo, Anima rationalis cognoscens se ipsam producit verbum sui ipsi etiam si ipsamet sit immaterialis & præsens intellectui, ergo signum est quod de ratione intelligentie est productio verbi.

B Antecedens concedit D. Th. de potentia, vbi supra, & de veritate questione quarta articulo secundo.

¶ Arguitur tertio. De ratione intelligentie est, quod res intellecta sit intra ipsum intellectum eò quod intelligens in actu debet esse ipsa res intellecta in actu vt docet Arist. 3. de anima textu 59. & 60. sed hoc verificari non potest, nisi asseratur productionem verbi esse de ratione intelligentie, ergo. Minor probatur. Quia res

C intellecta non est secundum se ipsam intra intellectum, neque efficitur vnū cum illo, ergo necesse est, quod per intelligentiam producatur verbum quod sit expressa imago rei, per quam res intellecta dicatur esse intra intellectum & effici vnū cum illo. Quod si quis dicat sufficere speciem intelligibilem esse intra potentiam intellectiuam, & quod ratione illius res cognita dicitur esse intra intellectum & fieri vnū cum illo, Replacatur. Nam Arist. in illo loco differentiam assignabat inter potentias sensitivas exteriores & inter potentiam intellectiuam, quod obiecta sensuum exteriorum sunt extra potentias sensitivas, obiectum vero intellectus est intra ipsum intellectum, at vero si propter speciem intelligibilem impressam ab obiecto verificaretur, quod ipsum obiectum est intra intellectum, nulla esset differentia nam etiam species sensibilis recipitur in ipso sensitiuo impressa ab obiecto, ergo Arist. loquitur de aliquo expresso conceptu siue verbo, ad quod terminatur actio intelligentis.

E

¶ Quarto arguitur particulariter de humana intelligentia. Proprium obiectum & proportionatum humanæ intelligentie est quidditas rei materialis abstracta à singularibus: sed huiusmodi quidditas non potest esse obiectum terminatum humanæ intelligentie secundum quod est in re, sic

sic enim est contracta ad res singulares & materiales, ergo necesse est quod in humano intellectu sit verbum productum, quod sit imago expressa rei, ad quam immediate terminetur actio intelligendi, & in qua res ipsa repræsentetur formaliter & cognoscatur.

¶ Quintò arguitur, si dicamus, quod de intrinseca ratione intellectionis est productio verbi, suavius & commodius intelligemus mysteriū Trinitatis, quantum ad generationem Filij, ergo ex his opinionibus magis eligenda est à Theologo pars affirmatiua, eò vel maximè quod sancti doctores & grauissimī scholastici explicant nobis generationem filij in diuinis per analogiam & comparisonem ad verbum intellectus nostri.

¶ Pro decisione huius quæstionis nota primò quatuor esse quæ possumus distinguere pertinentia ad intellectionē præter ipsam potentiā intellectiua: primum est ipsum obiectū quod intelligitur: secundum est species intelligibilis: tertium, ipse actus intelligendi, quæ tria ab omnibus Theologis distinguuntur: quartū est, quod nō omnes sed quidā grauiorē doctores asserūt, scilicet, quod supra illa tria sit quædam expressa similitudo & imago obiecti cogniti per actionē intelligendi producta. Sic asserit passim August. in libris de Trin. Neque quisquā est inter peritos Theologos, qui omnino audeat negare mētale verbū reperiri in intellectione creaturæ, quamuis aliqui negent esse de intrinseca ratione intellectionis.

¶ Nota secundò, varias inter Theologos opiniones versari circa assertionē verbi. Quidā enim putāt verbū esse ipsummet obiectū ad extra, secundū quod intelligitur in abstractione à singularibus, aut etiā (quod alijs magis placet) secundū quod habet esse intentionale quoddā productum in re cognita à potētia intellectiua cognoscente. Atque ita secundū istam sententiā verbum non est in intellectu tanquā in subiecto, sed extra ponitur. Hanc sententiā in primo sensu refert Duran. in 1. sent. dist. 27. q. 2. sed in secundo sensu tenet illam Aureolus, vt refert Capreolus in eadem dist. & quæst.

¶ Secunda sententia est, q. verbū est spe-

cies intelligibilis. Hæc tribuit Scotus eadē dist. q. 3. Aegidio Rom. Fingit enim ille quandam speciem intelligibilem resultatē ab specie, quæ imprimitur in potentia ab obiecto, & hanc vocat verbum mentale.

¶ Tertia sententia est, q. verbū nihil aliud est quā ipse actus intelligēdi. Hæc sententia valde cōmunis est apud Theologos. Eam tenet Duran. vbi supra, & Scotus ferè tenet eandē, quāuis arbitratu non omnē intellectionē esse & appellari verbū, sed illā tantū quæ est distincta & explicita cognitio obiecti. Vnde colligitur, q. absolute loquendo ad intellectionē nō sit necessariū verbum.

¶ Quarta sententia est, quæ asserit verbum esse formalem & expressam rei similitudinem, quæ per actionem intelligendi producit, & est immediatē terminus & obiectum intellectionis, in quo res cognoscitur. Hæc sententia videtur manifestē esse D. Tho. in locis citatis, eam tamen dupliciter intelligunt Thomistæ. Quidā enim aiunt ita verbum esse de intrinseca ratione intellectionis, vt nulla prorsus sit intellectio absque verbi productione. Sic opinatur Ferrar. 1. contra gen. c. 53. Alij verò negant verbi productionem simpliciter esse de intrinseca ratione intellectionis, sed tantummodo est necessaria, quando obiectum est realiter separatum ab intellectu, vel est materiale. Hanc tenet Caietanus hic dub. 1. & 3. quem etiam sequuntur pluri viri docti ex Thomistis, de quorum numero fuit Cano.

¶ Nobis tamen in decisione huius difficultatis ita procedendū est. Sit prima conclusio. Res cognita ab intellectu nulla ratione propriè loquendo dici potest verbū. Probatu. Quia de ratione verbi mentalis est esse intra mentē ipsam, vt docet Aug. lib. 15. de Trin. c. 10. 11. 14. 15. sed res cognita omnino est extrinseca intellectui, ergo non potest esse verbū. Probatu secundò. Quia verbum est aliquid ab intellectu productum, vt passim docet Aug. vbi supra. sed in ipsa re cognita nihil producit ab intellectu, ergo nō potest esse verbū. Minor probatur. Quia si aliquid produceretur, esset maximè illud esse intētionale, sicut dicit Aure. sed esse intētionale rei à nulla causa per se produci, sed importat intētionē secundam, quæ ab extrinseco denominatur

rem cognitam, ergo reuera nihil produ-
tur in re, ratione cuius dicatur esse verbū.
Et confirmatur, quia verbum debet esse
terminus, ad quem immediatē intellectio
terminetur, sed res secundum illud esse in-
tentionale non terminat immediatē actio-
nem intellectus, aliās enim intellectus co-
gnosceret res non absolutē, sed vt substāt
secundā intentioni, & ita non esset cog-
nitio hominis, sed cognitio speciei, aut vni-
uersalis formaliter.

¶ Secūda cōclusio. Species intelligibilis
non est verbū. Hāc est communis opinio
Theologorū contra secundā sententiam.
Pro cuius intelligētia aduerte differentiā
inter speciē intelligibilē & verbū, q̄ illa nō
repraesentat obiectū intellectui in actu. 2.
sed in 1. Est enim similitudo quādam rei
veluti semē, quod implicite cōtinet rem,
cuius est semen, aut eius similitudinē, aliās
autē si species intelligibilis cōstitueret in-
tellectū in actu. 2. tanquā expressa & for-
malis imago rei, sequeretur q̄, quandiu spe-
cies intelligibilis est in intellectu, semper
intellectus esset in actu. 2. intelligēdo rem
cuius est illa species. Et quidē secundū sen-
tentiam D. Tho. q. 8. de potētia, ar. 1. & li.
1. contra gen. c. 5. 3. species & verbū licet
rem eandē repraesentent, differūt tamē, q̄
species habet rationē principij cōstituen-
tis intellectū in actu. 1. Verbū autē habet
rationē termini intellectionis actualis, ita
prorsus quod cessante intellectione cessat
verbū. Species autē manet in intellectu, etiā
dum intellectus non intelligit. Ex quo se-
quitur figmentū videri quod ait Aegidius
Romanus, verbū esse speciem resultantē
ex memoria informata specie impressa ab
obiecto. Hoc enim est inintelligibile, quia
illa species resultans, vel est producta per
intellectionem, vel non, si primū iam erit
similitudo expressa obiecti, & non impres-
sa ab obiecto, ac per consequens non erit
species intelligibilis propriē loquendo, sed
potius erit verbū, quod nos ponimus ex-
pressam similitudinē rei. Si verō species il-
la non est producta per intellectionē, quin
potius est antecedens intellectionē, tunc
non habebit rationem termini intellectionis,
sed potius principij, ac per consequens
non erit verbum.

¶ Tertia conclusio. Verbū formaliter

A loquēdo non est ipsa intellectio. Hāc con-
clusio est cōtra Durandū & Scotū. Et pro-
batur primō vltimis argumentis factis pro
parte affirmatiua. Nā formaliter loquēdo
verbū est terminus intellectionis, ergo nō
est ipsa intellectio formaliter. Nihil enim
est terminus terminans seipsum. Secundō
probatur. Quia verbū ex propria ratione
est similitudo formalis rei intellectae, vt
etiā concedunt Durandus & Scotus, imō

B & D. Aug. dicit in li. 16. de Tri. q. nostrum
verbū est imago facta ab intellectu: sed in-
tellectio formaliter loquēdo non est simi-
litudō aut imago rei cognite, cum sit quē-
dam actio vitalis, de cuius ratione non est
esse formā expressam obiecti, ergo forma-
liter loquēdo intellectio non est verbum,
sed est actio, per quā producit verbum. Di-
ximus autē in hac conclusione formaliter
loquēdo, quia nolumus nunc cōtendere
cum illis, qui aiunt intellectionē nō distin-
guī, tanquā rem à re, ab ipso termino, cuius
est intellectio, sed identificari cū illa, sicut
albefactio identificatur materialiter cū ipsa
albedine, quē est terminus albefactionis, &
hāc sentētia probabiliter potest sustineri.

¶ Quarta conclusio. Verbum est simi-
litudō formalis, & expressa rei cognitae
producta per actionem intelligendi, & est
necessarium in omni intellectione, quādo
res intellecta vel est absens seu distans se-
cundum locum, vel est ordinis inferioris,
quā sit ipse intellectus. Hāc conclusio
quantum ad priorem partem probatur à
sufficiente diuisione: nam vt in tribus prio-
ribus conclusionibus dictum est, verbum
non est ipsa intellectio, neque species intel-
ligibilis, neque res cognita, ergo necesse
est quod sit aliquid productum per intel-
lectionem, ad quod intellectio terminatur
tanquā ad rei ipsius imaginem expres-
sam. Deinde probatur argumentis factis
pro parte affirmatiua: sed quantum ad po-
steriorem partem probatur. Quia quando
obiectum est absens, vel non proportiona-
tum intellectui propter suam materialitatē
non potest intellectio ad ipsum immēdia-
tē terminari, quia terminus debet esse pro-
portionatus actioni quam terminat.

¶ Quinta conclusio. Probabile est, quod
quando obiectum est immateriale & ex na-
tura sua intellectui coniunctum non neces-

fariò producit verbum per cognitionē illius obiecti. Ratio est quia tūc intellectio immediatē poterit terminari ad ipsum obiectum secundum se, quia secundum se, est sufficienter proportionatum & immateriale, vt possit terminare intellectiōnem. Item probatur postremis argumentis factis pro parte negatiua.

¶ Hinc sequitur esse etiā probabile, quod verbū non pertinet intrinsecē ad rationē intellectiōnis tāquā terminus illius intrinsecus, sed erit necessarium quādo obiectū est absens, distans, vel improporionatum.

¶ Sit nihilominus sexta cōclusio. Multo probabilior sententia est iuxta mentem D. Tho. verbum esse de intrinseca ratione intellectiōnis naturalis tanquam aliquid productum ab ipsamet intellectiōne & illam intrinsece terminans quantumlibet res ipsa cognita sit immaterialis & intima cognoscenti. v.g. Angelus intelligens suam essentiam producit verbum mentale tanquā imaginem intellectualem suæ quidditatis. Hæc cōclusio est contra dominum Caietanum hic sed est sententia Ferrar. li. 1. cō. gent. c. 33. imò vero est expressa sententia D. Th. q. 4. de veritate art. 2. vbi ait, quod etiam si res cognoscatur per suam essentiam in eius tamen cognitione producit verbum. Item lib. 4. cont. gent. c. 11. ait quod conceptio intellecta ab Angelo in eius cognitione non est illius substantia. Vbi videtur aperte præsupponere Angelum producere verbum in sui cognitione. Hoc enim nomine conceptionis intelligitur, & negat esse idem cum substantia Angelica. Item probatur hæc cōclusio ex testimonijs adductis ex D. Tho. argumento primo pro parte affirmatiua qua propter sententia Caietani non conuenit cum sententia D. Tho. Probatur secundo cōclusio ratione. Quia Angelus intelligens suam quidditatem abstrahit ab hic & nunc actuali: sed essentia Angeli secundum esse reale quod habet non abstrahit ab hic & nunc, sed est determinata per existentiam actualem distinctam realiter ab essentia, ergo non poterit immediate esse obiectum intellectiōnis Angelicæ, qua cognoscit suā quidditatem, ac per consequens necessarium est verbum, quod terminet talem intellectiōnem abstrahendo ab existentia

actuali. Confirmatur nam Angelus definiens suam quidditatem non ponit in eius diffinitione existentiam actualem, ergo talis intellectio diffinitiva non terminatur ad essentiam Angeli secundum quod est in re, sed secundum quod representatur in verbo mentali, quod abstrahit ab actuali existentia. Quod si aliquis obijciat, quod par ratione non poterit essentia Angeli supplere vicē speciei intelligibilis negatur cōsequentia & assignabitur discrimen quod species intelligibilis quæ recipitur in intellectu vt in subiecto concurret in ratione principij effectiui, & ita non est inconueniens imò necessarium quod secundū quod actu existit concurret, quia omne agens agit in quantum est in actu, quia propter hoc officium speciei intelligibilis bene potest supplere Angelicam essentiam secundū quod actu existit, & tanquā subiectū ipsius intellectus quod quidē quodāmodo actuatur & constituit ipsum in actu primo & ita supplet vicē speciei intelligibilis. At vero verbū in ratione obiecti & termini præsupponit iā actualem intellectiōnem cuius est terminus formaliter representans re cognitā, & quia res intellecta vt sic abstrahit ab existentia actuali necesse est quod verbū in ratione verbi nō representet actualem existentiam, ac per consequens Angelica natura prout est à parte rei nō potest habere rationē formalem verbi quia secundū quod est à parte rei est determinata ad actualem existentiam.

¶ Ex dictis sequitur quod cū apud D. Tho. reperitur, quod quidditas immaterialis secundū se est intelligibilis debet explicari non ita quod sit secundū se terminus intellectiōnis immediatus, sed quod in ratione speciei intelligibilis vniat intellectui cuius est subiectū, & constituat illud in actu primo: nunquā tamē res aliqua creata quantumlibet sit immaterialis erit actu intelligibilis in ratione termini intellectiōnis nisi actu intelligatur mediante verbo.

¶ Si quis aut rursus obijciat, quod quāvis prædicta ratio aliquo modo cōcludat, respectu intellectiōnis, qua Angelus definit suam quidditatem, sit necessarium verbum productum tamen respectu intellectiōnis Angelicæ, qua se ipsum intuetur singularitē & existentem non procedit eadem ratio, quia notitia intuitiua non abstrahit ab ex-

stentia actuali rei, imò debet esse rei existē-
tis & præsētis ipsi notitiā, ergo essentia an-
gelisecundum quod existit à parte rei, po-
terit terminare immediatē notitiā intuiti-
uiam.

¶ Respondetur primò, quòd hæc obie-
ctio pariter procedit de intellectiōe An-
geli respectu alterius Angeli, atque respec-
tu sui. Manifestum est enim, quòd quid-
ditas cuiuslibet Angeli, quæ per se repræ-
sentatur verbo mentali abstrahit ab actuali
existentia, & ita erit eadem ratio quiddi-
tatis Angelicæ propriæ & alienæ, quantū
ad hoc quod est terminare notitiā intuiti-
uiam. Quapropter respondetur secundò,
quòd quemadmodū non ponimus in An-
gelis, neque aliam speciem, neque aliud
verbum ad cognoscendum quidditatē re-
rum specificam, quā ponamus ad cogno-
scendas res singulares, & actualiter existi-
tes, vt dicetur in materia de Angelis, ita
etiam quidditatem propriam intelligere
potest Angelus eadem intellectiōe & eo-
dem verbo, quibus intelligit seipsum exi-
stentem actualiter. Cuius ratio est maxi-
ma perfectio Angelicæ intellectiōis &
verbi ab ipso formati. Nam per hoc solum
quod indiuidua existentia actualiter ad ver-
bum Angelicum comparantur, & Ange-
lus se conuertit ad huiusmodi indiuidua
consideranda, fit cognitio distincta om-
nium, quibus ipsa quidditas specifica actua-
liter determinatur.

¶ Septima conclusio. Intellectus in om-
ni cognitione etiam confusa, format ver-
bum. Hæc est contra Scotum & Henricū,
quos citat hic Caieta. dubio quinto. Sed
probatúr cōclusio. Quia per hoc quod in-
tellectus sit minus distincta vel cōfusa non
desinit habere terminum per se & intrinse-
cum, aliàs nihil intelligeret, ergo sicut in-
tellectus est confusa, ita erit verbum quæ-
dam similitudo formalis, confusa tamen.

¶ Ad argumenta facta pro parte affir-
mativa respondendum est. Ad primum
quod procedebat de actione permanente
& transeunte. Respondetur primò, q̄ per
actionē transeuntem semper producitúr
aliquis effect⁹, qui est perfectior ipsa actio-
ne & finis eiusdem, sed per actionē imma-
nentem potest produci aliquid quod non
sit perfectius ipsa actione, neq; finis eius,

A sed potius ē contrariò id quod producitúr
ordinatur ad ipsam actionem tanquā ad
finem, sicut est verbū productū comple-
mentum ipsius actionis: sicut etiā habitus
productus per demonstrationē est quēdā
dispositio, quæ relinquitur in potentia ad
similes actus facilius eliciendos. Responde-
tur secundò, quòd per transeuntem actionē
semper producitúr aliquod operatū, per
immanentē autē non itē, vt patet in actio-
ne sensuum exteriorū: ita respōdet Caiet.
dubio. i. Respondetur tertio, q̄ per actio-
nem transeuntem producitúr aliquod ope-
ratum receptum in subiecto distincto à po-
tentia operante, sed per actionem imma-
nentem, nequaquam. Solutio est Capreo-
li vbi suprā citatus est.

¶ Ad confirmationē aliqui ex moder-
nis asserunt per omnē sensationē produci
aliquē terminū intrinsecū ipsi potētie, & es-
se similitudinē formale & expressam rei
sensatæ. Nobis tamē opposita sententiā ma-
gis placet, q̄ omnis sensatio externa imme-
diatē terminetur ad rē sensatā, quia illa est
sufficienter proportionata, vt terminet
actionē sentiēdi intuitiuam ipsius rei, sup-
posita specie sēsitua recepta in ipso sensu.

¶ Ad secundū respondetur, q̄ etiam si
verbū producatúr per intellectiōē, tamē
quia verbū seruit intellectiōi, idē nō est
ultimū in ratione finis & perfecti. Quod
autē dicit Ari. i. Eth. quod sit per actionē no-
bilius est ipsa actione, intelligit de actione
transeunte.

¶ Ad tertium vt respondeamus, nota es-
se differentiā inter Thomistas circa modū,
quo verbū dicitúr obiectū intellectiōis.
Quidā enim negant esse obiectū, quòd in-
tellectus directē intelligit, sed aiūt esse ob-
iectū, in quo intellectus cognoscit rē, quā
verbū repræsētat: concedūt tamē cogni-
tione reflexa verbū habere rationē obiecti,
quod cognoscitur. Alij verò doctrinā D.
Tho. diligētius cōsiderantes dicūt verbum
cognosci nō solū vt obiectum in quo, sed
etiā vt quod directē cognoscitur: & pro-
bant ex D. Th. q. 4. de veritate. art. 2. ad 3.
vbi ait, quòd verbum non solum est id
quod intelligitur, sed etiam id in quo res
intelligitur, & ita inquit quòd verbum &
res ipsa potest dici quod intelligitur. Hoc
ipsum docet. q. 9. de potentia. ar. 5. & li. 4.
contra

contra gent. cap. 11. ait verbum esse intentionem intellectam. Hoc est, conceptionem intellectam. Hanc sententiam amplectitur Capreolus in primo sent. di. 27. q. 2. ad 3. & Caietanus dubio. 4. huius articuli id ipsum videtur sentire. Et hæc sententia nobis probabilior est. Et probatur. Quia si intellectus cognoscit rem in verbo tanquam in expressa imagine rei, necesse est, quod simul cognoscat imaginem. Quemadmodum ut aliquis cognoscat Regem in eius imagine corporali necesse est, quod cognoscat imaginem.

¶ Sed pro maiori intelligentia nota, quod verbum & quælibet imago dupliciter potest considerari. Vno modo, ut res quædam est in proprio genere abstrahendo ab ordine ad rem, cuius est imago altero modo potest considerari in se representatio rei cuius est imago. Si primo modo consideretur verbum, non est, quod cognoscitur cognitione directa, bene tamen potest cognosci cognitione reflexa. Si autem secundo modo consideretur verbum, cognoscitur directe cognitione, qua cognoscitur & res ipsa simul. Et hoc est, quod docet Arist. lib. de memoria & reminisc. cap. 1. idem est motus in imaginem & in rem, cuius est imago. Considerat enim imaginem in se representatio, quod quidem adhuc intelligendum est de motu in imaginem quatenus in actu exercito est imago rei, non autem quatenus in actu signato, hoc est, quatenus intellectus iudicat, quod verbum est imago rei. Hoc enim per quendam discursum & reflexionem cognoscitur ab intellectu, & sic non est idem motus in imaginem & in rem imaginatam. At vero si consideretur imago pro ut exercet officium imaginis, sic idem motus esse potest in imaginem & in rem cuius est imago.

¶ Ad argumentum ergo in forma respondetur quod cognitione qua directe cognoscimus verbum & rem representatam non distinguimus inter verbum & rem, sed postea per quendam discursum & reflexionem intelligimus esse aliquid in mente, quod vice obiecti suppleat. Cæterum quod illud sit formalis & expressa rei similitudo producta per intellectum & terminas ipsam immediate, quanvis optima ratione asseratur, tamen non ita est discursus evidens, ut

A varijs opinionibus locus non relinquatur.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, negosequelam, nam illa vniuersalis propositio de ratione intellectiois est verbum intelligitur de intellectu creato & finito. Et esto quod esset evidens ratione naturali illa propositio loquendo de intellectu creato nihilominus non procederet ad probandum consequentia evidenti, quod diuina intellectio producit verbum, quia poterat responderi nisi fides nobis reuelasset oppositum, quod Deus sua intellectu ne non producit verbum, quia ipse est purus actus, & suum intelligere est suum esse & res simplicissima. Vnde quæ in nobis multiplicatur, in Deo sunt vnica & simplicissima substantia, & ita corrumpitur totus discursus factus in quarto argumento. Deinde potest responderi, quod adhuc inter philosophos non est ita certum quod in præsentia obiecti formetur verbum. Cum igitur Deus sit sibi præsentissimus etiam in ratione obiecti intelligibilis: nulla ratione concluditur quod sua intellectu producat verbum, quia hoc sola fide infusa creditur. Quapropter exemplum, quod adducit Theologus de productione nostri verbi mentalis, solus hoc præstat ut tali similitudine ad explicationem mysterij Trinitatis, probabiliter inducamur. Ad replicam ibidem factam dicitur, quod ratione naturali non ostenditur quod sit realis processio verbi in diuinis, sed ut plurimum, quod nostro modo intelligendi sit processio quædam in qua secundum rationem distinguitur procedens a procedente, sicut distinguuntur in Deo intellectus & voluntas & alia attributa huiusmodi.

¶ Ad quintum respondetur concedo antecedens, quod beati non producant verbum ut supra diximus. q. 12. sed inde non sequitur falsum esse fundamentum D. Th. Primo quia quod sit de ratione intrinseca cuiuslibet intellectiois, quod terminetur immediate ad aliquod intrinsecum sibi obiectum etiam in beatis verificatur, quia ipsa diuina essentia propter suam puritatem intranea est intellectui beatorum illustrato lumine gloriæ, & ad illam immediate terminatur visio beatifica tanquam si esset verbum productum ab intelligente. Deinde quia quod verbum productum sit de intrinseca

ratione intellectiōis, intelligendum est de intellectu, quæ viribus naturæ haberi potest, siue de intellectu ordinis naturalis. Cæterum visio beata est ordinis supernaturalis tum ex parte luminis, tum ex parte obiecti: est enim obiectum illius ens quod habet esse per essentiam, ac propterea naturaliter est improporcionatum intellectui cuiuslibet creaturæ creatæ, vel creabilis, quia omnis creatura quantumlibet perfecta componitur ex esse & essentia, ergo eius operatio naturalis nõ potest excedere modum essendi substantiæ illius: excederet autem si haberet operationem perfectam & distinctam circa obiectum in finitum in ratione essendi, sicut est Deus, ergo.

¶ Quod si quis obijciat, quod verbum diuinum siue diuina essentia non est secundum se intellectum in actu respectu visionis beatificæ, ergo non potest immediate terminare visionem beatam. Respondetur negò antecedens, imò diuina essentia respectu intellectus illuminati lumine gloriæ est secundum se intellectum in actu, ita vt occultari non possit diuina essentia intellectui sic illuminato, nisi forte miraculose, propterea quod Deus suspenderet concursum ad actionem videndi, & maneret intellectus cum lumine gloriæ solum per modum habitus.

¶ Ad sextum patet ex doctrina sextæ conclusionis.

¶ Ad argumenta pro altera parte debet respondere qui tenent sententiam Caietani, quam ostendimus esse contrariam sententiæ D. Tho. Ad primum dicit Caietanus, quod D. Tho. intelligit illam vniuersalem scilicet quicūq; intelligit eo ipso quod &c. verificari in hominibus, in quibus quoniā obiectum est quidditas rei materialis non potest esse intellectio nisi producendo verbum mentale, ad quod immediate terminetur actio intelligendi. Et per hoc patet ad alia argumenta.

Dubietur secundo an verbum producat per eandem intellectiōem, qua res intelligitur an per aliam actionem intellectus? Probatur quod per aliam actionem producat verbum. Verbum est prius natura ipsa intellectiōe, qua cognoscit res, ergo non producit per illam intellectiōem. Ans probatur dupliciter: primo intelle-

ctus cognoscit rem in verbo, ergo præsupponit verbum, vt intelligat rem. Secundo probatur, quia verbum habet rationem obiecti & mensuræ respectu intellectiōis, ergo prius est quā intellectio mensurata & specificata ab ipso.

¶ Quod si quis respondeat, hoc argumentum probare, quod in aliquo genere causæ, scilicet formalis prius est verbum quā intellectio, sed in genere efficientis bene potest prius esse intellectio quā verbum productum; Contra, nullus effectus procedens ab aliqua causa efficiendi potest esse prior ipsa causa in genere causæ formalis v.g. forma geniti, vel ipsum genitum secundum formam nõ potest esse prius quā ipsum generans etiā in genere causæ formalis, ergo si verbum per intellectiōem efficitur nõ potest habere rationem formæ respectu intellectiōis. Confirmatur, omne agens agit in quantum est formaliter in actu, ergo prius est formaliter in actu, ergo prius est formaliter in actu intelligens, quā sit effectus eius, scilicet verbum, ac per consequens ipsum verbum nõ potest esse prius in genere causæ formalis quā intellectio, si per illam producit: necesse est igitur assignare aliam actionem antecedentem, per quam producat verbum in quo cognoscit res.

¶ Arguitur secundo, si per intellectiōem produceretur verbum in quantum est intellectio, sequitur, quod omnis intellectio produceret verbum, sed datur intellectio saltem visio beatificæ, quæ non producit verbum, ergo &c.

¶ Arguitur tertio. Intellectio in Deo est actus essentialis & communis tribus personis: sed productio verbi est actus notionalis & proprius Patri, ergo per intellectiōem vt sic non producit verbum alioquin Spiritus sanctus intelligens produceret verbum, & Filius similiter intelligens produceret verbum & ita in diuinis personis esset infinitus processus.

¶ De hac difficultate est 1. sententia Scoti in 1. sen. d. 27. q. 1. negatis intellectiōem esse productionem verbi, & putat ille esse sententiam Aug. dicentis verbum produci ex memoria.

¶ Secunda sententia est Durandi abiquæst. 2. tenentis verbum non produci per actum dicendi, quin potius ipsum dicere nihil aliud esse quam habere verbum: opinatur enim Durandus verbum formaliter loquendo nihil aliud esse quā actum intelligendi, &

& omnem actum intelligendi esse verbū. Quo circa non potest verbum produci per alium actū intellectus. Sed hoc falsum esse satis ostendimus in dubio precedenti.

¶ Tertia sententia est Bartholomei Torres super hunc articulum disputatione prima in prima parte & putat se illam colligere ex Ferrar. lib. 4. contra gent. cap. 13. est autē sententia, quod dicere & intelligere materialiter sunt vnus actus in mente sed habent diuersas rationes formales, ita vt differant formaliter secundum proprias diffinitiones. Atq; ita verbum producit per illum actum non quatenus est formaliter intelligere, sed quatenus est dicere. Hęc sententia quantum ad hoc quod dicit verbum produci per actum intellectus quatenus ille actus est dicere; communis sententia est. Quod autē ait dicere & intelligere distingui formaliter, probari potest, quia actus intellectus secundum quod est dicere non includit intrinsecē rationem intellectionis, neq; vice versa, ratio intellectionis includit dicere, ergo distinguuntur diffinitione ac per consequens formalissime distinguuntur. Probat̃ antecedēs. Quia dicere prius natura est quam intelligere, et go intelligere non est de ratione ipsius dicere. Probat̃ antecedens. Quia dicere prius natura est, quam verbum, sed verbum est prius quam intellectio, vel saltem simul natura cū intellectione ergo de primo ad vltimum dicere prius est quā intelligere. Eodem argumento potest probari vice versa, quod ipsum dici non includatur formaliter in intellectione, quia id q̃ intrinsece includitur in ratione alterius non potest esse prius natura, ergo si Deus est prius natura quā intelligere sequit̃ q̃ intelligere non includit formaliter & intrinsece ipsum dicere.

¶ Quarta sententia est Caietani hic dubio secundo asserentis, quod dicere intellectualiter in sui ratione includit intrinsece actū intellectus, ita vt dicere & intelligere distinguantur sola ratione, sicut homo & animal distinguuntur in Petro. Et probat, quia alias fieri posset saltem per absolutam Dei potentiam, quod intellectus diceret intellectualiter & non haberet actum intellectus, quod videtur omnino impossibile & incredibile: quomodo enim intel-

lectus aliquid diceret, si nihil intelligeret? Sequela probatur à Caietano hac ratione. Quia causa habens duos effectus ita inter se ordinatos, quod neuter est illorum causa, sic se habet, quod essentialior est comparatio vtriusque effectus ad causam, quā inter se inuicē, ita quod si per impossibile primus effectus adimeretur nō propterea neganda est habitudo secundi effectus ad causam, sed intellectus constitutus in actu primo est causa duorum effectuum, quorum neuter est causa alterius, ergo si per impossibile subtraheretur intelligere, non propter hoc tolleretur dicere.

¶ Pro decisione huius difficultatis sit nobis prima conclusio. Verbum producit per actionem intellectus, quæ est dicere intellectualiter, ita quod nihil sit aliud productio verbi quam ipsum dicere intellectualiter. Hęc conclusio est communis sententia contra Durandū, vt inquit Caietan⁹ hic. Probat̃, quia expressio verbi vocalis est dicere vocaliter, ergo expressio verbi mentalis est dicere mentaliter siue intellectualiter. Confirmatur ex August. lib. 15. de Trinitate cap. 10. Et si (inquit) verba non sonant, in corde suo vniq; dicit, qui cogitat, ac si diceret, quod intellectus cum rem aliquam intelligit loquitur intra se & dicit sibi rem illam, quam intelligit, sed non aliter dicit quam exprimendo intra se verbum representatiuum rei.

¶ Secunda conclusio. Actus intellectus qui est dicere non distinguitur realiter ab actu intelligendi. Hęc videtur esse contra Scotum. Probat̃ non solum argumento quod fecimus ex Caietano pro prima conclusione, sed etiam quia intellectus est essentialiter potentia intellectiua, ergo omnis actus ab illo realiter elicitus est intellectio. Probat̃ consequentia inductiue & à simili. Quia omnis actus potentie visus est visio, & auditus est auditio &c. ergo si dicere est actus intellectus necesse est q̃ sit intellectio. Item probatur, quia quod intellectus per eundem actum, per quem intelligit, producat verbum possibile est & conuenientissimū, ergo superfluum est asserere distinctum actum ad producendum verbum: frustra enim fiunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora. Antecedens autem erit manifestum in solutionibus.

lutionibus argumentorum. Et deniq; conclusio est D. Tho. q. 4. de veritate artic. 2. ubi ait, quod verbum est effectus actus intelligendi. Item ibidem in solutione ad 3. inquit, q. dicere non solū significat intelligere, sed intelligere cum modo, qui est exprimere conceptionem aliquam. Vnde sumitur argumentum, ergo dicere significat intelligere ac per consequens intrinsece includit intelligere: quia vox non significat nisi id quod intrinsece includitur in re significata.

¶ Præterea, si dicere & intelligere distinguuntur realiter, sequitur quod intellectus producit duos actus quotienscumq; operatur, quorum alter sit dicere & non intelligere: alter verò sit, intelligere & nō dicere, quod videtur incredibile.

¶ Et deniq; D. Tho. infra q. 34. artic. 1. ad tertium & art. 3. ait, quod Pater ex intellectione sui & Filij & Spiritus sancti & omnium rerum possibilium producit verbum. Vnde & tota Trinitas & omnis creatura possibilis dicitur illo verbo. Ecce ubi D. Tho. reducit ad intellectiōem, ex qua producit verbum quare illud verbum formatum & expressum sit representatiuū omnium.

¶ Tertia conclusio. Intelligere & dicere distinguuntur distinctione rationis formaliter. Pro cuius intelligentia aduerte quod distinctio formalis duplex est, quædam formalis realis, sicut distinguitur quæritas & figura: quædam vero est distinctio formalis solum secundum rationem nostram vt distinguitur diuina attributa, scilicet iustitia & misericordia. Dicimus ergo in hac conclusione quod hoc secundo modo distinguuntur formaliter intelligere & dicere, scilicet distinctione rationis. Probatur ergo conclusio, quia dicere addit supra intelligere producere verbum ipsa intellectiōe, vt ait D. Tho. de veritate ubi supra. Hæc etiā pbāt argumenta facta p sententia Scoti, & etiam pro tertia sententia, quæ profecto non probant distinctionē formalem esse realem inter dicere & intelligere.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum argumentum respondetur nego antecedens simpliciter loquen-

A do, & ad primam probationē concedo antecedens, sed dum inferitur ergo intellectus præsupponit verbum vt intelligat re, distingo a consequens, vt intelligat rem in intellectu formata & completa, concedo consequentiam, vt autem intelligat intellectu quæ cōsideratur vt via ad terminū, nego consequentiam.

¶ Ad secundam probationem concedo antecedens, sed dum inferitur, ergo B verbum prius est quam intellectio mensurata & specificata ab ipso, optime responsum est ibidem. Ceterum ad replicam & cōfirmationē respōdetur quod vt docet D. Th. 1. 2. q. 1. ar. 3. actio in ratione actionis specificatur à principio à quo procedit. Vnde non est inconueniens quod actio intelligendi quatenus actio est specificetur à principio quod est intellectus in actu primo; quo circa iam intelligitur specificata intellectio antequam intelligatur completa per terminum, quamuis eadem intellectio quatenus via quædam est ad terminum non intelligatur terminata & completa, nisi simul consideretur terminus productus. Et hoc est quod probat replica cum sua cōfirmatione.

¶ Ad secundum argumentum respondetur concedo sequelam loquendo secundum ordinem naturalem. Ceterum quare per visionem beatificam beati non producant verbum iam supra diximus.

¶ Ad tertium respondetur quod in diuinis in Patre intelligere & dicere sola ratione distinguuntur: quia nulla est relationis oppositio inter ipsum intelligere essentialē, & inter dicere paternum: sed inde non sequitur quod Filius dicat verbum, quamuis intelligat verbum, quia est relationis oppositio inter verbum dictum & inter dicentem à quo procedit. Item neque sequitur quod Spiritus sanctus producat verbum quamuis intelligat verbum, & omnia quæ Pater & Filius intelligunt, ratio est quia procedit à verbo tāquam ad vno principio cum Patre. Sed de hoc latius. q. 34. arti. 1. & 2.

D Vbitur tertio, Vtrum verbum nostrū distinguatur ab intellectu tanquā res à re etiā distinctione materiali nā q. formaliter realiter distinguantur, ex his quæ dicta sunt dubio. 1. manifestum est.

¶ Pro

¶ Pro parte negatiua arguitur ex Diuo Aug. lib. 15. de Trinit. c. 10. dicente verbum esse notitiam: sed notitia est ipsa intellectio, ergo intellectio est ipsum verbū.

¶ Secundo arguitur. Quilibet motus nō distinguitur tanquā res à re à suo termino, sed vt plurimum distinguitur formaliter realiter. v. g. albefactio eadem res est cum albedine materialiter loquendo, quāuis formaliter distinguantur, ergo intellectio, quæ est quidam motus intellectualis, nō distinguitur tanquā res à re à suo termino qui est verbum mentale.

¶ Arguitur tertio. Quia si verbum est omnino alia res ab ipsa intellectuione, potest Deus conseruare verbum sine intellectuione, & è cōuerso, quod videtur impossibile, quia verbum essentialiter consistit in hoc, quod sit actualiter intellectum.

¶ Arguitur quarto. Productio verbi in quantum est actio nō distinguitur realiter ab ipsa productione quatenus est passio, sed productio verbi quatenus est passio, nō distinguitur realiter tanquā res à re à verbo producto, ergo de primo ad vltimum productio verbi quatenus est actio identificabitur materialiter cum ipso verbo. Minor inductiue probatur. Creatio passiuā nō distinguitur à re creata, &c. Maior est communis sententia philosophorum, quod idem motus est actio & passio. Confirmatur. Nam ex opposita sententia sequeretur, quod in quacunque intellectuione sit duplex passio intellectus, scilicet, duplex receptio, altera receptio intellectuionis, altera receptio verbi, quod videtur esse inconueniens.

¶ De hac difficultate duplex est sententia. Altera, quam tenuit magister Victoria & eius discipulus Soto & aliorum Thomistarum, qui sequuntur partem negatiuam propter argumenta facta.

¶ Altera sententia est nobis probabilior, quod verbum tanquā res à re omnino distinguitur ab intellectuione. Hanc tenet Caietanus hic dub. 4. Ferrar. lib. quarto contragentes, cap. 53. Hanc secutus fuit Cano, & eam sequitur Torres super hunc articulum: & hanc existimo magis conformem D. Thom. vt potest probari ex eo quod dicitur infra quæst. 34. art. 1. ad secundum, quod cum Diuus Augustinus appel-

lat verbum notitiam, nō accipit notitiam pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo, & sic verbum est sapientia genita, quod nihil aliud est quā ipsa conceptio sapientis. & quæst. 8. de potentia, art. 1. & quæst. 4. de veri. articulo secundo, docet Diuus Thom. quod verbum est effectus intellectualis, quæ omnia realem distinctionē significant & omnimodam inter intellectuionem & verbū.

Præterea, quia verbum est obiectum elicitedum quod cognoscitur, & in quo intellectus sua intellectuione cognoscit res ad extra: sed hæc verificari nō possunt commode nisi dicamus, quod verbū omnino realiter distinguitur ab intellectuione nostra, ergo. Confirmatur. Quia aliās omnis intellectuio esset cognitio reflexa, siquidē est cognitio verbi quod nō distinguitur realiter ab ipsa intellectuione, sed potius ipsa intellectuio cōsiderata, vt terminus sui ipsius haberet rationē verbi. Insuper intellectuio quantumlibet materialiter consideretur, vel formaliter nō est expressa similitudo rei cognitæ, ergo neque erit verbum. Probatur antecedens, quia visio beatifica quantumlibet materialiter considerata, nō est expressa similitudo diuinæ essentia, vt patet ex his quæ diximus supra q. 12. art. 2.

¶ Ergo de ratione intellectuionis materialiter sumptæ, nō est quod sit verbum. Et denique actus scientificus demonstrationis, qui generat habitum scientia, vel auget illum, realiter distinguitur ab ipso habitu tanquā res à re, ergo pariratione verbū quod producit per actum intelligendi distinguetur realiter ab ipsa intellectuione; nō enim facile assignabit ratio differentia.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primum iam patet ex dictis.

¶ Ad secundū respondetur, nego consequentiam. Et ratio differentia est, quia verbum nō solū est terminus intellectuionis, sed etiam est immediatum obiectum illius, cui repugnat, quod sit eadem res cum cognitione, sed terminus motus Physici nō habet rationem obiecti, sed solū termini ipsius actionis, quæ recipitur in passio. Ita soluit Ferrar. vbi supra. Alterū discrimen potest assignari, quod verbum est terminus intellectualis, qui est actus perfe-

ctus & perfecti, & sic non habet propriam rationem motus, quæ est via quædam, quæ ordinatur ad terminum tanquam ad aliquid perfectius. Vnde non repugnat, quod sit eadem res cum suo termino. Sicut albedo imperfecta est eadem cum albedine postea perfecta. Intellectio verò requirit verbum non tanquam aliquid perfectius ipsa intellectione, sed tanquam aliquid supplens vicem obiecti cogniti, & propterea non potest esse eadē res cū illo, cū nō sit eadē res cum obiecto.

¶ Ad tertium respondetur, nihil valere consequentiam illam dum infertur ex distinctione reali aliquarū rerum, quod possit vna sine alia conservari etiam per divinam potentiā. Etenim materia prima realiter distinguitur tanquam res à re à forma substantiali, & tamen iuxta sententiam D. Thomæ q. 66. & sæpè alibi, materia prima non potest conservari etiam per divinam potentiam absque forma substantiali. Et similiter visio realiter distinguitur à potentia vidente, & tamen non potest esse visio nisi potentia videndi sit. Sicut non potest esse ambulatio, nisi sit ambulans ex virtute sibi indita, cuius ratio esse potest formalis dependentia vnius rei ab altera quantum ad existentiam.

¶ Ad quartum respondet Magister Cano, quod productio actiua verbi realiter distinguitur à productione passiua ipsius verbi, quia arbitrabatur, quod intellectio vt actio non distinguitur tanquam res à re ab ipso intellectu: productio verò passiua verbi identificatur cum ipso verbo producto: neque putabat hoc peculiare esse in intellectione, sed aiebat vniuersaliter esse verum, omnem actionem quatenus actio est identificari cum potentia agentis: omnem autem passionem identificari cum forma recepta in subiecto, vel cum ipso termino, qui producit. v. g. Calefactio vt actio identificatur cum potentia calefactiua secundum illius opinionem. Calefactio verò vt passio identificatur cum calore producto. Et hæc sententia probabilis est.

¶ Nobis tamen probabilius videtur, quod actio transiens est idem motus cum passione, & subiectatur in mobili. Sed quidquid sit de actionibus transeuntibus, tamen de intellectione nō videtur verosimile, quod

A identificetur cum potentia intellectiua, quæ est principium intelligendi.

¶ Respondetur ergo aliter ad argumentum, quod actio prout est perfectio actiua agentem non identificatur cum passione: intellectio autem actiua perfectio est potentia intellectiua, & ideo realiter distinguitur tanquam res à re à passiua productione verbi, sicut & ab ipso verbo. Itē respondetur, quod hoc est proprium & peculiare cognitioni, per quam producit verbum & naturalis similitudo, vt non distinguat realiter si similitudo nō est expressa: at verò quando est expressa, distinguitur realiter actio à suo termino, eò quod non tantū est terminus, verū etiam obiectum & imago expressa.

¶ Ad confirmationem dicitur non esse inconueniens ab vna actione prodire duplicem passionem, quando vna naturaliter sequitur ex altera, sicut in demonstratione reperitur duplex passio, vna quæ est receptio actus demonstratiui, altera quæ reperitur in augmento habitus. Similiter in productione substantiæ est duplex passio, vna quæ est productio passiua substantiæ, altera quæ est comproductio accidentium. Nō dissimiliter in intellectione est vna passio quæ est receptio intellectualis, & altera quæ est productio passiua verbi.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum aliqua processio in diuinis possit dici generatio?

Prima conclusio. Si generatio accipitur communiter secundum quod se extendit ad productionem corruptibilem, non reperitur in diuinis.

¶ Secunda conclusio. Si generatio accipitur pro eo quod propriè competit viventibus, reperitur in diuinis. Probatur prima conclusio. Nam generatio illo pacto dicitur mutatio de non esse ad esse, & exitum de potentia in actum: sed nihil tale reperitur in diuinis, ergo generatio priori modo non reperitur in diuinis. Probatur secunda conclusio. Nam generatio in secunda acceptione est processio seu

origo viuentis à principio viuentis coniuncto secundum similitudinem in natura specifica: sed hoc propriè reperitur in diuinis, ergo. Minor probatur. Nam processio verbi in diuinis est secundum emanationem & operationem intelligibilem, vt dictum est in articulo precedente: at omne quod procedit in hunc modum procedit à principio viuentis coniuncto per modum similitudinis, ergo.

¶ Tertia conclusio. Verbum in diuinis est propriè filius, in nobis autem non est propriè filius. Hæc conclusio colligitur ex Diuo Thoma, partim in corpore articuli, partim in solutione ad secundum. Ratio eius est. Quia verbum in diuinis procedit secundum emanationem intelligibilem, & in Deo intelligere diuinum est ipsummet esse diuinum, & substantia diuini intellectus. Vnde verbū quod procedit per modum intelligibilem, eiusdem naturæ est cum principio à quo procedit. At in nobis intelligere nostrum non est ipsa substantia intellectus, & multò minus animæ intelligentis. Vnde non est eiusdem naturæ verbum nostrum cum principio à quo procedit. Vnde neque est propriè filius.

Circa hunc articulum nota, quòd prima conclusio Diui Thomæ ratione naturali ostenditur: nam ratione naturali constat Deum esse purum actum, nullamque habere admixtam potentiam. Vnde euidenter colligitur, quòd in Deo non est generatio in prima acceptione. Secunda verò conclusio Theologicè demonstratur supposita fide. Nam si processio verbi est origo viuentis à viuentis coniuncto secundum similitudinem in natura specifica, euidenter colligitur, quòd propriè est in diuinis generatio. Tertia conclusio probatur ex quatuor concilijs generalibus sæpissimè, & ex concilio Toletano primo in confessione fidei. & ex concilio Hispalensi. 2. cano. 13. & ex symbolo Athanasij, vbi de verbo dicitur, quòd est filius, & quòd non est factus, neque creatus, sed genitus. Præterea probatur ex testimonijs in Psalm. 2. vbi dicitur in persona filij, Dominus dixit ad me, filius meus es tu, ego hodie genui te. Quod testimonium habet duplicem sen-

A sum. Primus est, vt intelligatur de resurrectione Christi, quem sequitur Hylarius ibidem. Et hæc expositio consonat cum illo Actorum. 13. vbi adducit Paulus hunc locum ad probandam resurrectionem Christi domini. Secundus sensus est de æterna verbi generatione, & ad hoc propositum adducitur à D. Th. in argumento, sed contra. Sic explicat Athanasius lib. de vnitæ sanctæ Trinitatis, & consonat hoc testimonium alteri loco Hebr. 1. vbi Paulus adducit hunc locum ad probandum Christum esse verum Deum Dei vnigenitum & dominum omnium. Præterea probatur eadem conclusio ex testimonijs, quæ adducit Diuus Thomas in solutione ad secundum ex capit. 8. Prouerb. Item ex Psalm. 109. Ex vtero ante luciferum genui te. Ac denique in sacris literis & in concilijs habetur nostra conclusio tertia. Io. 1. Verbum Dei dicitur vnigenitus Dei, Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret. 1. Ioan. 5. Vt firmus in vero filio eius Iesu Christo.

¶ Circa rationem secundæ conclusionis est etiam notandum, quòd illa definitio generalis, quæ est propria viuentibus, scilicet, est processio viuentis à principio viuentis coniuncto secundum similitudinem in natura specifica, sumitur ex Arist. lib. 8. Eth. cap. 12. vbi dicit, quòd genitum debet esse magis coniunctum generanti, quàm factum facienti. & lib. 12. Metaph. tex. 28. dicit, quòd genitum debet esse eiusdem naturæ cum generante: quod tamen dicit esse intelligendum de generationibus, quæ fiunt secundum ordinem & inclinationem naturæ. Contingit enim, quòd genitum non sit eiusdem naturæ specificæ cum generante in generationibus monstruosis, & quæ fiunt præter ordinem naturæ, vt quando generatur mulus ex equa & asino. Sed prætermittenda hæc Physica disputatione, satis nobis fuerit ad præsens institutum, quòd omnis processio seu origo viuentis à principio viuentis coniuncto secundum similitudinem naturæ specificæ, sit verè & propriè generatio. Inde enim aperte colligitur processionem verbi in diuinis esse verè & propriè generationem, & verbum quod procedit esse verè & propriè genitum & filium.

Nota secundò, quòd principium coniunctum à quo dimanat generatio, sic considerandum est, vt non solum sit coniunctum generanti, sed etiam ipsi genito per aliqualem communicationem substantiæ generantis ad ipsum genitum. Sic enim videmus in omni generatione naturali viuētium, quòd non solum est potentia generatiua coniuncta generanti, sed etiam est semen, quod à generante comunicatur genito. Est tamen discrimen inter generationem viuētium, quæ sunt vegetatiua, & generationem animalium, nam in illa semen ipsum deciditur à substantia generantis, & transmutatur postea in genitum. At verò de semine animalium est magna concertatio inter philosophos, an sit decisum de substantia generantis, an verò sit vltimum & perfectum alimentum, quod quidem superfluum est ad conseruationem individui: necessarium verò ad conseruationem speciei, quòd in virtute agentis alterat materiam & producit formam substantialem, siue illud semen conuertatur in materiam geniti, vt quidam dicunt, siue intimè coniungatur materiæ geniti vt alij putant. At verò in generatione verbi æterni omnes eiusmodi imperfectiones debēt amoueri, & debemus asserere, quòd procedit à principio coniuncto. Etenim eadē est natura generantis & geniti, & eadem numero quæ est in generante comunicatur genito, ita vt possimus dicere illud Isa. vltimo. Nunquid qui alios parere facio, ipse non pariam? & qui alijs generationem tribuo, sterilis ero? qui locus licet possit intelligi literaliter de generatione adoptionis filiorum, tamen à concilio Hispal. vbi suprā explicatur de generatione æterna verbi diuini.

Circa rationem tertiæ conclusionis dubitatur, Vtrum illa ratio Diui Thom. rectè procedat? Etenim ex eo quòd intelligere diuinum sit ipsum esse diuinum, colligit in corpore, ergo verbum diuinum est eiusdem naturæ cum eo à quo procedit. Et in solutione ad secundum colligit, ergo ipsum intelligere diuinum est substantia intelligentis, & ex consequenti verbum productum eiusdem naturæ est cum intelligente.

¶ Contra hanc rationem arguitur

A primò, nam esse verbi consistit in intelligi, at aliquid intelligi nihil ponit reale in re intellecta, ergo non bene colligitur ex hoc quòd intelligere diuinum sit ipsum esse diuinum, quòd esse verbi diuini sit ipsum esse diuinum, & ex consequente non bene colligitur quòd verbum diuinum sit eiusdem naturæ cum eo à quo procedit.

B ¶ Secundò arguitur. Actus intelligendi distinguitur realiter à verbo, vt suprā patuit in dubio precedente, ergo ex hoc, quòd intelligere diuinum sit ipsum esse diuinum, non rectè colligitur, quòd verbum sit eiusdem naturæ cum intelligente.

C ¶ Tertiò arguitur. Nam ex illa ratione sequuntur duo inconuenientia: primum est quòd verbum non ea ratione, qua est verbum est filius, neque filius ea ratione qua est filius, est verbum, quòd est contra Augustinum lib. 7. de Trinitate, capit. 4. Sequela probatur, quia productio verbi in nobis non est generatio, neque productum est filius. Item generatio substantialis in nobis nō est productio verbi, & filius productus non est verbum, ergo secundum inconueniens quòd sequitur est, quòd sequeretur processionem Spiritus sancti esse verè & propriè generationem, & ipsum Spiritum sanctum esse verè & propriè genitum & filium, quòd est hæreticum. Patet sequela. Quia ipsum spirare diuinum est idem cum esse diuino. Vnde pari ratione atque de verbo videtur colligi, Spiritum sanctum procedere per modum similitudinis in eadem natura, atque ex consequente illius processionem esse verè generationē & ipsum esse genitum.

E ¶ Pro solutione nota primò ex Caietano, quòd quia esse verbi consistit in intelligi, & hoc loquendo in communi de verbo seu conceptu, ideò vbicunque intelligere est accidens, ipsum verbum productum est accidens, vt patet in productione verbi in nobis, at verò vbi intelligere est substantiale, verbum quoque productum est substantia, vt patet in productione verbi in diuinis.

¶ Nota secundò ex eodem Caietano, quòd verbum est intellectum in actu & intrinsecum, ratione cuius, competunt illi tria. Ex eo quòd est intellectum in actu, primum, quòd competit est quòd esse eius sit

fit intelligi, quemadmodum esse visi in actu est actu videri, & hoc vniuersaliter loquendo nihil ponit in re intellecta. Quæ admodum parietem esse visum nihil reale ponit in pariete. Secundum quod competit verbo ex eo quod est intellectum in actu intrinsecum, est quod esse eius sit sic intelligi, id est, vt terminus intrinsecus & immediatus intellectiōnis. Et hoc aliquid reale ponit in re intellecta interius, videlicet, imago & naturalis similitudo rei expressa ponitur, quæ est & dicitur verbum. At vero ex eo quod verbum est intellectum in actu habet tertium, scilicet quod sit vñ de concurrentibus ad perfectionem actus intelligendi, atq; ex consequenti ipsum intelligere est esse verbi producti, quia ipsum intelligere est esse omnium concurrentium ad hoc, quod intellectus sit in actu.

¶ His positis sit vnica conclusio. Ex illo fundamento quo vtitur Diuus Thomas, scilicet, quod intelligere diuinum est esse diuinum sufficientissime colligitur processione verbi diuini esse proprie generationem, & verbum productum esse proprie filium. Probatur, quia ex illo fundamento colligitur, quod definitio generationis peculiariter acceptæ competit processionem verbi, quod sic explico, quia intelligere diuinum quatenus intelligere est habet quod sit processio viuētis à principio viuente coniuncto per modum similitudinis: quatenus vero ipsummet intelligere diuinum habet quod sit esse diuinum & substantia diuina, habet quod esse verbi quod consistit in intelligi sit ipsum esse diuinum & substantia diuina, ac ex consequenti quod verbum diuinum productum sit filius proprie, quia est substantia diuina sicut principium à quo procedit, & Deus de Deo sicut pater à quo procedit.

¶ Ad primum argumentum respondetur negando quod intelligi nihil ponat in re intellecta, quando res intellecta est terminus immediatus & proximus intellectiōnis atq; intrinsecus, quia tunc intelligi nihil aliud est quam productio verbi, & esse verbi est sic intelligi, quod multo magis habet verum in diuinis, vbi intelligere & intelligi sunt ipsummet esse diuinum, & substantia diuini intellectus.

¶ Ad secundum dicitur, quodq; quauis

A in nobis actus intelligendi distinguatur realiter tanquam res à re à verbo, vt supra probatum est, tamen negatur consequentia quando infertur, quod non bene colligitur ex hoc quod intelligere diuinum sit esse diuinum, quod esse verbi etiam sit diuinum. Ratio huius est. Quia quauis intelligere notionaliter sumptum distinguatur realiter ab intelligi notionaliter sumpto, sicut producere & produci, generare & generari, distinguuntur realiter propter oppositionem relatiuam: tamen quod attinet ad essentiam & esse ipsius intelligere & ipsius intelligi, ipsius producere & produci intelligentis & intellecti, producentis & producti, necesse est, vt omnia ista habeant eandem essentiam & esse, propterea quod talis processio est secundum perfectam similitudinem rei cuius est imago, quæ perfecta similitudo in diuinis non potest esse secundum aliquod accidens, neq; secundum distinctam substantiam, quia in Deo omnia sunt vnum; & ideo quauis distinguantur in nobis verbum & id à quo procedit, in diuinis tamen necesse est, vt si intelligere diuinum sit esse diuinum & substantia diuina, esse verbi sit esse diuinum & substantia diuina.

¶ Ad tertium respondetur, nego quod sequatur illud primum inconueniens. Nā loquendo circa subiectam materiam in diuinis ea, quæ pertinent ad rationem specificam productionis verbi, pertinent etiā ad rationem specificam generationis filij, & è contra. Quare verbum in diuinis ea ratione, qua est verbum est filius, & ea ratione qua est filius est verbum, in nobis autem quia verbum producit per actionem immanentem est accidens & nō est filius. Filius autem quia producit per actionem transeuntem est substantia & filius. Neq; etiam sequitur secundum inconueniens. Nā licet processio Spiritus sancti sit à principio viuēte, nō tñ per modum similitudinis, quod explicare difficilimum est, sic adeo vt antiquos patres maxime Augustinum hæc difficultas acerbè torserit. Sed de hoc in art. 4.

¶ Tandem circa solutionem ad tertium D. Tho. nota cum Caietano circa illa verba, vbi D. Tho. ait in ipsa enim perfectione diuini esse cōtineretur & verbum intelligibiliter

biliter procedens, & principium verbi, sicut & quodcunque ad eius perfectionem pertinens. Aduertit itaque Caietanus, quod hinc constat nullam esse distinctionem formalem actu inter essentiam diuinam, & proprietates personarum & attributa reliqua, quæ in Deo formaliter saluantur & ponuntur. Itaque secundum hanc doctrinam hæc propositio essentia diuina est Pater siue paternitas formaliter & essentialiter est vera, & non solum identice, ut quidam Theologus modernus dixit. Et ratio est, quia si perfectio diuini esse secundum se diffiniretur à nobis, includerentur hæc omnia in ipsa definitione. Et hæc doctrina notanda est valde pro dicendis insequentibus.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum sit in diuinis alia processio à generatione verbi?

Prima conclusio. Præter processionem verbi ponitur alia processio in diuinis, quæ est processio amoris. Ratio est, supposita conclusione de fide catholica, quia actio naturalis intellectus, quæ est ad intra, est intellectus & voluntatis, ergo quemadmodum in nobis inuenitur quedam alia processio secundum operationem voluntatis, ita in diuinis conuenienter ponitur processio amoris secundum operationem voluntatis.

¶ Secunda conclusio, in solutione ad tertium. Processio amoris habet distinctionem ordinis à processione verbi in diuinis: cuius ratio est. Quia licet in Deo non sit aliud voluntas & intellectus, tamen de ratione voluntatis & intellectus est, quod processionem quæ sunt secundum actionem vtriusque se habeant secundum quandam ordinem. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Confirmatur, quia sicut attenditur quidam ordo ipsius verbi ad principium à quo procedit, licet sit in diuinis eadem substantia, & idem esse intellectus & conceptionis ipsius intellectus, ita licet in Deo sit idem voluntas & intellectus, tamen quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi à conceptio-

A ne intellectus necesse est, ut habeat processionem amoris distinctionem ordinis à processione verbi in diuinis.

Circa doctrinam huius articuli nota, quod de persona Spiritus sancti tria sunt credenda secundum fidem catholicam: primum, quod est verus & proprius Deus: secundum, quod Spiritus sanctus non est alius Deus à Patre & Filio: tertium, quod est alia distincta persona realiter à Patre & Filio, quæ tria satis in ar. i. probata sunt ex definitionibus conciliorum & scripturæ testimonijs. Hic autem reprehendendus est vehementer Erasmus, qui in præfatione super Hylarium dixit huius ætatis Christianos nimium esse audaces & temerarios, eo quod Spiritum sanctum Deum appellent, cum tamen antiqui patres nunquam ausi fuerint eum Deum appellare, neque hoc in scriptura reperitur expressum. Quod quidem Erasmi dictum non solum audaciæ & temeritatis, sed erroris & hæresis censura dignissimum est, cum sit manifestum, quod Ecclesia canit in symbolo, & in Spiritum sanctum dominum & viuificantem, qui ex Patre, Filioque procedit, qui cum Patre & Filio simul adoratur, & conglorificatur, ergo Spiritus sanctus est verus & vnicus Deus cum Patre & Filio. Et mirum est, quod tam impudenter neget Erasmus antiquos patres, Spiritum sanctum Deum appellasse, cum sit manifestum in primo concilio Constantinopolitano cap. 7. nihil aliud patres illic egisse quam veram Spiritus sancti diuinitatem aduersus Macedonum testari & confirmare, id quod expressissimè in symbolo Athanasij canitur in Ecclesia. Patris, & Filij, & Spiritus sancti, vna est diuinitas: æqualis gloria cœterna maiestas.

E Vide etiam D. Cyprianum in ferm. de Spiritu sancto, ubi per totum illius deitatem celebrat, & tandem concludit, quod ipse erit omnium plena sufficientia cognoscibilis Deus, & inhabitator Spiritus sanctus.

Dubium est satis curiosum circa rationem principalem primæ conclusionis, an per actum voluntatis creatæ producat aliquid quod sit intrinsecus terminus ipsius actus, sicut per actum intellectus diximus produci terminum intrinsecum.

¶ Pro parte negatiua arguitur primo ex D. 1. ho. q. 4. de veritate art. 2. ad 7. vbi ait quod voluntas non habet aliquid progrediens à se ipsa, quod sit in illa nisi per modum operationis; & statuit differentiam inter voluntatem & intellectum, quod in intellectu progreditur aliquid non solum per modum operationis sed etiam per modum operati, in voluntate vero solum per modum operationis.

¶ Secundo arguitur ratione. Quia si aliquaratione poneretur aliquid productum per actum voluntatis, maxime vt esset terminus immediatus, & obiectum quod vel in quo res immediate esset volita: sed ad hoc non potest poni, ergo nulla ratione ponitur. Minor probatur. Quia hæc est differentia inter voluntatem & intellectum, quod intellectus trahit res ad se, & fit intellectio secundum modum ipsius intellectus, voluntas autem fertur ad res prout sunt ad extra, & potius voluntas trahitur à rebus, quam trahat illas ad se, ergo voluntas non habet suum obiectum formale intra se, ac per consequens non producit aliquid quod habeat rationem obiecti voliti. Confirmatur ex Arist. 6. Met. tex. 8. vbi ponit differentiam inter verum, quod est obiectum intellectus, & bonum quod est obiectum voluntatis, quod verum est formaliter in intellectu, bonum autem est in ipsis rebus formaliter

¶ Arguitur tertio. Quia huiusmodi terminus intrinsecus voluntati asseritur à quibusdam adhuc finem, vt amatum sit in amante ratione illius termini producti, & hæc ratio videtur esse D. Tho. in ar. sed hæc supponit falsum, scilicet quod amatum sit in amante, quia potius amans est in amato, sic enim dicitur vulgo, quod anima plus est vbi amat, quam vbi animat, iuxta illud Math. 5. vbi enim est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Confir. Quia ille terminus voluntatis non est similitudo rei amate, hoc enim proprium est potentie cognoscitiue, vt habeat intra se similitudinem obiecti, ergo ratione illius termini non dicitur res amata esse in amante. Probatur consequen. Quia obiectum non dicitur esse in potentia nisi, vel secundum suam similitudinem vel secundum suam substantiam. Quod si dicatur, quod terminus ille

A intrinsecus voluntatis, quantum non sit similitudo rei amate, tamen est quidam impulsus & affectio quedam voluntatis in rem amatum, per quem impulsus intrinsecum productum in voluntate amatum est in amante, & trahit ad se voluntatem.

¶ Contra hanc responsionem fit quartum argumentum. Ille terminus voluntatis intrinsecus, neque est inclinatio & affectio potentialis in rem amatum: hæc enim est ipsamet voluntas, quæ natura sua est potentialis inclinatio & propensio in bonum; neque est habitualis affectio, siquidem non est habitus voluntati superadditus, vt sit principium agendi, cum potius habeat rationem termini, neque tandem est actualis affectio & inclinatio, quia actualis inclinatio est ipsa actualis volitio, ergo non potest esse terminus volitionis. Confirmatur. Quia eiusmodi impulsus & affectio præsupponit actum voluntatis tanquam causam, ergo non deseruit ad hoc, vt voluntatem trahat ad rem amatum. Patet consequentia. Quia iam præsupponitur, quod voluntas amet & tendat in rem amatum. Confirmatur secundo. Quia in appetitu sensitivo non inuenitur huiusmodi impulsus, vt sit terminus intrinsecus appetitionis, & multo minus in appetitu naturali v. g. lapidis ad centrum ponitur in lapide aliquis impulsus intrinsecus, qui sit terminus illius appetitionis, ergo neque de ratione appetitus rationalis erit eiusmodi impulsus productus per actum voluntatis. Patet consequentia. Quia non minus est inclinatio appetitui rationali in proprium obiectum quam appetitui sensitivo in propria obiecta.

¶ Propter hæc argumenta quidam ex Thomistis sequuntur partem negatiuam, de quorum numero fuit magister Cano.

E ¶ Sed opposita sententia, quod per actum voluntatis producat aliquid terminus intrinsecus, videtur expressa D. Tho. in hoc articulo ait enim quod in nobis est amoris processio secundum quod amatum est in amante sicut res est in intellectu per conceptionem verbi. & infra. q. 37. art. 1. dicit, quod sicut ex hoc quod quis rem aliquam intelligit prouenit conceptio rei in intelligente, quæ dicitur verbum, ita ex hoc quod quis rem aliquam amat, prouenit quedam impressio

impresio rei amatae in affectum amantis secundum quam amatum dicitur esse in amante constat ergo hanc esse sententiam. D. Tho. quam sequitur Capreolus in 1. sen. distin. 27. q. 2. & Caietanus hic & Ferrar. lib. 4. con. gent. cap. 19. & multi alij ex modernis Thomistis. & potest probari hæc sententia argumentisumpto ex diuinis. Quia secundum fidem Catholicam certum est quod Spiritus sanctus procedit per actum diuinæ voluntatis tanquam aliquid productum & manens in ipsa diuina voluntate, vt dicitur infra q. 37. ergo similiter creata voluntas per actum amantem producit aliquem impulsu, qui sit terminus intrinsecus & affectio quædam in rem amatam. Cõsequentiã probari potest quia quauis omnia quæ sunt in diuina voluntate sint substantia diuina qua in re maxime differunt voluntas diuina & creata in qua omnia sunt accidentia, sicut ipsa est accidens, nihilominus valde conueniens est, vt ea quæ inueniuntur in actu diuini amoris proportionabiliter asserantur in actu voluntatis creatæ. Quemadmodum etiã inuenit in voluntate tã diuina quam humana, q̃ operatio voluntatis habeat ordinem cum operatione intellectus & quod feratur ad bonum in ratione boni, & ad bonum secundum quod in se bonum est, ergo proportionabiliter si in diuina voluntate inuenitur terminus intrinsecus productus etiam in humana ponendus erit, eo vel maxime quod in creatura intellectuã oportet esse vestigium Sanctæ Trinitatis excellentiori modo quã in reliquis creaturis. Confir. Quia inter intellectum diuinum & humanum inuenitur similis proportionabilitas, sicut enim in intellectu diuino consideramus speciem intelligibilem quauis hæc sit diuina essentia, & consideramus verbum productum per intellectionem Dei: ita etiam in nobis ponimus speciem intelligibilem & verbum productum per intellectionem: imo ex hoc ipso manuducimur per quandam analogiam ad intelligentiam generationis verbi diuini, ergo proportionabiliter oportet intelligere in nostra voluntate aliquem terminum intrinsecu productum per actionem amandi: vt per hanc analogiam suauis intelligamus processum Spiritus sancti.

¶ Pro decisione huius sit prima conclusio. Terminus actionis voluntatis intrinsecus non est necessarius, vt sit immediatus & intrinsecus voluntatis obiectum. Hæc conclusio probatur argumento secundo pro parte negatiua factò.

¶ Quod si quis obijciat. Spiritum sanctum esse intrinsecum terminum diuini amoris, & simul habere rationem obiecti amati, ergo similiter dicendum est de termino intrinsecò actionis voluntatis quod est etiam obiectum ipsius actionis.

¶ Respondetur nego consequentiam. Notandum est enim quod Spiritus sanctus nõ habet rationem obiecti diuini amoris quatenus à nobis intelligit vt impulsus quidã productus per actum amandi, sed habet rationem obiecti quatenus Spiritus sanctus est realiter vna diuina bonitas cum Patre & Filio, quæ vt sic est obiectum immediati diuini actus amandi. Sed tamen quod producit per actum amandi creatum solum habet quod sit terminus intrinsecus ipsius actus amandi, sed est quædam affectio & impulsus in voluntate resultans ex actione amandi.

¶ Secunda conclusio. Ille voluntatis terminus intrinsecus non est similitudo formalis rei amatae. Probatur quia iuxta communem sententiam, quod procedit per voluntatem non procedit vt simile ex vi suæ processions, alias Spiritus sanctus esset filius. Est itaq; discrimen inter terminum intrinsecum cognitionis, & terminum intrinsecum volitionis, tũ quia verbum non solum habet rationem termini, sed etiam obiecti: impulsus autem voluntatis non habet rationem obiecti sed termini, tum etiam quia terminus cognitionis est formalis similitudo rei cognita, terminus autem volitionis nõ est similitudo rei volita.

¶ Tertia conclusio. Terminus intrinsecus voluntatis perse oritur ex ipsa volitione, eò quod volitio ex natura sua est quæ impulsua motio, qua voluntas tendit in rem amatam. Hæc conclusio potius explicanda est quam argumentis probanda.

¶ Pro cuius intelligentia nota primo, quod in motu impulsuo physico, quo mobile mouetur ad aliquem terminum, qui est extra ipsum hoc inuenitur quod mo-

uens ex vi actiue motionis imprimit in mobili quandam qualitatem, quæ dicitur vis & impetus, siue impulsus, quo mobile rapitur, & propendit in terminũ, vt v. g. sagitta proiecta ad certum scopum recipit in se à proijciente impulsus, quo rapitur in scopũ, & perseverat quãdiu durat mor⁹, & cessante impulsu cessat statim motus.

¶ Nota secundò, discrimin illud vulgare inter intellectum & voluntatẽ, quòd ille fertur ad obiectũ prout est intra ipsum intellectũ in esse intelligibili, quapropter intellectus non mouetur motu impulsivo, eò quòd non mouetur ad terminum, vt extrinsecum: voluntas autem per amorem mouetur ad obiectum, prout habet esse in seipso extra voluntatem, quapropter amor est quidam motus spiritualis impulsivus ipsius voluntatis, & hinc est, quòd amor solet comparari motui, intellectio verò quieti.

¶ Ex dictis colligitur explicatio conclusionis, scilicet, quòd ex vi actus voluntatis tendentis in bonum procedit in ipsa voluntate impulsus quidam & propensio in rem amatam secundum quod in se bona est, & habet rationem finis.

¶ Colligitur secundo, quòd ex eo quòd actus amandi terminatur intrinsecè per huiusmodi impulsus, non propterea voluntas dicitur quiescere intra se, quin potius ipsa met impulsu mouetur in rem amatam vt quiescat in illa secundum quod in se bona est. Denique aduertendum est, quòd si in humanis ita se res habet, vt diximus, facilius erit assurgere ad aliqualem intelligentiã processionis Spiritus sancti. Etenim ablatis omnibus imperfectionibus, quæ inveniuntur in impulsu creato, qui est in nostra voluntate impressus, dicemus per actũ diuinæ voluntatis produci impulsus, qui est Spiritus sanctus: propterea enim persona sic procedens significatur specialiter nomine Spiritus, vt intelligamus id quod procedit per modum amoris, procedere vt impetum & impulsus ad ipsum obiectum.

¶ His ita constitutis, respondetur ad argumenta in oppositum.

¶ Ad primũ argum. dicitur primò, q. D. Th. retractavit suã sententiã in hoc loco. Respondetur secundò, quòd illic D. Tho. solũ prætendebat ostendere, quòd ille ter-

A minus voluntatis intrinsecus non potest habere rationem obiecti, vt diximus in prima conclusione. Cum hoc tamen stat, vt id quod producit per actum amandi terminet, seu potius determinet intrinsecè voluntatem, vt tendat in rem amatam, prout in se bona est. Quemadmodũ impulsus sagittæ impressus determinat sagittã, vt moueatur ad certum scopum, non autem vt ipse impulsus sit terminus ad quem tẽdat sagitta.

B ¶ Ad secundũ respondetur. Nego maiorem. Non enim ponimus aliquid productum in voluntate, vt sit obiectum actus voluntatis, sed vt sit impulsus voluntatis in rem amatã, & per hoc patet ad cõfirmationẽ.

¶ Ad tertium aduerte, quòd propter illud & eius confirmationem, Aureolus qui citatur à Capreolo in 1. sen. dist. 10. q. 1. tenet falsum esse, quod D. Tho. docet, q. amatum est in amante: sed fallitur Aureolus, quia vt bene docet D. Tho. 1. 2. q. 28. ar. 2. Vtrumque istorum verũ est, & quòd amans est in re amata, & vice versa res amata est in amante, iuxta illud 1. Ioani. 4. qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo. Dicendum ergo, quòd amatum est in amante, in quantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam, amans autem est in amato, in quantum amas sequitur aliquo modo illud, quod est intimum amati. Vide D. Tho. vbi supra.

D ¶ Pro cuius maiori intelligentia aduerte, quòd quantum attinet ad rem præsentem, quadrupliciter potest aliquid esse in alio. Primo modo secundum substantiam: & sic Filius Dei dicitur esse in Patre in diuinis. Secundò, per suam similitudinem, & ita res cognita est in intellectu cognoscente. Tertio, secundũ quandam proportionem & conuenientiam, & isto modo terminus motus naturalis dicitur esse in ipso mobili ratione alicuius conuenientiæ. v. g. Locus sursum est quodãmodo in igne ratione leuitatis, propter quã ignis habet conuenientiam & proportionẽ cũ ipso loco. Quarto modo, qui ex tertio sequit, potest dici aliquid esse in alio secundum quandã impetũ & propensionẽ in illũ. Et sic dicit D. Tho. li. 4. cõtra gen. c. 19. Istũ quartum modũ cõprehendi sub tertio, eò quòd ex conuenientiã vnus rei ad alteram

oritur ille affectus & illa propensio. Quem admodum ignis per suam leuitatem habet conuenientiam ad locū sursum, & per eandem inclinatur ad eundem locum. Vel si magis placet, aliter explicemus tertium & quartū modū, vt tertius modus verificetur secundū conuenientiā, quā habet forma ignis cum loco sursum, & quartus modus verificetur secundū quod in igne est leuitas dimanans à forma veluti quædā inclinatio ad locum sursum conuenientem B formæ. Vtroque itaque modo tertio & quarto potest dici amatum esse in amante, tum ratione conuenientiæ, tum etiā quodammodo ratione propensionis, quam habet amans ad amatum, quamuis proprius secundum istum quartum modū dicitur esse amans in amato. Vide D.Tho. vbi su. Et per hoc patet ad tertiū argumentū cū sua cōfirmatione. Est enim in voluntate quoddam complementum actualis propensionis ad bonum, quod oritur ex ipsa re secundum quod relucet in forma præconcepta.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod ille terminus actus amandi non est inclinatio solum potentialis, neque etiam est habitualis, sed est terminus determinans actualem inclinationē in rem amatā, quasi impulsus & impetus cōplens illam. Quapropter reducitur ad actualem inclinationem, sicut verbum mentale reducitur ad actualem intellectionem. Ad primā confirmationem respondetur, quod sicut diximus verbum produci per intellectionē, & nihilominus complere intellectionem, ita etiam impulsus ille productus in voluntate per actionem amandi complet ipsam actionem, ita vt amans per actionem & impulsus productum sequatur perfectè rem amatam. Itaque actus amandi in ratione cuiusdam actionis vitalis prior est in genere causæ efficientis quàm impulsus productus, sed rursus impulsus ille in ratione cōpletiui formalis prior est, quàm actio amandi quasi in genere causæ formalis. ¶ Ad 2. confirm. respōdetur, quod etiam per amorem sensitiuum producit impulsus in rem amatam in ipso appetitu. Cæterum in motu grauiū & leuium non opus est, vt quando actualiter mouentur producat aliquis impulsus, eò quod in graui & leui non est propriè loquendo, actiua mo-

A tio respectu sui, sed solum passiua quatenus mouentur à generante à quo receperunt formam & consequentia ad formam: sed fortassis potest dici quod sicut grauitas & leuitas sunt naturales propensiones, quæ simplici dimanatione procedunt ex forma naturali, ita perfectiori modo impulsus quidam producit in voluntate ex forma apprehensa actualiter per intellectionem quando voluntas elicit actum amandi rem cognitam. Cæterum in huiusmodi impulsus voluntatis differat tanquā res à re ab ipsa actione voluntatis, parum refert ad præsentem considerationem. Vtraque enim pars probabiliter defensari potest, dummodo concedamus quod distinguuntur realiter formaliter.

¶ Tandem in hoc articulo circa solutionem ad tertium, aliqua dicit Caietanus, quæ à nobis in quæst. 36. ar. 2. examinanda sunt. Interim tamen nota, quod dicitur in quinto notabili, quod D. Tho. non docet in hoc loco Filium & Spiritum sanctū realiter distingui, propterea quod voluntas diuina & intellectus diuinus sola ratione differant, sed tantum docet, quod quamuis intellectus Dei & voluntas sola ratione distinguantur: nihilominus verbum & Spiritus sanctus realiter differunt: quæ distinctio realis dimanat ex ipsa ratione propria D intellectus & voluntatis, quatenus necesse est, quod processio, quæ est per voluntatē, originetur à processione, quæ est per intellectum. At verò id quod originatur realiter ab aliquo, necesse est, quod realiter distinguatur ab illo, ergo si Spiritus sanctus originatur à verbo, necesse est, quod distinguatur ab illo. Quod autem originetur à verbo, inde colligitur, quia Spiritus sanctus procedit per actum voluntatis, sed processio per voluntatem habet talem ordinem E cum processione, quæ est per intellectum, quod originatur ab illa, ergo etiam illud quod producit per voluntatem originatur ab eo, quod procedit per intellectum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum processio amoris in diuinis sit generatio?

Prima conclusio. Processio amoris in diuinis non debet dici generatio, quæ conclusio supponitur à D.Tho. vt certa secundum

*dum fidem catholicam. Et in symbolo Athana-
na, dicitur de Spiritu sancto. Spiritus sanctus
à Patre & Filio non factus, nec creatus, nec
genitus, sed procedens. Nihilominus ratione
probatum ex differentia inter intellectum &
voluntatem: intellectus enim fit in actu per
hoc quod res intellecta est in intellectu se-
cundum suam similitudinem. Voluntas verò
fit in actu non per hoc quod aliqua similitudo
voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod volun-
tas habet quandam inclinationem in rem vo-
litam. Hinc ergo colligitur, quod processio,
quæ attenditur secundum rationem intelle-
ctus potest habere rationem generationis, quia
omne generans generat sibi simile: processio
autem, quæ attenditur secundum rationem vo-
luntatis, non potest habere rationem generatio-
nis, quia non est secundum rationem similitudinis.*

*¶ Hinc sequitur secunda conclusio. Quod
procedit in diuinis per modum amoris, non pro-
cedit ut genitum, vel ut Filius, sed magis proce-
dit ut Spiritus & ipsa processio potest nomi-
nari spiratio, quia est processio spiritus.*

V Traque conclusio certa est secundum
fidem catholicam. Prima quidem ex-
pressè diffinitur in symbolo Athan. & in
concilio Toletano primo, in confessione
fidei. Item probatur, quia secundum fidem
catholicam Spiritus sanctus non est Filius,
ergo eius processio non est generatio aut
natiuitas. Consequentia patet. Quia perso-
na procedens per generationem est filius.
Antecedens probatur. Quia in scriptura
expressè habetur, quod filius Dei est vnige-
nitus, ut patet ex Ioan. 1. Vidimus gloriam
eius quasi vnigeniti à Patre. & Ioan. 3. Sic
Deus dilexit mundum, ut filium suum vni-
genitum daret. Secunda verò conclusio,
quantum ad id quod ait, Spiritum sanctum
procedere, ut spiritum, colligitur per eu-
identem consequentiam. Nam Spiritus san-
ctus procedit à Patre & Filio, & non pro-
cedit ut Filius, ergo procedit ut spiritus.
Probatum consequentia. Quia proprio no-
mine Spiritus sancti significatur proprie-
tas, quæ sibi competit ex vi suæ processio-
nis, sicut proprio nomine Filij signifi-
catur proprietas, quæ sibi competit ex
vi suæ processio-
nis.

A **D** Vbi principaliter in hoc ar. fit, an sup-
posita fide distinctionis realis perso-
narum, & processionis Spiritus sancti rea-
liter distinctæ à processione Filij, possit as-
signari aliqua ratio Theologica sufficiens
ostendere, quod processio Filij sit generatio,
& quod processio Spiritus sancti non sit verè
& propriè generatio, ac per consequens, quod
Spiritus sanctus non sit genitus, vel Filius.

B **A**rguitur primò pro parte negatiua,
authoritate Damasceni. li. 1. c. 2. ubi ait, quod in
præsenti vita nullus potest scire, quare pro-
cessio Filij dicatur generatio, & processio
Spiritus sancti non sit generatio, sed sola fi-
de creditur. Itē D. Aug. li. 3. contra Maxi-
minum. c. 14. ait inter generationem verbi &
processionem Spiritus sancti distinguere ne-
scio, non valeo, non sufficio. Et sicut Isa. di-
xit. c. 53. de Filio, generationem eius quis
enarrabit? ita possumus dicere de Spiritu
sancto processionem eius quis enarrabit? Itē
Ecclesia canit in prosa Trinitatis, quid sit
gigni, quid processus, me nescire sum pro-
fessus, sed fide non dubia, ergo frustra
Theologi vexantur nitentes explicare quo-
modo processio Spiritus sancti non sit ge-
neratio, & processio verbi sit generatio.

C **A**rguitur secundò. Si processio verbi
in diuinis est propriè generatio, eò quod proce-
dit verbum per actum intelligendi, de cuius ra-
tione est, ut quod procedit, procedat ut si-
mile intelligenti, sequitur quod etià proces-
sio verbi creati sit generatio, & quod ver-
bum nostrum sit filius.

D **¶** Quod si dicatur, quod verbum crea-
tum non procedit simile in substantia in-
telligentis. Cōtra arguitur tertio. Spiritus
sanctus procedit similis Patri & Filio in
substantia, ergo erit filius.

E **¶** Quod si rursus respondeatur, quod
Spiritus sanctus non procedit secundum ra-
tionem similitudinis, sed secundum rationem
impulsus, quauis processio Spiritus sancti,
quia diuina est terminet ad aliquid, quod
est simile in substantia Patri & Filio; Cōtra
hoc arguitur quartò. Verbum etià in diuinis
non procedit simile in substantia ex eo quod
procedat secundum rationem intellectus, sed
quia procedit secundum rationem intellectus
diuini, & quia eius processio est diuina, er-
go non habet rationem geniti, & Filij,
quatenus procedit secundum rationem in-
tellectus

tellektus, siue per actum intellektus. Confirmatur. Quia processio Spiritus sancti, & processio Filij in hoc conueniunt, q̄ vtraque est diuina processio, & id quod procedit, manet in eo à quo procedit propter identitatem substantiæ quam accipit à producente: differunt autem hoc solū, quòd processio Filij est secundum rationem intellektus: processio verò Spiritus sancti est secundum rationem voluntatis: sed ex hac differentia nō aperte colligitur, quòd processio verbi sit generatio, non autem processio Spiritus sancti, ergo. Minor probatur. Quia ex eo solū quòd procedit verbum per intellektum non habet rationem Filij, aliàs omne verbū quod procedit per intellektum esset filius, ergo recurrendum est ad id quod commune est processioni vtrique, scilicet, quòd processio Filij est diuina processio, non igitur est assignata aperta differentia quare processio Filij sit generatio, nō autē Spiritus sancti.

¶ Sed respondent aliqui, quòd Filius ex vi suæ propriæ processions procedit similis in natura diuina, & non solū, quia est processio diuina.

¶ Contra hoc arguitur quintò. Spiritus sanctus etiam ex vi suæ propriæ processions procedit vt Deus, ergo procedit vt similis. Ista consequentia probatur. Quia similitudo Spiritus sancti est secundum deitatem.

¶ Sed dicunt aliqui quòd similitudo Spiritus sancti prout à nobis intelligitur non prouenit ex ratione propria secundum quòd processio eius est per modum amoris, sed secundum quòd est processio secundum amorem diuinum: similitudo autem verbi conuenit ei non solū quia procedit per diuinam processionem, sed quia procedit per intellectionem perfectissimā secundum propriam rationem intellectionis, sicut Diuus Thomas dixit in articulo. 1. ad secundum, quòd quanto aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis est magis intima intelligenti & magis vnū cum illo.

¶ Sed contra hanc doctrinam arguitur sextò. Quia similiter & proportionabiliter possumus dicere de processione per modum amoris, quòd quanto perfectior est actio amandi, tantò magis amatum est inti-

um in amante, & magis vnū cū amante, ergo si processio per modum amoris est processio infinitæ perfectionis, necesse est, vt quòd procedit sit perfectissimè vnū cum eo à quo procedit, ac per cōsequens, Spiritus sanctus ex vi propriæ processions per modum talis amoris, procedit vt similis in vnitate substantiæ.

¶ Arguitur septimò. Amor procedit per se vt similis voluntati constitutæ in actu primo. v.g. impulsus procedit ab actu voluntatis quatenus voluntas consideratur in actu primo, per hoc quòd ipsamet est impulsus quidam potentialis: quemadmodum verbū procedit ab intellectu quatenus intellectus est in actu primo per speciem intelligibilem, ergo non magis procedit vt simile producēti quòd procedit per intellectionem, quā quòd procedit per actum voluntatis.

¶ Arguitur octauò & vltimò. De ratione cuiuslibet agentis est, vt producat sibi simile secundum formam qua agit, ergo omne productum ex vi suæ productionis procedit vt simile producenti, ac per consequens, Spiritus sanctus productus à Patre & Filio procedit ex vi suæ productionis vt similis producenti.

¶ Propter huiusmodi argumenta multi ex Theologis, vt explicant, quare processio Spiritus sancti non sit generatio varios dicendi modos commentati sunt. Diuus Bonauentura in. 1. sen. d. 13. q. 2. ait, Spiritus sancti processionem propterea nō esse generationē, quia Spiritus sanctus nō procedit per modum naturæ secundæ, sicut procedit verbum. At verò hic modus dicendi nō satis explicat quid sit procedere per modū naturæ secundæ, neque ostendit quare Spiritus sanctus non procedat per modum naturæ secundæ.

¶ Alexāder Aletensis in sua 1. parte. q. 43. membro. 2. ait, in Deo esse geminā processionē, alterā secundū modū principālē, per quā procedit persona cū facultate producendi aliam personā. Alterā processionē ponit per modū minus principalem, quatenus per illam procedit persona absque facultate aliā producendi. Ait igitur q̄ Spiritus sanctus non est filius neque genitus, quia procedit secundo modo. Verbū autē propriè dicitur generari, & esse filiū, quia proce-

procedit per priorē modū, scilicet, cum facultate producēdi aliam personā. Veruntamen hic modus dicendi insufficiens est. Prīmō, quia non bene sonat ponere in diuinis processione per modū minus principalem, eod quod in Deo nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus. Deinde, quia ad rationē Filij & geniti quāuis cōcederet, quod in creaturis ad eius perfectionē pertineat, quod possit generare sibi simile, tamen quod possit producere aliā personam non per modū generationis, impertinētissimum est ad rationē geniti: sed in diuinis verbū non accipit facultatē producēdi aliā personā per modū generationis, ergo impertinens est ad rationē Filij & geniti, q̄ habeat facultatem spirandi aliam personam saltem in hoc non ostenditur ratio filiationis aut generationis.

¶ Præterea, Petrus Aliacenſis in. 1. q. 8. ait, Spiritus sancti processione propterea non esse generationem, quia est à duabus personis, scilicet, à Patre & Filio, & quoniā non potest esse q̄ duæ personæ concurrāt ad generationē vnius personæ, nisi altera persona se habeat vt Pater, altera vt mater, quod est indecentissimū & omnino impossibile inueniri in diuina natura, & propterea processio Spiritus sancti neq; est neque dicitur generatio: Hic modus dicēdi refertur ab Aug. lib. 15. de Trin. c. 26. & 27. & apud magistrū sententiarū in 1. dist. 13. Veruntamen neq; hic modus est sufficiens, nā etiā si Spiritus san. à solo Patre procederet, eiꝝ processio nō esset generatio, sed spiratio.

¶ Est alius modus dicendi, quem refert Aug. li. 5. de Trin. c. 14. q̄ Spiritus sanctus nō procedit per modū naturæ, & propterea nō procedit vt natus, sed procedit per modū voluntatis, & propterea procedit vt datus. Sed hic modus, quāuis contineat veritatē, non tamē videtur sufficiens, quia nō explicat, quare Spiritus san. nō possit procedere simul vt datus & vt natus. Itē quod dicitur Spiritum sanctū nō procedere per modū naturæ explicant aliqui hoc pacto, q̄ illud procedit per modū naturæ, quod non præsupponit aliā actionē in eodē operante, illud autē procedit per modū voluntatis, quod præsupponit aliā operationem in eodē operante. Sed hæc explicatio videtur esse voluntaria, quia voluntas boni in

A communi procedit in nobis per modū naturæ, quāuis præsupponat actionē intellectus. Item nutritio est per modū naturæ, & tamē præsupponit aliā operationē naturæ, scilicet, digestionem cibi. Deinde asserere q̄ Spiritus sanctus nō procedit per modū naturæ habet magnā equiuocationē. Nam si modus naturæ accipitur vt condistinctur contra modū liberū, falsissimū est, q̄ Spiritus sanctus non procedat per modū naturæ. Est enim naturalissima eius processio: procedit enim ex naturali inclinatione Dei ad seipsum, vt docet D. Th. infra q. 41. ar. 7. ad tertiū. Si autē sit sensus, q̄ Spiritus sanctus non procedit per modū naturæ, secundum quod dicitur natura à nascendo, quasi nascitura, tunc dicere, q̄ nō procedit per modum naturæ, & idē processio eius nō est natiuitas seu generatio, est quasi eiusdem per idē causam reddere.

C ¶ Pro decisione huius difficultatis sit prima conclusio. Nulla potest assignari ratio demonstratiua etiam supposita fide, per quam ostendatur Spiritum sanctum non esse genitum. Hæc probatur ex Augustino lib. 15. de Trin. c. 28. & potest etiam p̄bari argumētis factis pro parte negatiua.

¶ Secunda conclusio. Nihilominus supposita fide inueniri potest ratio, qua probabiliter satis assignetur differētia, quare Spiritus sancti processio non sit generatio, cū tamē processio Filij sit generatio, & pium est & religiosum talē rationē inquirere & explicare ita sufficienter, vt argumēta quibus hæreticus posset catholicā veritatē impugnare, apertē dissoluantur. Hæc conclusio nō aliter probatur quā quia D. Aug. & D. Tho. & plurimi Sancti & Theologi talē rationem quæsierunt & inuenerunt.

E ¶ Tertia conclusio. Optimus modus explicandi differentiam, quare processio Spiritus sancti non sit generatio, processio aut Filij sit generatio, ille est, qui à D. Tho. in hoc ar. 4. asseritur. Hæc cōclusio probat. Quia Diuus Augustinus vbi supra capit. ultimo maximē amplectitur hunc modum dicendi. Item probatur. Quia omnes alij modi dicendi facilius impugnantur quā iste modus. Præterea, modus iste maximē conuenit cum operationibus intellectus & voluntatis, quas in nobis experimur & asserim⁹, vt ex illarū proprietatibus

colligamus verbi processione in diuinis esse propriè generationem, non autè processionem Spiritus sancti.

¶ Veruntamen circa intelligentiam & explicationem huius rationis, quidam ex Thomistis aliqua aduertunt, quæ examinatione digna sunt.

¶ Notant primò, quòd definitio generationis, prout est propria viuientibus, ea est, quòd sit processio viuientis à viuente coniuncto in similitudinem speciei eiusdè ex vi processionis: & quòd in hac definitione illa particula ex vi processionis intelligenda est ex vi processionis non in individuo, sed ex vi processionis secundum rationem speciei procedendi: & hoc probant: quia quando ex costa Adæ fuit producta Eua miraculosè, certum est, quòd non fuit filia, vel genita ex Adam, quamquam fuit producta similis Adæ ex vi processionis illius singularis, quæ in particulari terminabatur ad Euam. Sed quia secundum modum specificum illius miraculosæ productionis poterat produci quodlibet animal dissimile in natura, vt leo vel equus, idèd Eua ex vi processionis nō eua fit similis Adæ.

¶ Notant secundò, quòd actio intellectus propter rationem assignatam à Diuo Thoma in articulo, per se est productiua formalis similitudinis rei cognitæ, actio verò voluntatis non habet ex propria ratione, quòd sit productiua similitudinis rei amate, sed cuiusdam impulsus in rem amatam. Vnde quòd Spiritus sanctus procedat per actionem diuinæ voluntatis similis in substantia rei amate, hoc non est ex vi processionis secundum modum specificum procedendi per voluntatem, quamuis procedat similis ex vi huius singularissimæ processionis: Filius autem procedit similis non solum ex vi huius singularissimæ processionis, sed etiam ex vi processionis secundum rationem communem procedendi per intellectum.

¶ Sed contra istum modum dicendi aliqua se offerunt difficilia argumēta. Primò, quia vt aliqua processio sit generatio non sufficit, vt quòd procedit, procedat simile ex vi processionis, nisi procedat simile in substantia, sed verbū non procedit simile in substantia ex vi processionis per intellectū

A secundū communē rationē procedendi per intellectū, ergo si illa diuina processio est generatio, necesse est, vt procedens sit simile in substantia ex vi huius singularis processionis.

¶ Deinde quòd procedit simile in substantia, non procedit simile in substantia in cōmuni, sed in singulari, ergo necesse est, quòd etiam ex vi processionis singularis procedat simile in natura singulari.

B ¶ Et deniq; processio secundū rationē intellectus, vel secundū rationē volūtatis non est aliquod genus vniuocū processionibus diuinis & creatis: sed vtraq; processio in diuinis est superioris ordinis & valde analogicè dicitur processio per intellectū, vel per volūtate de creatis processionibus, ergo non potest assignari aliqua ratio cōmunis creatis processionibus & diuinis, vt inde possimus asserere, quòd verbū in diuinis procedit simile in substantia ex vi processionis per intellectū secundū communem rationē procedendi per intellectū, sed potius ex vi processionis illius singularissimæ.

C ¶ Ob hæc argumēta quibusdā Thomistis non placet prædicta explicatio rationis D.Tho. Quam etiā explicationē propter quædā alia argumenta rejicit Torres super ar. 2. D. Tho. & respondet ipse aliter. Dicit enim qd vt aliqua processio diuina sit generatio, sufficit quòd persona procedat similis ex vi suæ processionis, secundum quòd est diuina processio, neq; oportet qd procedat similis ex vi processionis in cōmuni, vt abstrahit à processione creata, vel increata: dicit tamē quòd procedere simile ex vi processionis debet accipi in hoc sensu, vt idem sit procedere vt simile, atque procedere tanquā imago. Etenim filius etiam in humanis non solum procedit similis Patri quomodolibet, sed vt imago Patris, vt docet D. Tho. lib. 4. contra gen. c. 11. q. filius Petri est substantialis imago Patris. Itē probat ex definitione imaginis: est em̃ imago similitudo rei ad eiusdè imitationem expressa, vt ipsam representet: sed filius est similitudo Patris ab ipso expressa, vt illum representet, ergo quòd procedit vt Filius, debet procedere vt imago. Sic ergo verbum diuinum ex vi suæ processionis procedit nō quomodolibet similis, sed vt imago representas Patrē à quo procedit.

Cate-

Cæterum Spiritus sanctus quamvis ex vi suæ processiois procedat per modum similitudinis in ordine ad ipsam voluntatē, non tamē procedit per modum imaginis, quia non procedit vt repræsentet, sed vt sit affectio diuinæ voluntatis, & propterea eius processio non est generatio.

¶ Hæc sententia nobis placet, nisi solū in illo quod dicit Spiritum sanctum ex vi suæ processiois procedere per modū similitudinis. Quia ex hoc videtur sequi, q̄ procedat vt imago. Nam si procedit per modum similitudinis, quatenus procedit per modum diuinæ voluntatis, sequitur, quod ex vi suæ processiois procedit perfectē similis in natura, & per consequens, quod procedat vt imago. Probatur sequela. Quia filius in humanis ea ratione dicitur procedere vt imago Patris, quia ex vi suæ processiois procedit similis in ipsa natura specifica. Nihilominus potest responderi ad hoc, non sufficere ad rationem imaginis, quod ex vi processiois procedat similis, nisi procedat vt repræsentatum eius, à quo procedit, quasi ipsa processio ad hoc ordinetur, vt quod procedit repræsentet: quod quidem non competit procedenti per modum voluntatis etiam diuinæ.

¶ Est alia explicatio Ferrar. lib. 4. cōtra gen. cap. 1. quod illa particula ex vi processiois commodata ad generationem diuinam, non necesse est, vt intelligatur ex vi processiois in communi secundum rationem communem procedendi per intellectum, sed satis est, quod accipiat secundum talem rationem processiois per intellectum specificam & formalem. Vnde vt diuina processio sit generatio sufficit, quod persona procedens procedat similis in natura ex vi suæ processiois specificæ & formalis iuxta propriam & perfectissimam rationem modi procedendi per intellectum. Et quia verbum procedit simile in natura ex vi processiois perfectissime speciei per modum intellectus, idcirco processio eius est generatio. At verò Spiritus sanctus non procedit similis in natura ex vi suæ processiois specificæ formaliter sumptæ. Et ratio est, quia nec procedit similis ex vi processiois per modum voluntatis in communi, vnde neque procedet

A similis in natura ex vi talis processiois per modum perfectissimum voluntatis, sed procedit similis, quia procedit vt terminus immanens in ipso Deo, in quo non potest esse aliquid, quod non sit Deus, vt colligitur ex D. Tho. in solutione ad primum. Est itaque discrimen inter verbi processiois nem & processiois Spiritus sancti, quod verbum procedit simile ex vi suæ processiois secundum communem procedēdi modum per intellectum, & secundum rationem specificam talis intellectiois procedit vt perfectissime simile in ipsa substantia, sed Spiritus sanctus secundum communem modum procedendi per voluntatem non procedit similis, neque secundum talem modum specificum procedendi per voluntatē perfectissimā procedit vt similis in substantia, sed solū procedit similis in substantia propter dictam rationem, scilicet, quia est terminus quidam immanens in ipso Deo. Quæ ratio materialis est respectu modi procedendi per voluntatē, in quo non includitur formaliter, vt quod procedit, procedat simile. Et hic modus dicendi videtur nobis optimus ad intelligentiam D. Tho. & solutionem argumentorum.

¶ Ad argumenta in oppositum. Ad primum dicitur, quod probat nostram cōclusionem primam, & ita sunt intelligendi Damascenus & August. scilicet, quod in hac vita non possumus euidentem rationem proferre differentie, quare Spiritus sanctus non sit genitus, & verbum sit genitū: possumus tamen sufficientem rationem adinuēire, non solū vt probabiliter asseramus talem differentiam, sed etiam vt euidenter dissoluamus argumēta contraria.

¶ Ad secundum argumentum negatur sequela. Non enim processio verbi diuini est generatio, quia verbum procedit per modum intellectus, sed quia procedit per modum perfectissimū talis speciei intellectiois. In nobis autem cum sit imperfecta intellectio, etiam verbum non est perfecta imago rei intellectæ, & intelligentis.

¶ Ad tertium concedo antecedēs, & nego consequentiā. Quia Spiritus sanctus licet procedat similis propter rationē iā dictā, tamen nō procedit similis secundū modū formale & specificum suæ processiois, & idēd bona est solutio ibidem assignata.

¶ Ad quartum concedo antecedens, sed nego consequentiam, si consequens intelligatur quatenus verbum procedit secundum rationem specificam & formalem diuini intellectus, iam enim diximus quod non sufficit ad hoc quod aliqua persona procedat vt similis in substantia ex vi suae processiois, quod procedat similis quatenus procedit vt terminus manens in ipso Deo. Ad confirmationem concedo maiorem. Ad minorem dicitur, quod quauis non demonstratiue, tamen satis probabiliter inde colligitur, quod processio verbi sit generatio, non item processio Spiritus sancti. Ad probationem minoris nego consequentiam. Non enim recurrimus ad id quod commune est vtrique processioni, vt ostendamus differentiam, quare verbum fit genitum, & non Spiritus sanctus, sed recurrimus ad id, quod propriissimum est formaliter processioni per talem modum intellectus. Vnde solutio ibi assignata potest sustineri.

¶ Ad quintum respondetur quod Spiritus sanctus ex vi suae propriae processiois procedit vt Deus spiratus. Sic enim est terminus spirationis actiuae Patris & Filij, & ideo non procedit vt similis quamuis similitudo conueniat Spiritui sancto quia manet in Patre & Filio.

¶ Sed nota quod formaliter loquendo Spiritus sanctus procedit quidem vt Deus spiratus secundum modum proprium suae processiois, ceterum quod procedat vt Deus, conuenit ei quatenus processio est diuina, quare inde non sequitur, quod procedat vt similis, neque etiam sequitur, quod procedat vt non similis. Et ratio est. Quia diuina processio vt sic abstrahit ab vtroque extremo: potest enim esse vt id, quod procedit per diuinam processioem, procedat vt simile propter proprium modum & specificum procedendi, & potest esse, quod non procedat vt simile ex proprio modo procedendi: nullatenus tamen haec propositio est concedenda, Spiritus sanctus procedit vt non similis alias procederet non similis producenti, quod est erroneum: sed conceditur ista, Spiritus sanctus ex modo suae processiois non procedit vt similis. Quia in hac non negatur, quod procedat similis, sed solum negatur quod ratio simi-

litudinis sit, quia procedit per modum voluntatis, & hoc est catholicum. Vnde solutio ibi de affirmata bonum potest habere sensum.

¶ Ad sextum respondetur: quod non est eadem ratio de processione per modum amoris & de processione per modum intellectus. Nam ratio processiois per modum amoris non est ratio similitudinis eius, quod procedit in amante; & ideo non quanto perfectior est actio amandi tanto magis id quod procedit, procedit vt simile, sed solum sequitur, quod tanto magis amatum est intimum in amante ratione impulsus, qui producit in amante. Et quia processio per modum amoris diuini est infinita perfectionis, ideo impulsus procedens est infinito modo intimum in amante. Et est quidem similis & aequalis in substantia, quauis non procedat vt similis secundum proprium modum suae processiois.

¶ Ad septimum & octauum argumentum vt respondeat Caietanus, notat duo. Primum est quod illa maxima, omne agens agit sibi simile secundum formam, qua agit, vera est, quando forma est ratio agendi in ratione rei, sed non necesse est, vt sit vera, quando forma est ratio agendi vt cognita. Et causa huius diuersitatis est quia quando forma est ratio agendi in ratione rei, tunc agens agit quia realiter tale est, ac per hoc necesse est vt agat tale quale ipsum est. Ceterum agere vt cognitum non est agere quia tale est, sed quia cognoscitur tale. Ex hoc autem quod aliquid cognoscitur tale, non oportet sequi simile illi, sed potest sequi solum inclinatio in illud, vt experimur in nobis.

¶ Nota secundo, quod pars appetitiua quoniam necessario mouetur a cognito hoc habet singulare, & quod aliquo modo agat in ratione rei, & aliquo modo in ratione cogniti. Cuius ratio est, quia cum amor primum locum teneat in appetitu, & oriatur ab appetitu & appetibili cognito, si consideremus amorem vt procedit ab appetitu, sic procedit a re vt res est; si autem consideretur, vt procedit ab appetibili, sic procedit vt a cognito, si autem consideretur vt procedit ab vtroque simul, tunc modus ille procedendi mixtus explicatur a Caietano per hoc quod talis processio est per modum appetitus vitalis: ac si dice-

ret per modum appetitus, qui præsupponit præcognitionem appetibilis per aliquam formam præconceptam.

¶ His suppositis respondetur ad septimum argumentum cum eodē Caieta. quod amor quodammodo procedit à simili, & quodammodo à non simili: procedit à simili quatenus procedit ab appetitu, qui secundum se est propensio quædam, & similiter ipse amor est propensio quædam & impulsus in rem amatam. Procedit autem à non simili secundum quod procedit ab appetibili præcognito, quod si comparatur amor ad ipsum totale productivum, videlicet, ad voluntatem quasi agentem in ratione rei, & ad appetibile cognitum quasi ad rationem agendi: sic etiam procedit amor à non simili. Quia ratio specificandi amorem ad tale obiectum specificum consistit in esse cognito: amor autem non est similitudo rei amatæ, quamvis procedat à similitudine rei amatæ, quæ est in intellectu amanti, sed est inclinatio & impulsus in rem amatam. Et per hoc respondet Caietanus ad octavum argumentum, licet enim non sit proprium generantis, ut distinguitur contra agens in communi, agere sibi simile, est tamen proprium generantis ut distinguitur contra agens per modum impulsus seu vitalis appetitus, quod agat sibi simile. Et isto modo accipitur à Divo Thoma in articulo cum inquit, quod omne generans generat sibi simile.

¶ Sed quia hæc doctrina videtur obscura, opere pretium erit aliter respondere ad septimum & octavum argumentum. Dicendum ergo ad septimum, quod amor procedit similis potentie voluntatis similitudine cuiusdam proportionis, scilicet, quæ sicut voluntas est inclinatio ad obiectum bonum, ita amor est propensio determinans actionem ad idem obiectum. Non autem dicitur similis amor similitudine formæ, quod requirebatur ut eius processio esset generatio. Verbum autem procedit ut simile similitudine formali, eo quod intelligens est in actu primo per formam rei intellectæ. Quapropter idem est quod verbum sit simile intelligenti ut intelligens est, & rei intellectæ: quia per eandem formam res ipsa est intellectæ, & intelligens in actu. Cæterum forma obiecti voluntatis est bo-

nitatis in ipsa re amata existens, & ideo amor procedens tendit in rem, secundum quod in se est, & non secundum quod est in voluntate. Præsupponit tamen ipse amor formam rei amatæ esse in intellectu amanti: sed hoc non sufficit, ut forma illa dicatur intrinseca voluntati, ut voluntas est, sed est intrinseca ipsi volenti, quatenus intelligens est.

¶ Ad octavum dicitur, quod illa maxima omne agens, &c. ut uniuersaliter sit vera, intelligenda est de similitudine effectus, quantum ad proportionem virtutis agentis: ita sane quod effectus non excedat virtutem agentis, sed illi proportionetur, quod est quodammodo assimilari. Cæterum si loquamur de similitudine formalis effectus secundum quam effectus assimilatur formæ agentis, & loquamur etiam uniuersaliter de omni agente, includentes etiam principium agendi, inueniemus quæ plurimas instantias illius maximæ. Primum quidem causæ equiuocæ non assimilant sibi effectus secundum formam eiusdem speciei. Deinde intellectus agens producit speciem intelligibilem in intellectu possibili: & tamen ille effectus non est similis formaliter intellectui agenti. Item potentia motiua efficit motum localem, & constituit mobile in vbi: & tamen neque ipse motus, neque ipsum, vbi habet formalem similitudinem cum potentia motiua, liquidè sunt res diuersorum generum, & primo diuersa: sic etiam voluntas efficit amorem qui est propensio in rem amatam: & ipse amor similatur solum voluntati secundum quandam similitudinem proportionis & convenientiæ, non autem secundum similitudinem formalem. Dicimus ergo ad rationem generationis necessarium esse, ut quod procedit, procedat simile formaliter secundum formam, quæ est in generante. Potest denique esse alius sensus fortè planior illius maximæ, quod intelligatur de supposito substantiali producente aliud suppositum, siue naturali productione secundum substantialem formam communicatam, siue etiam artificiali productione, sicut artifex facit domum similem secundum formam artis, quam ipse habet in mente.

¶ Vbitatur secundo, an processio Filij in diuinis & processio Spiritus sancti

quæ realiter differunt, differant solo numero, an potius formaliter & specificè.

¶ Probat quod solo numero differant quia in diuinis nulla est differentia essentialis, ergo nulla est differentia specifica. Antecedens est certum secundum fidem, quia in diuinis est omnimoda identitas & unitas essentialis. Consequentia probatur. Quia differentia specifica differentia essentialis est pertinet ad essentiam rei.

¶ Secundo, Filius & Spiritus sanctus solo numero differunt ergo processio Filij & processio Spiritus sancti solo numero differunt. Antecedens videtur; clarum, quia solum differunt personaliter Pater & Filius. Consequentia probatur quia processiones ex proprijs terminis sumunt distinctionem præfertim specificam, ergo si Filius & Spiritus sanctus, qui sunt termini per se illarum processionum solo numero differunt, necesse est quod ipsæ processiones solo numero & non specificè differant.

¶ Propter hæc argumenta quidam ex Thomistis de quorum numero fuit Cano, aiunt huiusmodi processiones non differere formaliter aut specificè, sed solo numero nihilominus oppositam sententiam, scilicet quod non solo numero, sed etiam secundum speciem & formaliter differant in diuinis processio Filij & processio Spiritus sancti, sicut & ipsæ proprietates personales, tenet D. Thom. de potentia. q. 10. ar. 2. ad 12.

¶ Pro cuius intelligentia, nota cum eodem D. Tho. ibidem quod licet in diuinis non proprie dicatur esse genus aut species, vel vniuersale & particulare: tamen secundum quādam similitudinem creaturarum dicitur quod Pater & Filius & Spiritus sanctus distinguuntur sicut plura individua vnius speciei, vt docet D. Damascenus lib. tertio orthodoxæ fidei capite quarto.

¶ Nota secundo quod in aliquo individuo in genere substantiæ possumus speciem dupliciter considerare. Vno modo speciem hypostasis ipsius, alio modo speciem proprietatis indiuidualis vt v.g. Sortes & Plato sunt hypostases vnius speciei humane sed distinguuntur secundum speciem proprietatis indiuidualis. v.g. si ponatur, quod albedo est proprietas vnius indiuidualis, &

A nigredo sit proprietas indiuidualis alteri.

¶ His positis est prima conclusio D. Tho. vbi supra. Hypostases diuinæ sunt vnum specie in quantum conueniunt in vna natura deitatis, sed secundum speciem proprietatis personalis inueniuntur differre. Prima pars huius conclusionis manifestissima est & certa secundum fidem. Secunda pars probatur, quia paternitas & filiatio sunt formaliter relationes secundum speciem relationis distinctæ, sed istæ sunt proprietates personales in diuinis ergo Pater & Filius ex parte proprietatum personalium differunt specie.

¶ Hinc sequitur secunda conclusio, quod ipsæ processiones in diuinis sunt differentes quasi secundum speciem propter differentiam proprietatum personalium. Hanc probat & explicat D. Tho. ex differentia inter generationem in rebus creatis, & processione in diuinis generatio enim in creaturis per se ordinatur ad speciem: quia natura intendit generare hominem, vnde & ipsa natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in diuinis est per se formaliter ad multiplicationem Hypostasum, in quibus natura diuina vnica numero inuenitur hinc ergo est quod processiones in diuinis sint differentes quasi secundum speciem non quia Hypostases simpliciter loquendo differant specie, sed propter differentiam proprietatum personalium: sicut diximus de Sorte & Platone quod non differunt specie, & nihilominus proprietates indiuiduales differunt specie.

¶ Ad primum argumentum concedo antecedens simpliciter loquendo, sed distinguo consequens, cum insertur, ergo in diuinis nulla est differentia specifica. Si enim intelligatur de differentia proprietatum, vt sic, nego consequentiam. Si autem intelligatur de differentia, quæ pertineat ad speciem Hypostasum simpliciter loquendo, concedo consequentiam.

¶ Ad secundum concedo antecedens simpliciter loquendo & negatur consequentia & ad probationem respondetur quod Pater & Filius & Spiritus sanctus possunt dupliciter considerari. Vno modo vt sunt diuinæ Hypostases & sic solo numero differunt. Alio modo possunt con-

siderari

considerari ut differunt proprietatibus relative oppositis, & sic differunt formaliter & specificè secundum rationem relationis, & eatenus terminant oppositas processiones & eatenus ipsæ processiones realiter & specificè distinguuntur, non quia processio immediate terminetur ad relationem, sed quia terminatur ad hypostasim, quæ constituitur & distinguitur proprietate relativa & opposita alteri proprietati: quæ differentia plusquam numerica est. v.g. paternitas & filiatio specificam differentiam in genere relationis important.

¶ Sed obijcit aliquis contra hoc. Processio Spiritus sancti & processio Filij non opponuntur relative. ergo non differunt realiter neq; specie neq; numero. Consequentia patet. Quia in diuinis omnia sunt vnum ubi non obuiat relationis oppositio.

¶ Ad hoc argumentum in sequentibus multa dicenda sunt. Sed nunc breuiter respondetur, quod quauis processio Filij & processio Spiritus sancti, videlicet generatio passiva & spiratio passiva non opponantur formaliter ad inuicem secundum relationem connotatam (sic enim generatio passiva opponitur generationi actiue sicut etiam genitum generanti, & spiratio passiva spirationi actiue opponitur sicut spiratum & spirans) nihilominus spiratio passiva quæ est ipsa processio Spiritus sancti opponitur generationi passivæ quæ est processio Filij virtualiter & radicaliter. Et ratio est, quia generatio passiva Filij non distinguitur realiter ab spiratione actiua, quæ directe & formaliter opponitur spirationi passivæ, quæ est processio Spiritus sancti. Imo vero ipse Filius ipsa passiva generatione ex eo quod generatur, recipit, quod sit spirans Spiritum sanctum.

Dubitat tertio, circa solutionem ad primum ubi docet D. Tho. quod propria ratio huius vel illius processionis secundum quam vna processio distinguitur ab altera, oportet, quod accipiatur secundum ordinem vnius processionis quæ habet ad alteram. Dubitatur inquam, an huiusmodi processiones distinguantur per ordinem originis, an potius se ipsis distinguantur? Nam D. Tho. de potentia. q. 10. ar. 2. negat expresse, huiusmodi pro-

Acessiones distinguuntur se ipsis, & asserit quod distinguuntur tantum per ordinem processionum, qui attenditur secundum originem quatenus processio quæ est secundum intellectum non præexigit aliam, processio vero quæ est secundum voluntatem, aliam præexigit: sed in hoc articulo concedit quod distinguuntur istæ processiones secundum propriam rationem, ergo videtur, quod distinguantur se ipsis. Hoc dubium mouet Capreolus in primo sen. dist. 13. q. 1. & Caietanus hic aduersus Scotum qui in eadem distinctione tenet diuinas processiones distinguuntur se ipsis per se primo, ita quod in nullo conueniant.

¶ Sed pro huius dubij solutione sit prima conclusio. Processiones diuinæ non distinguuntur se ipsis per se primo. Probat quia illa quæ conueniunt per se in aliquo non distinguuntur se ipsis per se primo iuxta veram Metaphysicam. v.g. homo & equus qui conueniunt per se in genere animalis, non distinguuntur se ipsis primo, sed per differentias contrahentes genus: sed diuinæ processiones conueniunt per se in hoc: quod utraq; est substantialis, diuina infinite perfecta, ergo non distinguuntur se ipsis. Et confirmatur. Quia illa se ipsis per se primo dicuntur distinguuntur, quæ se totis differunt, hoc est, secundum quamlibet rationem formaliter sibi conuenientem, sed non ita distinguuntur diuinæ processiones, ergo non distinguuntur per se primo se ipsis.

¶ Secunda conclusio. Ordo originis est ratio per quam per se primo distinguuntur processiones, scilicet quatenus altera processio originatur ex altera, quatenus vna procedit per modum intellectus, altera per modum voluntatis. Pro intelligentia huius conclusionis nota cum Caietano, quod ex eo quod entia respectiua intrinsece & essentialiter constituuntur, & distinguuntur per respectum ad aliquid extrinsecum, ut verbi gratia potentia per respectum ad obiectum, & actio per respectum ad terminum, necesse est, ut formaliter distinguantur per illum ordinem transcendentalem ad aliquid extrinsecum, & nihilominus frequenter dicuntur à D. Tho. & alijs philosophis distinguuntur per extrinsecum: non quia negent intrinsecum distin-

ctuum

ctuum, sed quia illud non est nisi ordo. **A** transcendentis, ad aliquid extrinsecum. Cum igitur processiones sint respectu entitates, ut colligitur ex D. Tho. articulo tertio ad tertium ubi ait, quod processiones, quæ sunt secundum actionem intellectus & voluntatis se habent secundum quendam ordinem, ita sanè ut processio amoris originetur à processione verbi. Hinc est, quod huiusmodi respectus intrinseci processionibus distinctas illas formaliter faciant.

¶ Tertia conclusio. Processiones possunt dici distinctæ se ipsis licet non per se primò. Ratio est. Quia distinguuntur per aliquid sibi intrinsecum: sicut homo potest dici per se distinctus ab equo, quia differt ab illo per differentiam sibi intrinsecam quamvis non per se primò differat, quia non se toto differt, eò quod convenit in ratione formali animalis.

¶ Quarta conclusio. Diuinæ processiones possunt etiam distinguere per respectum ad terminos, scilicet ad personas procedentes. Probatur. Quia si ordo processionum qui attenditur secundum originem processionis multiplicatur in diuinis, ut dictum est, necesse est consequenter, huiusmodi processiones terminari ad terminos, qui inter se habeant eundem ordinem originis, ac per consequens ipsæ processiones distinguuntur ex terminis, qui sunt personæ procedentes. Sed de his in sequentibus plura dicenda sunt. Interim tamè aduerte, quod cum dicimus processiones habere inter se ordinem originis, non asserimus, quod processio Filij producat processione Spiritus sancti sed quod Filius ut sic procedens sit producens Spiritum sanctum. Itaque ipsa processio non habet ordinem originis cum altera, ut quod producat, vel producat, sed ut radix unde persona taliter procedens aliam producat.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum sint plures processiones in diuinis?

Conclusio est negativa, Et ratio est. Quia actiones immanentes in diuinis non sunt nisi duæ scilicet intelligere, & velle ergo non est nisi duplex modus procedendi.

Conclusio huius articuli est de fide, & probatur. Quia secundum fidem sunt tantum tres personæ, sed si essent plures processiones, quam duæ sequeretur, quod præter personam Patris quæ non procedit essent tres procedentes, vel plures.

Dubitatur autem, utrum ratio D. Th. sit sufficiens.

¶ Arguitur primò pro parte negativa. **B** Nam ratio D. Tho. fundatur in hoc, quod in diuinis sunt duæ actiones intelligere & velle, per quas duæ personæ distinctæ procedunt. Est argumentum. Intelligere & velle indiuisi sunt duæ operationes essentielles tribus personis in distinctè conuenientes, ergo non sunt rationes distinguendi personas, ac per consequens ex huiusmodi actionibus non sumitur bina processio.

C ¶ Et confirmatur. Quia in Deo sicut intellectus est voluntas, ita etiam intelligere est velle: non enim distinguuntur essentialia nisi ratione, ergo non possunt esse ratio distinctionis duarum processionum.

¶ Arguitur secundo. Intelligere non minus est operatio Filij, quam Patris, sicut & velle non minus est Spiritus sancti quam Patris & Filij, ergo si ratio producendi personas est intelligere & velle sequitur, quod Filius, qui intelligit, producat personam, & similiter Spiritus sanctus volendo produceret personam.

¶ Arguitur tertio. Processio Filij & Spiritus sancti realiter distinguuntur, sed intelligere & velle sola distinguuntur ratione, ergo intelligere & velle non potest esse causa duarum processionum realiter distinctarum.

¶ Arguitur quarto. Filius procedit à Patre per modum naturæ, sed si procederet per intellectum non procederet per modum naturæ, ergo non procedit per intellectum. Probatur minor. Nam si procedit Filius per intellectum, tunc diuina natura non consideratur ut principium formale quo ipsius verbi secundum esse reale naturæ, sed secundum esse intelligibile, ergo quod procedit per intellectum, non procedit per modum naturæ sed per modum intelligibilis. Et confirmatur. Amor procedens per modum voluntatis non procedit per modum naturæ, ergo neque quod procedit

dit per intellectū. Probatur cōsequētia: Quia esse naturam non magis conuenit intellectu, quā voluntati.

¶ Scotus dicit verbum procedere quidē per actū intellectus, qui est dicere, sed non per actum intellectus, qui est intelligere. At de hac sententia supra diseruimus ar. 1. dub. 2.

¶ Durandus in 1. d. 6. q. 2. tria dicit, in quibus dissentit à D. Tho. primum est. Filius non procedit per actum intellectus, neque Spiritus sanctus per actum voluntatis. Secundum vtraque persona procedit immediatē ex diuina natura fecunda, habetque natura fecunditatem non ex eo quod est intelligens aut volens, sed ex eo quod est infinita. Tertium est, quod vtriusque personæ processio præintelligitur actionibus intellectus & voluntatis: imo & ipsis potentijs, sicut ipsa natura præintelligitur fecunda ipsis potentijs. Ex quo colligit, quod si per impossibile Deus esset expers intellectus & voluntatis: procederent nihilominus istæ duæ personæ diuinæ.

¶ Prima conclusio. Primū dictum Durandi, cui alia duo innituntur est periculosum & satis temerarium, & meo iudicio errori proximum. Probatur. Aduersatur sententiæ omnium patrum & Theologorum, qui omnes docent Filium procedere per intellectum, & Spiritum sanctum per voluntatem, ergo Durandi sententia in re tantum momenti valde temeraria est & proxima errori. Probatur antecedens. Nam August. passim docet in libris de Trinitate hanc veritatem, & in libro de cognitione veræ vitæ cap. 14. & 16. & D. Ambros. lib. 5. super Lucam circa illa verba cap. 7. Quid existis in desertum videre? & Diuus Gregorius lib. 24. moral. ca. 4. & D. Ansel. in monologio cap. 45. & D. Cyrillus in li. Thesauri & D. Hila. de Trin. omnes sequuntur hanc doctrinam. Probatur secundo. Quia Filius in sacris literis appellatur verbum & imago tanquam nominibus proprijs, sed negare Filium procedere per intellectū est negare illum esse propriē verbum & imaginem, ergo dissentit scripturæ.

¶ Sed respondet Durandus, quod hæc nomina non propriē sed per quandam ac-

comodationem tribuuntur Filio. At hæc solutio in duobus deficit. Neque enim Durandus explicat, quare potius hæc nomina Filio accommodetur, quā Spiritui sancto, cum Filius secundum ipsum non magis pertineat ad intellectum, quam Spiritus sanctus sed vterque procedat per naturæ fecunditatem. Item quia talis solutio videtur temeraria. Quia D. Ioannes cap. 1. volens Filij diuinitatem explicare atque à persona patris distinguere dixit, in principio erat verbum. Tertio quia ex modo dicendi illius sequitur, quod Spiritus sanctus non procedit à Filio: siquidem vtrique persona immediatē pcedit à natura fecunda, ergo non est ordo originis inter Filium & Spiritum sanctum.

¶ Arguitur quarto. Quia ipsa verbi productio explicatur sæpe nominibus & actionibus ad intellectum pertinentibus, vt. v. g. psal. 44. Eructauit cor meum verbum bonum. Quem locum D. Ambrosius & August. supra & super illum versum de verbi productione explicant. Item in psal. 67. Semel locutus est Deus. Quem locum Diuus Gregorius lib. 23. moral. cap. 19. & D. August. super eundem psalmum explicant de generatione Filij. Cui consonat illud psal. 2. Dominus dixit ad me Filius meus es tu, hoc est: dicendo produxit me Filium. Et quidem simile argumentum potest fieri de Spiritu sancto cui in sacris literis diuini amoris opera tribuuntur. Cuius rei alia causa non potest assignari, nisi quia Spiritus sanctus procedit per actum voluntatis tanquam diuinus amor, & propterea vocatur spiritus, quasi impulsus diuinæ voluntatis.

¶ Quintò, hæc sententia Durandi destruit rationem communem, quam Theologi proferunt, quare in Deo sint tantæ duæ processiones. ¶ Sexto si Spiritus sanctus procedit per naturæ fecunditatem sicut & Filius, nulla poterit assignari ratio quare Spiritus sanctus nō sit propriē Filius. & tandem personæ non procedunt à natura diuina immediatē secundum quod natura est, sed procedunt à persona secundum quod ipsa essentia habet rationem potentie operantis, ergo cum in Deo ad actiones ad intra non sit alia potentia præter intellectum & voluntatem, sequitur, quod per-

personæ procedunt per intellectum & voluntatem.

¶ Aduertendum est tamen pro intelligentia rationis D. Tho. quod quantumlibet diuina natura sit fecunda, non tamen se comunicat nisi actione personæ. Actio namque vitalis est simpliciter perfectio, & per consequens Deo tribuenda.

¶ Nota secundo, quod sicut in creaturis actio non est à natura tanquam à primo principio, sed à potentia determinata ad certum modum operandi secundum specialitatem potentia, ita etiam in diuinis considerandum est, quod quamuis ipsa natura & essentia sit ipsa potentia intellectus & voluntatis: tamen in quantum est principium proximum actionis ad intra habet rationem potentia. Vnde quamuis diuina natura in quantum diuina natura est præintelligatur vt fecunda ante operationem intellectus & voluntatis, non tamen præintelligitur communicare se ante huiusmodi operationes vt sunt personarum.

¶ His suppositis ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum solent respondere Theologi, quod intelligere accipitur dupliciter scilicet essentialiter & notionaliter, & quod Filius procedit per intelligere non essentialiter, sed notionaliter. Sed quia D. Tho. infra. q. 37. ar. 1. ait, quod in diuinis intelligere solum essentialiter dicitur, respondetur aliter, quod verbum quidem procedit per actum intellectus non secundum quod est solum intelligere, sed secundum quod etiam est dicere. Et quamuis dicere, & intelligere sola ratione distinguantur: tamen quia dicere importat habitudinem ad verbum dictum hoc satis est, vt dicamus, quod actus intellectus secundum quod est intelligere est essentialis, secundum verò quod est dicere est notionalis. Et proportionabiliter dicendum est de actu voluntatis, qui est productio Spiritus sancti non secundum quod est dilectio absolute, sed quatenus est dilectio ipsa spiratio, vel diligere spirando: sic enim est actus notionalis. Respondetur secundo, quod sicut docet D. Tho. q. 42. ar. 4. essentia diuina est principium quo generationis verbi prout est in Patre; ita intelligere est productio verbi prout est actio Patris. Et per hoc respon-

detur ad confirmationem quod quamuis in Deo non distinguantur intellectus & voluntas intelligere & velle nisi tantum ratione, tamen intellectus & intelligere prout est in Patre est potentia vel actus dicendi: & similiter voluntas prout est in Patre & Filio est potentia spirandi, & velle est spirare. Et sic distinguuntur personæ secundum rationem procedendi per intellectum & voluntatem.

¶ Et si quis obijciat, quod de ratione intellectionis est producere verbum, ergo de ratione intellectionis diuinæ vt sic est producere verbum, ergo non solum prout est in Patre, sed prout est in qualibet persona producit verbum. Respondetur negando consequentiam secundam. Quia cum non sit nisi vnica actio intellectio diuina non debet producere nisi vnicum verbum: supposito autem mysterio Trinitatis illud verbum debet esse distinctum à producente, ergo non potest ab ipso verbo intelligente produci: neque etiam ab Spiritu sancto potest produci verbum, tum quia ipse procedit à verbo, tum quia essent duo verba, quod implicat contradictionem quia cum verbum diuinum sit imago infinite perfectæ non posset representari per vnum verbum aliquid, quod per alterum non representaretur, ac per consequens non distinguerentur in ratione imaginis & representatiui.

¶ Ad confirmationem concedo antecedens: sed dum infertur, ergo intellectus & voluntas in Deo non possunt esse ratio distinctionis duarum personarum, concedo consequentiam si absolute & formaliter considerentur intellectus & voluntas: si autem considerentur vt potentia productiua secundum propriam rationem producendi per intellectum & per voluntatem nego consequentiam & eadem distinctio potest fieri de intelligere & velle: si enim accipiatur vt important actiones intelligendi & volendi absolute concedo consequentiam. Si autem vt sunt actiones productiua, nego consequentiam.

¶ Aliter potest responderi ad confirmationem quod si voluntas & intellectus in Deo considerentur absolute non sunt rationes formales distinguendi processiones, sed sunt rationes radicales: vnde supposita

fide

fide possumus colligere, quod modus procedendi per intellectum & per voluntatem ad intra sunt rationes formales distinguendi realiter ipsas processiones personarum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur quod intelligere absolute loquendo non minus est operatio Filij quam Patris, imò Filius accipit à Patre ut intelligat. At verò si intelligere accipitur ut importat actionem productivam terminum intellectus, est propria Patris. Unde non sequitur quod Filius, qui intelligit producat personam, quin potius quatenus Filius producit per ipsum intelligere prout est in Patre intelligit se ipsum & omnia. Et proportionabiliter respondetur quod attinet ad velle, per quod Spiritus sanctus producit. Non enim ipsum velle prout est essentialiter, & commune tribus personis est productivum Spiritus sancti sed prout est in Patre & Filio sic est productivum & producit Spiritum: ipse autem Spiritus vult, eò quod per spirationem sibi communicatur divina essentia quæ est divina voluntas, & ea etiam ratione intelligit.

¶ Ad tertium argumentum respondetur sicut ad confirmationem primi argumenti.

¶ Ad quartum nego minorem. Ad probationem nego antecedens: imò divina essentia eò quod est infinita in ratione essendi includit intrinsecè ipsum esse intelligibile. Atque ita idem est procedere per modum intellectus in divinis & per modum naturæ: Est enim ipsa divina essentia principium formale prout est in Patre intellectus & productionis verbi. Ad confirmationem respondetur nego consequentiam. Quia ut inquit Divus Thomas quæstione decima de potentia articulo secundo ad quartum illud procedere dicitur in divinis per modum naturæ, quod procedit sicut ea quæ in creaturis à natura producuntur, & non à voluntate.

¶ Et nota ex eodem Divo Thoma, quod differt naturaliter produci & produci per modum naturæ. Dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum

principium. Per modum verò naturæ produci dicitur, quod producit ab aliquo principio sic producente sicut natura producit. Et ita Spiritus sanctus naturaliter procedit à Patre & Filio, non tamen procedit per modum naturæ. Et in solutione ad ultimum argumentum explicat in quo consistat produci per modum naturæ: & dicit quod processio, quæ est per modum voluntatis, distinguitur à processione, quæ est per modum naturæ propter tria. Primo quia processio, quæ est per modum naturæ non præexigit aliam processionem; processio autem, quæ est per modum voluntatis præexigit de necessitate processionem, quæ est per modum intellectus. Secundo & hæc est optima ratio, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita intellectus producit verbum, voluntas autem non producit suam similitudinem. Tertio quia processio naturæ est tantum ab uno sicut ab agente si sit perfectum agens. Neque (inquit) obstat, quod in animalibus generatur aliquid ex duobus. Nam solus pater est agens mater verò patiens. Similiter etiam processio intellectus est ab uno solo, sed amicitia, quæ est amor mutuus procedit ex duobus ad invicem se amantibus. Hæc Divus Thomas, ubi adverte, quod illud quod supra dubio primo ante conclusiones diximus, illum modum in sufficientem, quo dicebatur Spiritus sanctus non procedere per modum naturæ, quia præsupponit aliam actionem in eodem operante, potest moderari. Est enim aliud præsupponere aliam processionem: & aliud præsupponere aliam actionem. Non enim omnis actio est processio & ita fieri potest, quod aliquid procedat per modum naturæ, & nihilominus præsupponat aliam actionem. Sicut in exemplo quod supra retulimus de nutritione, & digestionem, ubi digestio, quæ præsupponitur, non est processio alicuius. Ceterum si processio alicuius præsupponit processionem alterius, per se loquendo non est processio per modum naturæ, ut v.g. processio filij in creaturis non præsupponit alterius processionem per se loquendo. Et ita potest verificari prima ratio D. Thomæ.

QVÆST XXVIII.

De relationibus diuinis quæ
est secunda pars principa-
lis huius materiæ.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum in Deo sint aliquæ relatio-
nes reales?

Prima conclusio principalis est af-
firmatiua. Hanc probat primo in
argumento sed contra. Quia Pa-
ter dicitur paternitate, & Filius filiatione:
sed si paternitas & filiatio non sunt relatio-
nes reales in Deo, sequitur, quod Pater & Fi-
lius solum distinguerentur secundum ratio-
nem intelligētiā, quod est heresis Sabelliana.
Probat secunda ratione in articulo. Quia quā-
do aliquæ res secundum suam naturam ad in-
uicem ordinate sunt, necesse est relationes in
huiusmodi rebus inuentas esse reales, sed pro-
cessiones in diuinis sunt ad inuicem ordinate
in identitate nature, ergo necesse est, quod re-
lationes, quæ secundum processiones diuinas
accipiuntur sint relationes reales.

¶ Secunda conclusio ad primum argumē-
tum. Relatio siue ad aliquid non predicatur
de Deo per modum inherētis secundum pro-
priam relationis rationem, sed magis per mo-
dum ad aliud se habentis.

¶ Tertia conclusio ad secundum. Relatio-
nes, quæ sunt in Deo assimilantur relationi
identitatis quantum ad hoc solum, quod per
huiusmodi relationes non diuersificatur sub-
stantia, sicut nec per relationem identita-
tis.

¶ Quarta conclusio ad tertium. In Deo nō
est realis relatio ad creaturas, licet in creatu-
ris sit relatio realis ad Deum. Ratio huius est,
Quia Deus est extra ordinē totius creature,
creature verò continetur sub ordine diuino
& in earum natura est, quod dependant à
Deo.

Prima conclusio huius articu-
li, certissima est secundum fi-
dem catholicam, & probatur.
Quia secundum fidem sunt
tres personæ realiter distinctæ: sed distin-
guuntur per relationes, ergo illæ relatio-
nes sunt reales. Consequentia patet. Quia
alias personæ non distinguerentur realiter
per illas. Minor autem definitur in cap. fir-
miter de summa Trinitate, vbi habetur.
Hæc sancta Trinitas secundum communē
essentiam indiuidua, & secundum proprie-
tates personales discreta. Vbi nomine pro-
prietatis personalis intelligitur relatio. Itē
in cōcilio Toletano. i. can. i. in relationis
verò personarum nominibus Pater ad Fi-
lium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad
vtrosque refertur, quæ cum relatiue tres
personæ dicantur, vna tantum naturalis
substantia creditur. Item in Concilio Flo-
rentino. In diuinis omnia sunt vnum vbi
non obuiat relationis oppositio. Et deni-
que hic est communis consensus doctorū
& totius Ecclesiæ.

Debitur primò, an ratio D. Tho. in
articulo sit sufficiens ostendere con-
clusionem.

¶ Arguitur primo pro parte negatiua,
& probatur quod fundamentum illius sit
falsum. Supponit enim D. Tho. quod solū
in ijs, quæ dicuntur ad aliquid inueniuntur
aliqua secundum rationem tantum, &
non secundum rem, quod non contingit
in alijs generibus. Item supponit quod alia
genera, vt quantitas & qualitas significāt
aliquid alicui inherens, ea vero quæ dicū-
tur ad aliquid significant secundum pro-
priam rationem solum respectum ad aliū.
Est argumentum. Ad aliquid vt est genus
distinctum contra alia genera secundum
propriam rationem & formalem est ens
reale, ergo falsum est quod in genere seu
prædicamento ad aliquid inueniantur ali-
qua secundum rationem tantum. Antece-
dens patet. Quia ens reale diuiditur in de-
cem prædicamenta quorum vnum est rela-
tio.

¶ Arguitur secundo. In alijs prædica-
mentis etiam inueniuntur aliqua secundū
rationem tantum, ergo non est proprium
hoc prædicamento ad aliquid. Probo ante-
cedens. Nam triangulus abstractus à ma-
teria

teria, & similiter species & genera abstracta ab inferioribus sunt aliquid secundum rationem, ergo, &c.

¶ Arguitur tertio. Actio secundum propriam rationem non significat aliquid alicui in hærens, ut ait Diuus Thomas q. 8. de potentia, arti. 2. ergo non omne aliud genus significat aliquid in hærens alicui secundum propriam rationem.

¶ Et denique substantia secundum propriam rationem non significat aliquid in hærens, ergo non est vniuersaliter verum, quod alia genera præter genus relationis significant aliquid in hærens.

¶ Ad hoc dubium respondetur rationem D. Thom. optimam esse, & eius fundamentum verum.

¶ Et ad argumenta in oppositum respondetur.

¶ Ad primum respondetur primo, quod Diuus Thomas non loquitur de ijs, quæ sunt ad aliquid, ut est vnum prædicamentum condistinctum ab alijs, sed ut est analogum quoddam ad omnia relatiua. Sed hæc solutio non placet Caietano: nam expressè Diuus Thomas condistinguit ipsum ad aliquid contra alia genera. Nilominus adhuc poterat sustineri solutio prædicta: nam quamuis Diuus Thomas loquatur de ad aliquid, ut condistinguitur ab alijs generibus, tamen adhuc secundum ipsum nomen ad aliquid cõsideratur analogia quædam, quatenus ad aliquid significat principalius ad aliquid reale, secundariò verò ad aliquid rationis: quod quidem non competit alijs generibus etiam analogicè sumptis nominibus substantiæ, qualitatis, & actionis, &c. Non enim est substantia rationis, sicut est relatio rationis, neque est quantitas rationis, neque qualitas, &c. Et assignatur à Diuo Thoma ratio huius differentiæ ex alia differentia: quia alia genera secundum propriam rationem significant aliquid alicui in hærens; ea verò quæ dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Et hinc colligit talem respectum aliquando esse realem, quâdo scilicet ille respectus competit rebus, quæ secundum suam naturam adinuicem ordinantur. Aliquando verò ille respectus significatus est tantum in ipsa apprehensione rationis: ac si di-

A ceret, non habet fundamentum intrinsicum in ipsis rebus, quæ dicuntur adinuicem, sed solum in apprehensione rationis, quæ vnum cum altero confert: & hæc doctrina satis conueniens est pro intentione Diui Thomæ explicanda. Intendit enim ostendere, relationes in diuinis esse reales, quæ sunt inter procedens, & id, à quo procedit, eò quod procedens procedit à principio eiusdem naturæ, ac per consequens cum illo conuenit in eodem ordine, & relationes inter procedens, & id à quo procedit erunt reales. Respondetur secundo iuxta mentem Caietani in hoc loco. Notat enim Caietanus, quod ad aliquid seu relatio secundum propriam rationem nihil aliud est, quàm id, quod primò à cæteris diuersum est. Hoc autem inquit, neque est esse ens, neque esse accidens seu in hærens, neque esse quid reale, quoniam hæc omnia communia sunt: sed est ad aliud se habere, quod ille significat per Ly (Ad) de quo est sermo quandocunque de ad aliquid secundum propriam rationem loquimur.

¶ Hinc infert, quod quoniam multæ relationes sunt reales, multæ rationis tantum, & quælibet habet suum, ad, consequens est, quod ad in quantum ad, neque reale neque rationis ens necessariò sit, sed vtrunque permissiuè. Neque est inconueniens, quod aliquid sic abstrahens à reali modificetur secundum quandam sui partem ad aliquam differentiam entis realis.

¶ Infert secundo, quod quoniam in illa parte includitur formaliter ad tanquam proprium distinctiuum licet modificatū: idcirco etiam de relationibus realibus loquendo formaliter secundum id, quod est eis proprium distinctiuum à reliquo rerum genere, intelligi potest de ad, in quantum ad. Et per hoc respondet ad primum argumentum. Negat enim antecedens, scilicet quod ad aliquid secundum propriam rationem distinctiuum ab alijs dicat aliquid reale, sed dicit aliquid, quod abstrahit à reali & rationis: quamuis tale ad, ut tale. v.g. paternitas & filiatio significet aliquid reale. Et similiter respondet ad secundum argumentum, quod fecimus: nam in alijs generibus quamuis aliquid reperiatur secundum

rationem illud tamen additum generi est conditio diminuens, vt v.g. rosa secundum rationem non est rosa: relatio autem secundum rationem est vera relatio. Et in hoc consistit differentia quam Diuus Thomas ponit, quod scilicet in genere relationis simpliciter inuenitur quod proprium est illius generis etiam in relatione rationis. In alijs autem generibus destruitur propria ratio ipsius generis per hoc, quod dicitur esse secundum rationem quantitatem aut qualitatem. Item est alia differentia secundum Caietanum, quod relatio non secundum aliquid est ens naturæ, & secundum aliquid est ens rationis, scilicet complete, sed simpliciter quandoque est ens rationis: alia vero genera quædam complete tantum pendent à ratione vt tempus.

¶ Hæc tamen sententia Caietani præter quā quod nimia subtilitate videtur obscura & in intelligibilis, probat quod sit falsa. Quia Caietanus ponit conceptum communem abstrahentem à relatione reali & rationis, quod probatur esse falsum. Quia nullus conceptus potest esse communior quā conceptus entis, sed nullus conceptus entis potest significare aliquid commune enti reali, & enti rationis, ergo neque vnus conceptus relationis potest significare aliquid commune relationi reali & relationi rationis. Consequentia videtur manifesta & probatur maior. Quia ens est obiectum intellectus, ergo nullus potest esse conceptus vniuersalior, quam conceptus entis in quantum ens. Minor probatur. Quia ens reale diuiditur in decem prædicamenta non sicut genus contractum per differentias, quæ dicuntur esse extra essentiam generis, sed tanquam aliquid commune analogice, quod intrinsece & essentialiter includitur in ipsis proprijs modis, per quos decem rerum genera sunt primo diuersa, ergo nihil ita proprium considerari potest in aliquo genere entis realis, in quo non includatur intrinsece & essentialiter ens reale. Est ergo pura imaginatio dicere, quod proprius modus distinctiuus prædicamenti ad aliquid abstrahat ab ente reali. Deinde ipsemet Caietanus explicans D. Tho. dicit. Quis autem sit respectus realis, & quis rationis explanatur distinguen-

A do, quod respectus quandoque est in ipsis naturis rerum, quandoque in apprehensione rationis tantum, ergo sibi contrarius est Caietanus, dum paulo ante inquit quod relatio secundum suum proprium distinctiuum non significat aliquid, quod sit in rerum natura, cum tamen Diuus Tho. dicat quod quidam respectus est in ipsa natura rerum. Et certum est, quod loquitur de respectu secundum propriam rationem.

B ¶ Quamobrem magis mihi placet prior solutio quod Diuus Thomas non loquitur de ijs, quæ dicuntur ad aliquid putantur in genere entis realis, cum dixit, quod solum in ijs, quæ dicuntur ad aliquid inueniuntur aliqua secundum rationem tantum sed loquitur vt diximus de ijs, quæ dicuntur ad aliquid, secundum latitudinem significationis nominis ad aliquid seu relationis. Quod quidem nomen non vnico conceptu formali dicitur de relatione reali prædicamentali, & de relatione rationis: quia prior est diuisione entis in ens reale, & ens rationis tanquam diuisione nominis æquiuoci, deinceps vero ens reale diuiditur diuisione quidem formali, sed analogica in ens increatum siue infinitum, quod habet esse per essentiam, & ens creatum siue finitum, quod habet esse non per essentiam, sed distinctum ab essentia & receptum ab alio, per quandam participationem. Et sic diuiditur rursus analogice in substantiam & accidens, in qua diuisione entia rationis non includuntur actu neque potentia, quia semper ipsum ens reale essentialiter & intrinsece includitur in quolibet proprio distinctiuo membrorum diuidentium ens vnde idem est dicere quantitas, & ens quantitas, & ad aliquid, & ens ad aliquid, Ad, & ens, Ad, idcirco sicut non potest dari vnus conceptus

C D E formalis communis etiam analogice enti reali ad aliquid & enti rationis ad aliquid, ita non poterit dari vnus conceptus communis ipsi ad reali & ipsi ad rationis, in quo fundatur doctrina Caietani.

¶ Ad secundum argumentum consequenter respondemus, quod nomina aliorum generum non significant simpliciter aliquid rationis sed aliquid reale vt quantitas & qualitas: sed tamen significatis ipsorum potest conuenire aliquis respectus rationis extrinsecus quatenus

quatenus ipsæ res concipiuntur quibusdam conceptibus communibus, aut singularibus.

¶ Ad tertium respondetur, quod quāvis ad aliquid siue relatio verè prædicamentalis significet aliquid, quod inhæret in ipsa rerum natura, tamen secundū propriam rationem non significatur ut inest, sed ut ad aliud se habens. Et hæc est ratio, quare nomen relationis accommodatur etiam relationibus rationis: quia aliquando respectus significatus est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis vnum alteri.

¶ Et aduerte ut Caietanus hic, quod Diuus Thomas non comparat ad aliquid ad cætera omnia genera in illa secunda differentia, sed ad genera absoluta, scilicet, ad quantitatem & qualitatem, quæ tantum in litera exprimentur. Et ideo factio est forma respectiua, nihil obstat proposito Diui Thomæ. Sed respondetur secundo, & fortassis melius, quod quamuis in ipsa actione sit relatio, tamen nomine actionis non significatur formaliter respectus, sed aliquid, in quo fundatur respectus, quod tamen explicari non potest sine ipso respectu: & propterea actio & similia dicuntur relatiua secundum dici, non secundum esse, qualia sunt sex posteriora prædicamenta.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur, quod omnia alia genera etiam substantiæ significant aliquid alicui intrinsecum: & hoc voluit significare D. Thomas cum dixit, quod significat aliquid alicui inhærens, scilicet, quod in sit, quamuis non inhæreat per modum accidentis.

Dubium alterum disputari poterat circa conclusionem Diui Thomæ, an relatio formaliter loquendo sit perfectio? nam si non est perfectio, non est realiter asserenda in Deo. Hoc tamen dubium commodius examinabitur articulo sequenti.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum relatio in Deo sit idem, quod sua essentia?

A *Si vnica conclusio. Relatio realiter existens in Deo est idem essentie secundum rem, & non differt nisi secundum intelligentie rationem. Probatur prima pars conclusionis. Quicquid in rebus creatis habet esse accidentale, si transferatur in Deum habet esse substantiale: sed relatio in creaturis est accidens in subiecto, ergo in diuinis est substantia. Minorem probat Diuus Thomas. Quia relatio in hoc conuenit cum reliquis accidentibus, quod eius esse secundum quod est accidens est inesse. Secundam vero partem conclusionis probat: quia in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentie. Et hæc secunda pars magis explicatur in solutionibus argumentorum præsertim in solutione ad tertium.*

Conclusio huius articuli certa est secundum fidem: & probatur primò ratione Theologica, quæ habetur in argumento, sed contra, scilicet omnis res, quæ non est diuina essentia est creatura, sed relatio est res, quæ realiter competit Deo, ergo si non est diuina essentia erit creatura, ac per consequens nõ erit adoranda adoratione latræ. Item definita est conclusio in concilio Remensi coacto contra Gilbertum Porretanum. Meminit etiam Diuus Bernardus sermone. 80. super cantica, ex quo desumpsit D. Thom. argumentum, sed contra. Præterea probatur ex illo Theologorum axioma, quod in concilio Florentino approbatur, in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio; sed diuina relatio. v. g. paternitas non opponitur diuinæ essentie, ergo est idem cum diuina essentia. Denique hæc conclusio probatur omnibus argumentis & sacris testimonijs, quibus supra quæst. 3. articulo tertio probauimus, quod natura & suppositum in Deo non distinguuntur realiter, & quod omnia quæ de Deo prædicantur in concreto prædicantur etiam in abstracto propter simplicitatem diuini esse, quod est eius essentia. Atque ita sicut conceditur, quod Deus est Pater, ita conceditur, quod Deus est paternitas, ac per consequens paternitas

non differt realiter à Deo, neque ab eius essentia. Cæterum secundapars conclusionis, quòd relatio & essentia in Deo distinguantur ratione, manifesta est. Aliter enim significat paternitas, & aliter essentia siue deitas. Deinde probatur. Quia hæc propositio est vera, paternitas non est filiatio, & hæc est falsa, essentia non est filiatio: similiter hæc est vera, paternitas opponitur filiationi, & hæc est falsa, essentia opponitur filiationi, ergo necesse est esse aliquam distinctionem secundum rationis intelligentiam secundum modum significandi terminorum, aliàs prædictæ propositiones non differrent in veritate, aut falsitate.

D Vbitatur primò, in hoc articulo, an relatio diuina formaliter loquendo sit perfectio: imò queritur in vniuersum, vtrum relatio sit perfectio? Si enim non est perfectio, non est ponenda realiter in Deo, neque erit idem cum diuina essentia.

¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Relatio in quantum relatio est, non dicit aliquid inesse ei, cui competit relatio, ergo non est eius perfectio. Consequentia patet. Quia nihil perficitur nisi per bonitatem, quæ sibi inest. Antecedens est Diui Thomæ in articulo dicente, quòd ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud, in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra. Et confirmatur maximè secundum sententiam Caietani asserentis in articulo præcedenti, quòd ad aliquid secundum propriam rationem abstrahit ab ente reali vel rationis, ergo secundum se non dicit perfectionem simpliciter.

¶ Arguitur secundò, specialiter de relatione diuina: quia paternitas formaliter quatenus respicit terminum, ad quem refertur, neque est perfectio termini, scilicet Filij, quia paternitas est Filio extrinseca imò & opposita: neque etiam est perfectio Patris, quia secundum propriam rationem non respicit Patrem, sed Filium; neque denique est perfectio tanquam aliquid subsistens secundum propriam rationem: quia propria ratio eius non est subsistere, sed ad aliud se habere, ergo non est perfectio.

¶ Arguitur tertio. Entia Mathematica vt diximus supra q. 4. arti. 2. non sunt bo-

A na, neque perfecta, quia non respiciunt aliquod subiectum cui insint, quatenus à Mathematico considerantur, ergo relatio prout dicit ad non erit perfectio, quia vt sic non respicit subiectum.

¶ Arguitur quartò. Si paternitas in Deo secundum propriam rationem est formaliter perfectio, sequitur quòd aliqua perfectio est in Patre, quæ non est in Filio, quòd videtur falsissimum. Sequela probatur hoc syllogismo. Paternitas formaliter est in Patre & non in Filio: sed paternitas formaliter est perfectio, ergo aliqua perfectio formaliter est in Patre, quæ non est in Filio.

¶ Sed pro parte affirmatiua arguitur primò. Relatio diuina, v. g. paternitas formaliter & essentialiter est ipsa diuina essentia, vt dicemus dubio tertio sequenti, ergo secundum propriam rationem est infinita perfectio.

C ¶ Arguitur secundò. In diuinis Pater constituitur in esse Patris, & in esse talis personæ formaliter per relationem paternitatis, vt videbimus infra quæst. 40. sed persona Patris secundum rationem formalem propriæ personalitatis est infinite perfecta, ergo paternitas secundum propriam rationem relationis est infinita perfectio.

¶ Arguitur tertio. Omnis relatio creata secundum propriam rationem ponitur in genere quodam entis realis: sed omne genus entis realis dicit simpliciter aliquam perfectionem, ergo multò magis relatio diuina, vt paternitas dicit perfectionem secundum propriam rationem.

E ¶ Arguitur quartò. Si relatio secundum propriam rationem non esset perfectio maximè ex eo, quòd formaliter considerata non respicit subiectum, cui insit, sed solum terminum: sed hæc ratio nulla est, ergo. Probo minorem. Quia pari ratione sequeretur, quòd actio secundum propriam rationem non esset perfectio. Probatur sequela. Quia actio vt sic non respicit subiectum, cui insit, vt ait Diuus Thomas de potentia. q. 7. art. 8. & art. 9. ad septimum. & q. 8. art. 2. Consequens autem falsum est, quia actio est actualitas & perfectio agentis, ergo, &c.

¶ De hac questione sunt oppositæ sententiæ. Nam Capreolus in primo distinctione septima, questione prima, ad

ad tertium. contra primam conclusionem sequitur partem negatiuam. Et Caietanus in hoc articulo secundo, ad tertium. Sed dicunt, quod relatio formaliter considerata secundum propriam rationem, neque dicit perfectionem, neque imperfectionem.

¶ Altera sententia est Gabrielis in primo sententiarum distincte septima, quæst. tertia, quod relatio secundum propriam rationem dicit perfectionem. Hanc sequuntur quidam doctores Thomistæ, de quorum numero fuit M. Cano & Torres super istum articulum secundum.

¶ Pro decisione huius difficultatis recolendum est fundamentum illud, quod Diuus Thomas explicat in hoc articulo secundo, hanc esse differentiam inter alia genera accidentium & relationem, quod alia genera accidentium non solum secundum rationem communem omnibus accidentibus respiciunt subiectum, in quo sunt, sed etiam secundum proprias rationes significant aliquid per respectum ad subiectum: relatio verò solum secundum communem rationem accidentis dicit respectum ad subiectum in quo est, quia est accidens: at secundum propriam rationem dicit respectum ad aliquid extra.

¶ Sit ergo prima conclusio. Relatio secundum rationem communem accidentis (siue ut terminis Caietani utamur) relatio ut dicitur in, est perfectio, siue in creaturis, siue in Deo. In creaturis quidem est finita & accidentalis perfectio eius in quo est: in Deo autem est infinita & substantialis perfectio. Hanc probant saltem argumenta facta pro parte affirmatiua, præsertim tria priora argumenta.

¶ Secunda conclusio. Relatio qualibet secundum propriam & communem rationem præcise, prout, scilicet, dicit respectum ad aliquid distinctum, neque importat perfectionem, neque imperfectionem. Probatur. Quia omnis perfectio vel imperfectio consideratur per ordinem ad subiectum, vel suppositum in quo est. Sed relatio ut dicit purum ad, non dicit formaliter ordinem ad subiectum, vel suppositum in quo est, ergo ut sic non importat perfectionem vel imperfectionem. Maior probatur. Quia omnis perfectio vel im-

A perfectio est alicuius perfectio vel imperfectio: hoc autem intelligi non potest nisi respectu eius in quo est, ergo vera est maior.

¶ Probatur secundo à quibusdam nostra conclusio, etiam de relatione diuina in particulari, scilicet de paternitate diuina, quod non importet perfectionem, prout dicitur ad. Quia si dicitur perfecte, ergo dicit perfectionem finitam vel infinitam: finitam dicere non potest, ergo infinitam, quia in Deo nulla perfectio intelligi potest nisi infinita. Rursus si illa est perfectio infinita secundum rationem relationis propriam: sequitur quod paternitas includit in suo formali conceptu omnem rationem relationis etiam diuinæ: & per consequens filiationem. Patet sequela. Quia de ratione infiniti in quolibet genere entis est, ut in illo sit omnis ratio illius generis, ergo cum filiatio sit quædam ratio relationis diuinæ, sequitur, quod formaliter includitur in paternitate. Consequens autem non videtur admittendum, quamuis aliqui concedant: sequeretur enim, quod paternitas & filiatio diuina non distinguerentur realiter magis quam iustitia & misericordia diuina. Quia etiam in conceptu formali iustitiæ diuinæ intrinsece clauditur misericordia diuina, & e contra. Et ita verificatur quod iustitia diuina est misericordia diuina, ergo similiter paternitas diuina esset filiatio diuina. Diximus autem quod sequeretur filiationem intrinsece & formaliter includi in paternitate: quia alias tanquam additamentum, & in obliquo necesse est, ut in conceptu paternitatis includatur filiatio tanquam correlatiuum paternitatis.

¶ Hoc secundum argumentum quod quidam faciunt de relatione diuina, scilicet de ipsa paternitate diuina, & intendunt probare, quod paternitas secundum propriam rationem ad aliquid, non dicat perfectionem vel imperfectionem, videtur nobis claudicare in illa consequentia, scilicet, si dicit perfectionem, ergo finitam vel infinitam. Nam primò antecedens potest distingui: si enim loquamur de relatione diuina, quatenus dicit ad diuinum. Sic verum est quod dicit perfectionem infinitam: quia tunc non consideratur purum ad, sed simul quatenus diuinum.

Et similiter paternitas diuina quatenus diuina est, dicit perfectionem infinitam paternitatis. Quod si in diuina paternitate consideretur non solum ipsum ad, sed ad paternitatis, scilicet, respectus huius relationis specialis, qui est paternitas, etiam abstrahendo à diuina paternitate prout diuina est: fateor quod dicit perfectionem, eò quod paternitas in quantum paternitas dicit talem relationem realem, scilicet, fundatam super actione, & sic est perfectio. Sed quando infertur in argumento, ergo ut sic dicit perfectionem finitam vel infinitam. Respondetur, quod neque finitam determinatè, neque infinitam, sed abstrahit à creata vel increata paternitate: ac per consequens à finita vel infinita perfectione. Habemus ergo quod secundum argumentum factum non probat intentum de relatione diuina, vel de paternitate diuina, quatenus diuina est, sed solū quatenus habet rationem communem relationis. Cæterum si loquamur de relatione diuina, vel paternitate diuina, non dubitamus concedere, quod sicut diuina paternitas omnem perfectionem paternitatis creata includit formaliter vel eminenter: ita etiam diuinam relationem omnem perfectionem relationis continere formaliter vel virtualiter: & sic conceditur, quod in diuinis paternitas continet quicquid perfectionis est in filiatione, quamuis non sit filiatio. Id quod amplius explicabitur in solutione ad quartū argumentum quod fecimus pro parte negatiua.

¶ Iam verò sit tertia conclusio. Si loquamur simpliciter, omnis relatio formaliter est perfectio. v.g. paternitas est perfectio, filiatio est perfectio siue sit creata, siue increata relatio, dummodo sit relatio realis. Probat. Quia relatio creata in suo formali conceptu intrinsecè claudit ens reale, quod est accidens inherens subiecto, ergo est perfectio. Antecedens receptum est ab omnibus Metaphysicis, eò quod ens nullam faciat compositionem cum aliqua differentia, aut proprio modo cuiuslibet entis. Consequentia verò probatur. Quia omnis ratio entis, quod est in subiecto, est perfectio illius, cum igitur relatio realis habeat inherere subiecto, erit per-

Afectio loquendo absolute. Præterea de relatione increata probatur conclusio. Quia talis relatio intrinsecè & essentialiter est diuina substantia subsistens. Et denique argumenta facta pro parte affirmatiua probant hanc conclusionem.

¶ Superest tandem ad argumenta vtriusque partis respondere, quatenus militare possunt contra prædictas conclusiones.

B ¶ Respondetur ergo ad primum argumentum pro parte negatiua: distinguo antecedens. Si enim intelligatur de relatione reali, nego antecedens absolute loquendo: imò omnis relatio realis est perfectio intrinsecè & essentialiter, sicut est accidens, & sicut est ens: si autem sit sermo de relatione non absolute loquendo, sed secundum proprium illum modum, qui est respectus ad aliquid extra, concedo antecedens, & consequentiam, dummodò consequens intelligatur, quod ut sic relatio non intelligitur ut perfectio subiecti, non autem si absolute intelligatur consequens. Neque obstant verba Dni Thomæ in articulo. Non enim ille negat absolute, relationem esse perfectionem, sed ait, rationem propriam relationis non accipi secundum comparisonem ad illud, in quo est. Sed tamen **C** quia nihilominus est accidens reale ipsa relatio intrinsecè & essentialiter, erit etiam perfectio. Ad confirmationem ex Caietano iam diximus articulo præcedenti, quod relatio siue ad aliquid non abstrahit ab ente reali & rationis abstractione vniuoca, aut vnius conceptus formalis: sed huiusmodi abstractio secundum nomen æquiuoca est.

E ¶ Ad secundum argumentum concedo, quod paternitas ut sic non est perfectio Filij, sed tamen est perfectio Patris absolute loquendo. Quia secundum rationem paternitatis includit realem relationem. Quod si loquamur de paternitate diuina, includit etiam intrinsecè diuinam substantiam, quæ est infinita perfectio, imò eadem perfectio, quæ est filiatio diuina.

¶ Ad tertium responderetur, quod aliud est dicere, quod Mathematica ut sic

sic, quatenus abstrahuntur per intellectum, non sunt bona, hoc est, non considerantur ut bona ordinata ad aliquem finem, & aliud est dicere, quod simpliciter loquendo non sunt bona, hoc enim falsum est cum sint entia: illud autem verum est.

¶ Ad quartum argumentum multi ex Theologis discriantur, ut respondeant. Quidam enim ut Gabriel ubi supra, quem sequutus fuit Cano aiunt non esse inconueniens, quod aliqua perfectio relatiua sit in Patre, quæ non sit in Filio: quia hoc nihil aliud est, quam dicere aliquam realitatem esse in Patre, quæ non est in Filio, quod satis catholicum est, quia alia res est Pater, & alia res est Filius.

¶ Sed contra hanc solutionem alij argumentantur. Omnis perfectio, quæ est formaliter in Deo, est simpliciter perfectio, ergo aliqua simpliciter perfectio non est in Filio, ac per consequens Filius non esset infinite perfectus. Patet sequela. Quia possemus signare aliquam simpliciter perfectionem, quæ non est in Filio. Est autem contra rationem entis infinite perfecti, quod sit aliqua infinita perfectio, quæ non sit in illo. Et confirmatur. Quia ut supra diximus quæstione quarta, articulo secundo, perfectio simpliciter est illa, quæ in vnoquoque ente melior est ipsa, quam non ipsa, sicut sapientia, iustitia, hoc est, quod melius est habere illam perfectionem, quam habere aliam, quæ excludat illam. Et sic dicimus, quod humanitas non est simpliciter perfectio in ratione entis: quia melius est Angelo habere suam angelicam naturam, quæ excludit humanitatem. Tunc arguitur. Si aliqua simpliciter perfectio quantumlibet relatiua est in Patre, quæ non est in Filio: sequitur quod Filius aliquid non habet quod melius est habere, quam non habere.

¶ Propter hoc argumentum Capreolus in primo distinctione septima, quæstione prima ad tertium, contra primam conclusionem, & Caietanus articulo secundo ad tertium aiunt, diuinas relationes non importare perfectionem, si for-

maliter considerentur. Sed hæc sententia sufficienter à nobis expugnata est. Etenim ipsamet relatio diuina, & ipsum ad diuinum intrinsecè est Deus, ergo continet infinitam perfectionem.

¶ Respondendum ergo est ad argumentum factum sub hac forma: Quando sic argumentaris. Hæc paternitas formaliter est hæc perfectio diuina, & hæc paternitas non est in Filio, ergo hæc perfectio non est in Filio; Nego consequentiam, & committitur idem defectus, qui in ista consequentia assignatur à Theologis. Hæc paternitas est hæc essentia diuina, & hæc paternitas non est in Filio, vel non est Filius, vel filio, ergo hæc essentia non est in Filio, vel non est Filius, aut filio. Et est intrinsecus defectus. Quia in maiori affirmatiua absolutum prædicatur de relatiuo, in minori autem negatiua negatur relatiuum oppositum de suo relatiuo opposito, & fit sensus magis formalis in negatiua, quam in affirmatiua. Quapropter potest reduci ad defectum intrinsecum quartum, in quo dicitur, quando mediū in affirmatiua tenetur magis ample minus restrictè, vel cum minori appellatione, aut formalitate, quam in negatiua præmissæ sunt inhabiles. Vnde hæc consequentia nõ valet. Hæc actio est hic motus, & hæc actio nõ est hæc passio, ergo hic motus non est hæc passio. Similiter etiam potest assignari defectus extrinsecus. Quia mutatur ad aliquid in quid negatiue ex parte minoris, in qua negatur relatiuum de suo correlatiuo opposito: in consequenti verò negatur de absoluto, qui defectus à Dialecticis reducitur ad variationem appellationis. Hæc doctrina colligitur ex Diuo Thoma infra quæst. 42. artic. quarto ad secundum, ubi fiebat simile argumentum de dignitate sub hac forma. Paternitas pertinet ad dignitatem Patris, sed paternitas non conuenit Filio, ergo non quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius.

Et respondet, quod dignitas est absolutum & ad essentiam pertinens: & ideo in illa cõsequentia mutatur quid in ad aliquid. Ita nos dicimus de perfectione, quod est absolutum & essenziale, ac proinde eodẽ modo procedunt consequentiæ,

ac si loco perfectionis poneretur essentia.

¶ Iam vero ad argumenta pro parte affirmatiua respondetur. Ad tria priora quod probant tertiam conclusionem nostram. Sed ad quartum argumentum respondetur, quod actio in ratione formali actionis respicit ipsum agens secundum aliquid sibi intrinsecum, scilicet secundum potentiam agendi, quæ est intrinseca agenti: & ita formaliter loquendo actio secundum propriam rationem respicit subiectum secundum habitudinem principij. Vnde adhuc est differentia inter actionem & relationem, quia relatio secundum proprium modum solum respicit terminum ad quem refertur relatio.

D Vbiūm secundum poterat hic disputari, quod mouet Caietanus circa solutionem ad secundum D. Tho. An relatio distinguatur à suo fundamento maxime secundum sententiam D. Th. Sed hæc quæstio satis abunde disputatur à dialecticis in prædicamento ad aliquid, vbi poteris videre magistrum Soto. Est autem inter ipsos Thomistas non modica disceptatio, quid senserit D. Tho. de hac quæstione. Nam Capreolus in. 1. d. 30. vniuersaliter asserit relationem realiter distinguere à suo fundamento iuxta mentem D. Tho. quam sententiam sequitur Caietanus in hoc arti. & ita videtur sentire D. Tho. in solutione ad secundum vbi expressè ponit differentiam inter relationem in rebus creatis & in diuinis, quod in rebus creatis præter id, quod continetur sub significatione relatiui, est alia res absoluta: in Deo autem non est alia res, sed vna & eadem, quæ non perfecte exprimitur relationis nomine.

¶ Nihilominus oppositam sententiam iudicant esse D. Tho. alij ex Thomistis doctissimis nostri temporis. Paulus Soncinas lib. 5. Metaph. q. 28. ait non esse certum, quid de hac re D. Tho. & Aristot. aut commentator senserint. Ipse tamen partem negatiuam sequitur. Et quidem D. Tho. ita videtur sentire expressè in opusculo. 48 de prædicamentis tractatu de prædicamento ad aliquid cap. 2. & lib. 5. Phys. lect. 3. & in 3. p. q. 16. ar. 6. vbi docet, quod relatio aduenit de nouo alicui sine mutatione sui

ac per consequens non videtur esse res distincta.

¶ Nos tamen pro decisione huius difficultatis breuiter ponimus primam conclusionem quod omnis relatio realis in rebus creatis distinguitur realiter à suo fundamento. Probatur conclusio. Quia relatio realis non est eiusdem prædicamenti cum suo fundamento, ergo distinguitur realiter ab illo. Antecedens est manifestum. Probatur consequentia. Quia prædicamenta sunt primo diuersa.

¶ Secunda conclusio. Huiusmodi distinctio realis relationis à suo fundamento vel à ratione fundandi nõ est distinctio rerum omnimode distinctarum etiam materialiter, sed est distinctio realis formalis quantum satis est ad distinctionem prædicamentorum quorundam. Quia propter hæc est falsa, quantitas est æqualitas, albedo est similitudo. Neque Diuus Thomas in hoc articulo aliud sensit, sed assignauit differentiam verissimam inter relationem diuinam & relationem in rebus creatis, quod hæc non est formaliter illud absolutum, quod præsupponitur in re, cuius est relatio: in Deo autem formalissime diuina relatio est vna & eadem res cum illo absoluto, scilicet cum diuina essentia: ita sanè vt hæc sit propositio verissima, paternitas est essentia & substantia diuina. Quia propter Diuus Thomas non est censendus hic retractasse sententiam, vt aliqui dicunt. Atque hætenus de hac dubitatione.

D Vbiūm tertium sit circa secundam partem conclusionis Diui Thomæ, vbi asseritur, quod diuina relatio non differt nisi secundum intelligentiæ rationem ab essentia: dubitatur, inquā, an potius relatio diuina distinguatur realiter ab essentia vel ex natura rei, aut alia maiore distinctione, quā distinctione rationis? & in vniuersum quærimus, vtrū diuinæ perfectiones, vel attributa diuina distinguatur sola rationis distinctione ab essentia? Quā quæstionem in hunc locum reiecimus disputandam supra quæst. 4 art. 3.

¶ Arguitur ergo primò contra conclusionem Diui Thomæ. Diuina attributa inter sese distinguuntur ex natura rei, ergo etiam ab essentia. Hæc consequentia in attributis

tributis absolutis videtur evidens. Nam ex opposito consequentis planè videtur colligi oppositum antecedentis. Sed probò antecedens. Sapientia finita distinguitur realiter à iustitia finita, ergo & sapientia infinita distinguitur realiter à iustitia infinita. Probatur consequentia. Quia infinitas superaddita perfectioni alicui, sicut nō destruit ipsam perfectionem, neque eius constitutum formaliter, ita neque destruit distinctionem, vel distinctiūm illius ab alia perfectione. v. g. si daretur albedo infinita & calor infinitus, non minore distinctione differrent, quā modo.

¶ Arguitur secundò. Quia iuxta opinionem D. Thomæ sequitur, quod istæ propositiones sint concedendæ. Ratio sapientiæ diuinæ est ratio iustitiæ, & est ratio misericordiæ, similiter, Attributum sapientiæ, est attributum iustitiæ: quæ tamē videntur falsæ. Sequela probatur. Quia sola distinctio rationis extremorum non falsificat propositionem affirmatiuam. Hæc enim vera est, homo est animal, cuius extrema ratione distinguuntur.

¶ Arguitur tertio. Intellectus & voluntas in Deo distinguuntur realiter, ergo diuina attributa plus quā ratione distinguuntur. Probo antecedens. Quia intellectus & voluntas sunt principia duarum personarum, quæ realiter distinguuntur, ergo & ipsæ distinguuntur realiter. Et confirmatur. Si intellectus & voluntas non distinguuntur formaliter, sequeretur, quod Deum velle esset Deum intelligere, ac per consequens nulla esset ratio distinguendi realiter processiones diuinas. Esset enim perinde dicere, verbum procedit per intellectum, atque dicere, verbum procedit per voluntatē. Et confirmatur secundò. Quia sequeretur ex eodem antecedenti, qd Deus vult peccata: siquidem intelligit peccata. Probatur sequela. Quia idem est velle in Deo, & intelligere.

¶ Arguitur quartò. Vnum attributum demonstratur à Theologis per aliud, & nō vice versa, vt v. g. demonstratur, qd Deus sit æternus, quia est immutabilis, & rursus demonstratur esse immutabilis, quia est purus actus, ergo inter hæc diuina attributa maior est distinctio, quā rationis: quia aliās non intelligeretur, quomodo vnum

A fit ratio demonstrandi aliud.

¶ Arguitur quintò, & probatur, quod diuina relatio distinguatur ab essentia ex natura rei. Est argumentum, diuina essentia ex natura sua est communicabilis, & communicatur tribus personis, sed paternitas ex natura sua est incommunicabilis, ergo paternitas & essentia distinguuntur ex natura rei. Et confirmatur. Quia Pater per generationem communicat Filio essentiam, & non paternitatem, vt dicitur in concilio Florentino, quod Pater omnia quæ habet per generationem dedit Filio præter paternitatem, ergo paternitas & essentia plus quā ratione differunt. Confirmatur secundò. Nam si essentia non distinguitur à Patre nisi sola ratione, sequitur, quod hæc propositio esset vera, essentia generat, sicut hæc est vera, Pater generat.

¶ Et denique arguitur. Si diuina essentia & paternitas in suis formalibus conceptibus intrinsecè, & ad inuicem sese includunt, sequitur, quod in formali conceptu paternitatis includitur intrinsecè filiatio, quod falsissimum est. Probatur sequela. In conceptu formali paternitatis includitur formaliter diuina essentia, ergo includitur quicquid formaliter est diuina essentia. Rursus ergo si filiatio est formaliter intrinseca in conceptu & quidditate diuinæ essentia, sequitur, quod etiam formaliter & intrinsecè includitur in conceptu paternitatis. Et confirmatur ex illa regulā antepredicamētali, cum quippiam de quopiā prædicatur ea, quæ de prædicato dicuntur, dicuntur etiam de subiecto, vt si homo est animal quidditatiuè & essentialiter, & animal est viuens quidditatiuè & essentialiter, optimè colligitur, quod etiam viuens competat homini quidditatiuè & essentialiter, ergo similiter in diuinis, si paternitas est essentia quidditatiuè & essentialiter, & rursus ipsa essentia quidditatiuè & intrinsecè includit filiationem, sequitur, quod filiatio includatur intrinsecè in paternitate. Necessè est igitur ponere maiorem distinctionem inter diuinam essentiam & relationem, quam sit distinctio secundum intelligentiam rationis. Et confirmatur 2. ex D. Tho. infra q. 33. ar. 3. ad primum vbi ait, quod communia absolute dicta in diuinis secundum ordinem intellectus nostri

sunt priora, quam propria: quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è conuerso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non cōuertitur. Ecce ubi docet, quod in conceptu Dei nō includitur paternitas.

¶ De hac difficultate est sententia Scoti in primo sententiarum distinctione octaua quæstione quarta ubi ait, quod diuinæ perfectiones absolutæ distinguuntur ab essentia & inter se formaliter & ex natura rei eo modo, quo solet dici, actionem & passionem formaliter distinguui. Quam distinctionem Scotus non appellat realem, sed mediam inter realem & rationis distinctionem, quæ proprio nomine appellatur ab illo distinctio formalis ex natura rei.

¶ At verò Diuus Thomas semper asserit, huiusmodi perfectiones absolutas sola ratione ab essentia, & inter se distinguui, vide illum supra quæstione quarta articulo 2. ad primum & quæstione decima tertia ar. 12.

¶ Quidam vero alij Theologi medium quoddam se inuenire putant varijs sententijs differentes, & inter se & à sententia Scoti & D.Tho. Quorum opiniones refert & refutat Torres super hunc articulum. Nobis tamen operæ precium est solum versari in confutatione sententiæ Scoti, & confirmatione sententiæ D. Thomæ.

¶ Pro cuius intelligentia quædam sunt nobis prænotanda. Primum quidem quod ista quæstio non habet locum de perfectionibus, quæ in Deo solum eminenter esse dicuntur, huiusmodi enim perfectiones nullam distinctionem, vel fundamentum distinctionis habent in Deo, vt v. g. perfectio hominis & perfectio angeli, quæ eminenter sunt in Deo nihil aliud intelliguntur esse, quàm ipsa diuina essentia.

¶ Aduerte secundo, quod nec præsens disputatio de illis diuinis perfectionibus instituitur, quæ tantum differunt per respectum rationis ad creaturas vt v. g. de pluralitate idearum, & de prouidentia rerum naturalium, & prouidentia rerum supernaturalium. Constat enim, quod huiusmodi perfectiones sola ratione distinguuntur propter diuersas relationes rationis ad

creaturas, propter quas huiusmodi propositiones sunt falsæ, idea hominis est idea angeli, quia significatur, quod relatio rationis diuinæ ideæ ad hominem, est relatio rationis, quæ refertur ad angelum.

¶ Notandum tertio, quod multiplex modus distinctionis rerum consideratur à Metaphysicis.

¶ Est enim quædam distinctio realis, quæ appellatur distinctio rei à re, qualis est inter hominem & equum. Est altera distinctio solius rationis ratiocinantis: quam facit intellectus nullo fundamento reali præsupposito, vt cum dicitur Petrus est idem sibi. Vbi prædicatum & subiectum distinguuntur ratione ratiocinante. Tertiam distinctionem appellant rationis ratiocinata: & est illa, quæ actualiter fit per actionem intellectus, qui eandem rem diuersis conceptibus formaliter significantibus aliquid reale apprehendit, sed fundamentum huiusmodi distinctionis conceptuum est in re ipsa proximum, in qua intellectus inuenit realem rationem fundandi distinctos conceptus: atque ita distinguunt homo, animal viuens, & rationale. Quarta distinctio est & dicitur formalis, & est illa quæ reperitur inter res, quæ materialiter sunt eadem, sed habent diffinitiones distinctas, vt distinguuntur actio & passio cum sint vnus motus. Hanc distinctionem Scotus negat esse realem, sed ait esse mediam inter realem & rationis, appellatque illam formalem ex natura rei. Sed Magister Soto quæstione tertia vniuersalem in sua logica appellat illam formalem realem. Quia inquit cum inter ens reale & ens rationis nullum sit medium non oportet fingere distinctionem mediam, sed omnis distinctio est realis, aut rationis, quamuis postea distinctio realis diuidatur in primum & quartum modum distinctionis, & rursum distinctio rationis distinguitur in secundum & tertium modum qui tertius modus adhuc potest diuidi in distinctionem rationis ratiocinata, quæ habet fundamentum in re composita metaphysice ex esse & essentia, ex genere & differentia, & in distinctionem, quæ habet fundamentum in re simplicissima, neque composita ex esse & essentia, vt est Deus, qui propter suam eminentiam potest fundare

fundare distinctos conceptus formaliter significantes perfectionem realem. Et hæc distinctionem solet appellare Caietanus formalem non formaliter sed eminenter & virtualiter, ut patet infra. q. 39. ar. 1. & in libro de ente & essentia cap. 6. q. 12. & ita distinguuntur in Deo intellectus & voluntas. Et in creaturis possumus quodam modo exemplum proferre. Quia anima rationalis propter suam eminentiam, cum sit unica & indiuisa, comprehendit perfectiones, & gradus aliarum formarum, & ita dat non solum esse rationale, sed dat esse sensituum, & esse corporeum atque si formaliter ipsa esset forma corporea.

¶ His suppositis sit prima conclusio. Diuinæ perfectiones non distinguuntur neq; ab essentia, neque inter se formaliter ex natura rei. Hanc tenet Diuus Thomas ubi supra & est contra Scotum & probatur ex illo communi proloquio, in diuinis omnia sunt vnum ubi non obuiat relationis oppositio, sed huiusmodi perfectiones absolutæ non important oppositas relationes, ergo non est tutum dicere, quod distinguuntur ex natura rei. Et confirmatur ex Aristot. li. 1. 2. met. tex. 24. ubi ait, quod omnis distinctio fundatur in aliqua oppositione: sed in diuinis nulla formalis oppositio ex natura rei inuenitur, ergo &c.

¶ Præterea distinctio formalis ex natura rei maior est, quam distinctio, quæ fit per extrinseca accidentia. Quia illa fit per intrinseca, ut affirmat Scotus in. 4. d. 2. sed esset absurdum dicere, quod diuina attributa ut intellectus & voluntas magis distinguuntur in Deo quam Petrus albus à se ipso nigro, ergo in diuinis non est distinctio formalis ex natura rei.

¶ Amplius. In Deo secundum fidem asserenda est summa essentiae simplicitas, ut constat ex dictis in quæstione tertia, sed si perfectiones diuinæ ex natura rei distinguerentur non esset summa simplicitas in diuina natura: esset enim maior si non distinguerentur nisi sola ratione, ergo. Et confirmatur. Quia in Deo præter numerum realem personarum non debet poni alius numerus nisi solum in apprehensione nostra, sed si ponantur diuina attributa ex natura rei formaliter distingui, ponitur numerus formalitatum ex natura rei, & à

A parte rei sicut actio & passio constituunt numerum duarum rationum formalium, ergo. Et denique diuina essentia est omnino infinita, quia in sua simplicissima ratione formali includit omnes perfectiones considerabiles, ergo huiusmodi perfectiones ex natura rei non distinguuntur ab essentia, imo sunt idem ex natura rei cum ipsa essentia. Huic consonat dictum Anselmi in monologio c. 6. quicquid de diuinitate dicatur non qualis vel quanta sit, sed magis quid sit demonstratur, & Boetius in lib. 2. de trinitate circa finem ait quod omnia diuina attributa sunt essentialia ipsi diuinæ essentia. Id quod D. Aug. sæpè repetit in libro de cognitione veræ vitæ cap. 7. & 8. Similiter possumus procedere ad probandum, diuina attributa non distinguuntur inter se ex natura rei. Quia quodlibet attributum est simpliciter infinitum ens, ergo in sua ratione formali comprehendit omnia alia, ergo si quis exacte definiret diuinam iustitiam, in eius definitione poneret sapientiam. Et confirmatur, quia diuina essentia est ipsum esse illimitatum, ergo essentialiter est omnis perfectio, quæ est in ipso Deo.

Præterea. Ipsemet Deus cognoscit suam essentiam quantum cognoscibilis est ex natura sua, & ipse cognoscit, quod sua essentia essentialiter includit omnem perfectionem, quam nos attribuimus Deo, ergo ita res habet, quod omnia attributa diuina ex natura rei sunt ipsa diuina essentia. Præterea, ea quæ ex natura rei formaliter distinguuntur, non verificantur de se inuicem in abstracto: hæc enim falsa est, actio est passio, sed hæc est vera iustitia diuina est sapientia diuina, ergo non distinguuntur formaliter ex natura rei.

¶ Denique probatur conclusio testimonijs Sanctorum Patrum, quæ refert magister in 1. sen. d. 8. & d. 19. & 34. vide D. Bernardum li. 5. de consideratione ad Eugenium, & ubi supra citatus est. Et certe Sancti Patres absq; aliqua distinctione ex natura rei omnia in Deo vnum esse asserunt præter quam ubi est aliqua relationis, aut proprietatis personarum oppositio.

¶ Secunda conclusio. Diuina attributa distinguuntur ab essentia & inter se distinctione formali rationis non solum ratiocinantis sed etiam ratiocinata. Hæc est D.

Tho.

Tho. in 1. sent. d. 2. q. 1. ar. 3. & probatur. Quia nos distinctos conceptus formamus de diuinis perfectionibus, quæ distinctio habet fundamentum in re eminentissima, quam non possumus vnico conceptu cognoscere, ergo talis distinctio non solum est rationis ratiocinantis, sed etiam rationis ratiocinatae. Neq; hoc de rogat diuinæ simplicitati, vt aliqui Theologi putant asserentes solā distinctionē rationis ratiocinatae cōpetere diuinis attributis. Sed fallunt quia B proculdubio in simplicitate diuinæ essentiae est ratio fundandi distinctos conceptus. Vnde D. Thomas vbi supra ait, quod diuersitas conceptuum circa diuina attributa prouenit partim ex imbecillitate nostri intellectus partim ex eminentia diuinæ essentiae superantis totam vim nostri intellectus. Et propter hanc eminentiam ponit Caietanus in Deo distinctionem formalem non formaliter sed eminenter, eò quod ipsa diuina essentia ita formaliter est sapientia ac si nihil aliud esset, quam sapientia. Et ita formaliter est iustitia, ac si nihil aliud esset, quam iustitia: & nihilominus propter eminentiam simplicitatis diuinæ ipsa sapientia diuina est diuina iustitia.

¶ Solet autem verti in dubium: vtrum ante omnē operationē intellectus creati sit asserenda actualis distinctio rationis ratiocinatae inter diuina attributa, an solum fundamentalis & virtualis. Et quidam aiunt, quod distinctio rationis actualis inter ipsa diuina attributa sufficienter dimanat ex eo quod Deus ab aeterno cognoscit suam essentiam esse fundamentum sufficiens diuersorum conceptuum in intellectu creato. Et hæc sententia videtur probabilis, neq; displicet Caietano in libro de ente & essentia questione. 12. ca. 6. verum Capreolus in primo sen. d. 8. q. 2. circa finem opinatur, actuale distinctionem rationis non competere diuinis attributis nisi quatenus actu terminant diuersos conceptus intellectus creati. Et hæc sententia alijs magis placet. Quoniam ad hoc quod aliqua distinguantur actu distinctione rationis, non satis est quod cognoscantur tanquam fundamentum diuersorum conceptuum eò quod talis cognitio non constituit actu duo extrema: sed solum considerat illud vnum tanquam potens habere rationem duorum ex

A tremorum in intellectu creato, ergo vt diuina attributa actualiter distinguantur ratione necesse est, quod terminent actu distinctos cōceptus, id quod respectu diuini intellectus esse non potest.

¶ Tercio de distinctione relatiuorum in diuinis ab ipsa essentia sit tertia conclusio. Relatio non distinguitur ab essentia ex natura rei, vt ait Scotus in 1. d. 2. q. 4. neq; realiter secundum quid vt dicit Durandus in 1. d. 33. q. 1. Hanc conclusionem probant omnia argumenta, quibus ostendimus primam conclusionem, & certe sententia Durandi videtur minus consentanea fidei catholice, quam sententia Scoti. Quia videtur in intelligibile, quod in patre sit summa simplicitas, & tamen quod paternitas aliquo modo distinguatur realiter ab essentia diuina.

¶ Quarta conclusio. Relatio & essentia C in diuinis distinguuntur formaliter ratione ratiocinata ea distinctione, quæ habet fundamentum in eminentia rei significata. Hæc conclusio eodem modo explicanda est & probanda sicut secunda conclusio supra posita: & hanc distinctionem vocat Caietanus formalem non formaliter sed eminenter, quatenus diuina essentia simplicissima cū sit includit in se totum, quod est proprium naturæ, & quod est propriū suppositi: ita sapē quod si diuina essentia definiretur necessario in eius definitione poneretur tota Trinitas personarum quantum nomine essentiae prout à nobis concipitur non significetur relatio.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primum nego antecedens: ad probationem concedo antecedens & nego consequentiam. & rursus ad probationem consequentiae respondetur quod infinitas in ratione essendi quamuis non destruat perfectionem formalem: cui intelligitur superaddi, tamen vsque adeo eleuat illam, vt non admittat distinctionem, quæ repugnat simplicitati essendi.

¶ Et si obijcis. Qui dicit infinitam sapientiam non dicit infinitatem in ratione essendi, sed in ratione sapientiae, ergo nulla est solutio. Respondetur nego consequentiam. Quia quamuis exprisite infinita sapientia non importet infinitatem essendi tamen implicite & virtualiter importat illam.

lam. Et ratio est. Quia sapientia est de numero perfectionum, quæ dicuntur à Theologo perfectiones simpliciter: quia in unoquoque ente melius est ipsas esse, quam non esse. Vnde bene sequitur, quod si est infinita sapientia, est infinitum ens, non autem sequitur, quod si est infinita albedo sit infinitum ens, eò quòd albedo non est perfectio simpliciter, sed secundum propriam rationem valde limitata perfectio.

¶ Ad secundum argumentum concedo sequelam quantum ad illas propositiones, ratio sapientie diuinæ est ratio diuine iustitiæ, & est ratio diuinæ misericordie, & est ratio diuinæ essentie: dum modo nomine rationis intelligatur res ipsa significata secundum suam quidditatem, & non prout subest nostre rationi & nostris conceptibus. Sic enim negatur sequela propter appellationem rationis. Est enim sensus quòd diuina sapientia quatenus subest conceptui sapientie, subest etiam conceptui iustitiæ & propter eandem rationem negantur istæ propositiones simpliciter, attributum sapientie est attributum iustitiæ eò quòd sensus est, quòd eodem conceptu attribuimus Deo sapientiam & iustitiam, quod constat esse falsum. Et ad probationem sequelæ, respondetur quòd ita res habet, quòd sola distinctio rationis extremorum nunquam falsificat propositionem affirmatiuam. Sed tamen ipsa non sufficit vniuersaliter reddere veram propositionem si admisceatur aliqua proprietas logicalis propter quam significatio totius propositionis reddatur falsa, vt v. g. hæc propositio est hæretica, essentia diuina generat, & tamen hæc est vera, generans est essentia diuina: substantiue accepto subiecto, cum tamen extrema vtriusque propositionis non differant nisi sola ratione. Tamen quia essentia non significat suppositum, verbum generat, quod est adiectiuum, applicat significatum formale ad significatum immediatum subiecti, prout à nobis intelligitur & fit sensus quòd ipsa diuina essentia producit aliquid distinctum à se, vel quòd sunt duæ essentie vna generans & alia genita.

¶ Ad tertium argumentum iam diximus questione præcedenti articulo quinto quomodo intellectus & voluntas possint esse principia duarum personarum & dua-

rum processionum realiter distinctarum.

¶ Ad confirmationem concedo absolute quòd Deum velle est Deum intelligere: quia in illa propositione non importatur aliqua relatio opposita, neque est aliqua proprietas logicalis propter quam falsificetur illa propositio magis quam ista, diuina voluntas est diuinus intellectus. Neque inde sequitur, diuinas processionem realiter non distingui sicut dictum est iam questione præcedenti articulo quinto.

¶ Ad secundam confirmationem negatur sequela. Nam licet idem sit in Deo velle & intelligere: tamen non est eadem relatio rationis ex parte Dei ad peccatum secundum quòd Deus est volens, & secundum quòd est intelligens. Nam peccatum refertur ad diuinum intellectum non vt ad causam, sed vt obiectum speculatiue cognitum. Cæterum ad voluntatem non potest referri nisi vt ad causam. Quia Deus omnia quacumque voluit fecit vnde in illa consequentia in Deo idem est velle & intelligere, sed intelligit peccata, ergo vult peccata, variatur appellatio.

¶ Ad quartum argumentum respondetur quòd ille Theologicæ demonstrationes reuera non procedunt ex causa, sed solum procedunt ex ratione, quæ nobis est causa cognoscendi, quauis non sit causa efficiendi. Et ad hoc sufficit distinctio rationis ratiocinatæ subdatis in eminentiæ rei cognitæ.

¶ Ad quintum argumentum cõcesso antecedenti nego consequens. in hoc enim consistit mysterium trinitatis, quod vna res simplicissima est tres res realiter distinctæ & oppositæ inter se: nullam autem habentes distinctionem cum essentia præter distinctionem rationis. Et per hoc respondetur ad confirmationem sufficit enim ad veritatem illarum propositionum distinctio rationis ratiocinatæ, propter quam fit diuersa compositio in mente, vt quauis sit verum: quòd Pater per generationem communicat Filio essentiam, non tamen sit verum quòd communicat paternitatem. Et per hoc patet ad secundam confirmationem.

¶ Ad sextum & vltimum argumentum in quo non modica est difficultas, varie respondent Thomistæ. Nam Torres super hunc argumentum illo argumento cõuictus ait, quod quauis paternitas intrinsece in suo

suo conceptu claudat diuinam essentiam, nihilominus diuina essentia non claudit in trinsece in suo formali conceptu ipsas relationes, sed potius ita se habet diuina essentia ad omnia diuina tam absoluta, quam relatiua, sicut se habet ens ad omnes res cuiuslibet generis. Nam sicut ens clauditur in trinsece in re cuiuslibet generis: ita diuina essentia in qualibet perfectione diuina siue absoluta siue relatiua. Sed sicut ens non claudit in trinsece quamlibet rem cuiuslibet generis: ita diuina essentia non includit in trinsece in suo formali conceptu relationes diuinas.

¶ Sed oppositam sententiam, scilicet quod diuina essentia includat in trinsece diuinas relationes docuit Caietanus. q. 27. ar. 2. circa tertium ubi Diuus Thomas videtur eandem sententiam docere, dum inquit. In ipsa perfectione diuini esse continetur & verbum intelligibiliter procedens, & principium verbi sicut & quæcumque ad eius perfectionem spectant. Sed inquit Torres vbi supra, quod Diuus Thomas loquitur de continentia communicationis, & non de continentia essentiali ac si diceret Diuus Thomas, quod natura diuina est communis verbo & eius principio, scilicet Patri, non tamen ita quod Pater & verbum in trinsece in conceptu essentiae includantur. Verum hæc intelligentia videtur destruere contextum literę. Ait enim Diuus Thomas, diuinas personas eodem modo contineri in essentia sicut quæcumque alia, quæ ad eius perfectionem spectant, sed alia attributa, vt sapientia & iustitia continentur in diuina essentia in trinsece & essentialiter ergo & verbum & principium verbi.

¶ Nobis ergo magis placet sententia Caietani. Et probatur. Quia si diuina relationes non pertinent in trinsece & essentialiter ad essentiam, ergo pertinent extrinsece vel accidentaliter. Et confirmatur exemplo, quo vtitur ipse Torres. Nam quauis ens sit essentialiter homini, at rationis accidentis, quod sit homo aut equus, ergo similiter hæc propositio erit vera, Deo vel diuina essentia accidentaliter competit esse Patrem.

¶ Et confirmatur secundo. Diuina essentia necessario est Pater, sed necessario esse Patrem non competit ei tanquam pro-

pria passio, neque tanquam modus distinctus ex natura rei ad diuinam essentiam, ergo competit ei esse Patrem necessitate intrinseca, scilicet ratione esse quod omnino est ipsa essentia. Probatur secundo. Quicquid essentialiter competit diuino esse etiam competit in trinsece & essentialiter diuina essentia, sed diuino esse infinito conuenit in trinsece esse Patrem & Filium & Spiritum sanctum, ergo & diuina essentia. Probatur minor. Quia aliàs non esset in trinsece & essentialiter infinitum esse: siquidem non in trinsece & essentialiter est trinitas personarum, quæ est maxima perfectio. Et denique probatur. Nam si diuina essentia non includat in trinsece, & essentialiter diuinam personam sequitur, quod non subsistit per aliquid intrinsecum & essentialiter sibi. Probatur sequela. Quia reuera non subsistit nisi per hoc quod in tribus personis habet subsistentiam. Neque enim est quarta subsistentia distincta à tribus illis incommunicabilibus, ergo si diuina essentia non includit illas in trinsece & essentialiter, non habet ex propria & intrinseca ratione subsistere. Et confirmatur. Quia aliàs diuina essentia posset videri à beato quantum ad omnia intrinseca & essentialia non visis proprietatibus personalibus, quod vniuersi Thomistæ negant esse possibile etiam secundum potentiam Dei absolutam.

¶ Ad argumentum ergo vltimum in forma respondetur nego sequelam. Ad probationem concedo antecedens & nego consequentiam. Nam in consequenti cum dicitur, quicquid formaliter est diuina essentia, distributio fit etiam pro relatiuo opposito paternitati, ac proinde eodem modo peccat argumentum ac si diceremus, Pater est hæc essentia, & hæc essentia est Filius, ergo Pater est Filius. Et per hoc patet ad secundam consequentiam ibidem factam. Ad confirmationem ex regula antepredicamentali, cum quidpiam de quopiam &c. Respondetur si ad diuina extendenda est regula necessarium esse, vt intelligatur de ijs, quæ de predicato dicuntur absolute non relatiue. Et possumus aliquomodo exemplum proferre in creaturis si ita dicamus. Hæc actio est hic motus, & hic motus est hæc passio, ergo hæc actio est hæc passio. Quam consequentiam omnis logicus &

Meta-

Metaphysicus negat, quamvis aliàs videatur syllogismus expositivus.

¶ Sed dicet aliquis exemplum nō quadrare: nam hic motus non est de essentia & quidditate huius actionis: neque rursus hæc passio intrinsecè & essentialiter prædicatur de hoc motu, quod requirebatur ad verificationem regulæ. Respondetur, fatemur quod non possit simile per omnia exemplum proferri, nihilominus posset aliquis respondere, quod est intrinsecū & essentialiter huic actioni singulari, quod sit hic motus, & rursus de ratione huius motus singularis, quod sit hæc passio: & nihilominus consequens est falsum, hæc actio est hæc passio, propter oppositionem relationum, quæ annexæ sunt huic actioni, & huic passioni. Et tandem nos non intendimus demonstrare, quomodo cum sit hæc unica essentia divina intrinsecè includens in se omnem personalitatem divinam, nihilominus una personalitas negetur de alia personalitate, sed sufficit nobis respondere ad argumentum, quod factum est, quod non convincit paternitatem esse filiationem. Quia sicut in creaturis inveniuntur illa consequentia non esse bona, hæc actio est hic motus, hic motus est hæc passio, ergo hæc actio est hæc passio: ita etiam in divinis, imò multò magis propter infinitam perfectionem essendi inveniuntur hæc essentia intrinsecè includens omnem proprietatem personalem, & nihilominus proprietates personales ad invicem non dicuntur propter oppositionem relationis. Unde non est incōveniens, quod filiatio, vel paternitas essentialiter & intrinsecè conveniant essentiæ, & inter se distinguantur realiter: quia non respiciunt essentiam ut cōmunicabilem, sed tanquā proprietates, quibus divina essentia constituitur in esse personali incommunicabili. Ad secundam confirmationem argumenti ex D. Thom. respondetur, quod Divus Thomas loquitur de prioritatem secundum ordinem nostri intellectus. Cæterum secundum ordinem ipsius rei si propria & quidditativa definitione definiretur, nihil ibi prius aut posterius est, neque quicquam est, quod non sit intrinsecum essentiæ, sed sola inveniuntur realis distinctio oppositarum relationum. Et hæc doctrina maxime observanda est:

A quia sæpè loquimur secundum nostrum modum intelligendi, & dicimus, quod in conceptu essentiæ non includitur formaliter relatio aut paternitas, quod est dicere prout à nobis concipitur in ratione essentiæ. Sunt enim in nobis diuersi conceptus diuinæ essentiæ & diuinæ relationis, non tamen negandum est, quin qualibet diuina relatio essentialiter & intrinsecè includatur in essentia, non secundum rationem

B communicabilis, in quo fortassis aliqui falluntur, qui negant diuinas relationes includi quidditatiuè in ipsa diuina essentia. Quia putant statim fieri consequens, quod includantur communicabiliter. Faciunt enim hoc argumentum, si paternitas includitur in essentia secundum se quidditatiuè, ergo Pater communicans Filio totam essentiam communicat etiam paternitatē. Ad quod argumentū nos negamus consequentiam.

C ¶ Pro cuius maiori intelligentia aduerte, quod dupliciter dicimus nos aliquid cōpetere diuinæ essentiæ quidditatiuè & essentialiter: vno modo quatenus diuina essentia communicabilis est tribus personis: & ita de ratione eius est sapientia, iustitia & omnia alia attributa absoluta, & quæ immediatè dicunt relationem ad creaturas ut dominus, dominatio. Altero modo attribuius ipsi diuinæ essentiæ quidditatiuè & essentialiter aliqua prædicata, quæ competunt ei non secundum rationem communicabilis, sed secundum rationem constitutibilis in esse personali incommunicabili: & vtrumque istorū pertinet ad quidditatem vnius simplicissimæ deitatis: ita ut si secundum se definiretur deitas non minus poneretur in illa definitione Trinitas personarum, quā vnitas sapiētiae, & aliorum absolutorū. Sed tamē respicit essentiā relatio personalis in quantū illā cōstituit in esse personali incommunicabili. Hactenus de hoc articulo.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum relationes, quæ sunt in Deo, realiter ad invicem distinguantur?

C Onclusio est affirmatiua, & ratio est: quia in Deo realiter est relatio opposita relationi: sed relatiuè opposita in sui ratione includunt distinctionem realem, ergo in Deo sunt relationes realiter distinctæ.

In hoc articulo quædam sunt breuiter aduertenda. Primo quidem quod conclusio intelligenda est de relationibus reallibus, quæ sunt in Deo oppositæ adinuicem. De his enim procedit ratio conclusionis. Vnde quamuis in Deo ponantur quatuor relationes reales, scilicet paternitas & filiatio, processio & spiratio, tamen non quælibet illarum à qualibet realiter distinguitur, sed à sibi opposita, vt spiratio non distinguitur realiter à filiatione, neque à Paternitate, sed à processione, cui opponitur. Atque in hoc sensu tam certa est conclusio quam certum est, diuinas personas inter se realiter distingui ipsis relationibus oppositis: imo vero personæ sunt ipsæ relationes subsistentes.

¶ Nota secundo circa solutionem ad primum quod illa maxima, quæcumque sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se varie explicatur à doctoribus. Sed explicatio est D. Tho. in hoc loco, quod sit intelligenda in ijs, quæ sunt idem vni tertio re & ratione, non autem in ijs, quæ differunt ratione. Et affert ex philosopho. 3. Phisic. dicente quod licet actio, sit idem motui, similiter & passio, non tamen sequitur quod actio & passio sint idem. Quia in actione importatur respectus vt à quo est motus in mobili, in passione vero vt qui est ab alio. Aduerte tamen quod Diuus Thomas non affirmat, quod solum in synonymis verificetur illa maxima: alioquin tota syllogismorum structura rueret, in quibus ex connexionem medijs cum extremitatibus etiam si ratione differant, colligitur connectio extremitatum inter se, vt. v. g. omne animal rationale est risibile, Petrus est animal rationale, ergo Petrus est risibilis, & tamen ratione differunt extremitates ab ipso medio & inter se. Sed Diuus Thomas voluit docere, quod illa maxima instantiâ patitur in ijs, quæ non sunt eadem re & ratione, non quia solum ratione differant, sed quia distinctio rationis propter diuersum modum, quo significantur extrema, solet esse in causa, quod committatur aliquis defectus logicalis in ipsa cõsequentiâ. Potest esse alia intelligentia etiam D. Tho. vt per hoc, quod dixit in ijs, quæ sunt idem re & ratione intelligat nomine rationis definitionem formalem: & hoc modo homo

A & animal non differunt ratione, quia definitio animalis includitur intrinsece in definitione hominis. Caterum actio & passio non sunt eadem motui re & ratione.

¶ Sed hæc intelligentia non est ad mentem D. Tho. Quia in ijs, quæ sunt idem re & ratione posuit exemplū, sicut tunica & indumentum, ergo per rationem intellexit conceptum mentis. Deinde definitio motus includitur in definitione actionis de qua loquebatur Arist. & similiter in definitione passionis, & tamen actio & passio non sunt idem inter se.

¶ Alia explicatio est Caietani, scilicet quod ea quæ sunt idem vni tertio sint etiā eadem inter se illa identitate & non maiori, quam sit identitas cum illo tertio. Et ita paternitas & filiatio, quia sunt idem cum diuina essentia, sunt etiam idem inter se substantialiter, non tamen personaliter.

C Sed hæc etiam explicatio patitur suam calumniam. Quia vt iam diximus articulo precedenti paternitas & essentia formaliter sunt idem & sese adinuicem includunt intrinsece & essentialiter sicut etiam filiatio & essentia si secundum se diffinirentur ergo oportebat secundum Caietanum quod filiatio & paternitas eodem modo identificarentur inter se.

¶ Denique optimus modus dicendi videtur ille, quod illa maxima habeat locum vniuersaliter, quādo aliqua sunt eadem vni tertio singulari & incommunicabili. Et quoniam in diuinis paternitas & filiatio sunt idem vni essentiæ diuinæ singularissimæ, non tamen incommunicabili, ideo non sequitur, quod sint idem inter se. Caterum in rebus creatis non inuenitur vna singularis essentia communicabilis pluribus suppositis, & propterea non potest **E** proferri aliquod exemplum simile mysterio trinitatis.

¶ Notandum est tertio circa solutionem ad tertium argumentum, quod supra diximus q. 27. ar. 4. dubio tertio in fine, quod ordo originis inter ipsas processiones non ita intelligendus est, vt processio processionem producat. Ecce hic in solutione ad tertium quomodo Diuus Thomas loquatur similiter de relationibus, vbi ait, quod relationes proprie loquendo non oriuntur, vel procedunt ad inuicem, sed

tamen

tamen accipiuntur per oppositum secundum processione alicuius ab alio. Et hoc notetur pro modo loquendi in mysterio Trinitatis: non enim dicemus, quod paternitas producit filiationem, sed quod Pater producit Filium.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas & filiation, spiratio & processio?

Conclusio est affirmatiua. Et planè colligitur ex dictis in quæst. 27. & in hac 28. Nam cum sint duæ processiones in Deo, necesse est considerare binas relationes oppositas, quæ fundantur super ipsas processiones.

Sed hic aduertendum est id, quod articulo precedenti diximus, quod una ex his quatuor relationibus, scilicet spiratio actiua non distinguitur realiter à filiatione, neque à paternitate, quia non opponitur illis, sed solum distinguitur realiter à processione Spiritus sancti, cui opponitur, quæ de re amplius dicitur quæst. 22. art. 3. Partim etiam aliqua spectant ad quæstionem 30. in articulo secundo.

QVÆST. XXIX.

De personis.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum sit conueniens definitio personæ, scilicet, persona est rationalis naturæ indiuidua substantia?

Conclusio est affirmatiua. Est enim illa definitio Boetii in lib. de duabus naturis, pag. 3. quam eleganter explicat D. Tho. in articulo & solutionibus argumentorum, quæ omnia attentè legenda sunt.

De materia huius articuli disputant scholastici in. 1. d. 23. vsque ad 29.

Aduertendum est autem quod quâvis nomen personæ apud Latinæ linguæ prophanos autores non significet substantiam, sed qualitatem, vt v. g. cum quis dicitur assumere personam regis aut pauperis, tamen apud doctores sacros nomen personæ, substantiam designat. Et sic accepit Boetius in prædicta definitione personæ. & Diuus Hieron. in Epistola ad Damasum, quæ incipit: Quoniam vetusto. & D. Aug. lib. 5. de Trinit. cap. 9. & lib. 7. cap. 6. & in eadem acceptione sacra concilia vtuntur personæ nomine cum definiunt, tres esse diuinas personas. Vnde non sine temeritate Laurentius Valla lib. 6. elegantiarum, cap. 34. Boetium reprehendit, qui personam in ea significatione definiuit. Putat enim solam qualitatem significare, quæ cum in Deo nulla sit, negat consequenter in Deo esse personam. Sed valeat Grammaticus cum sua temeritate & arrogantia, totius Ecclesiæ, & conciliorum locutionem reprehendens.

Circa fundamentum illud D. Tho. quod substantia indiuiduatur per se ipsam, accidentia verò indiuiduantur per subiectum, quod est substantia, solet disputari à quibusdam quæstio Physica de principio indiuiduationis substantiæ corporeæ, & accidentium. De qua re vide Caietanum in hoc loco, & nos latè dicemus in lib. 2. de generatione, cap. 5. & partim diximus supra. q. 3. Nunc autem satis sit Theologo præsupponere, quod secundum communem opinionem philosophorum præsupponitur à Diuo Thoma tanquam fundamentum ad explicandam definitionem personæ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum persona sit idem quod hypostasis substantia & essentia?

Prima conclusio. Substantia aliquando accipitur pro quidditate, & essentia rerum, aliquando verò designat suppositum, quod subsistit in genere substantiæ.

¶ Secunda conclusio. Substantia accepta in secunda acceptione aliquando significatur nomine secundæ intentionis, & sic dicitur suppo-

Nn stum

fitum, aliquando verò significatur nomine primæ intentionis tripliciter. Dicitur enim res natura, & substantia, & hypostasis.

¶ Tertia conclusio. Hoc nomen, persona, significat in genere rationalium substantiarum idem, quod illa tria nomina significant communiter in toto genere substantia.

¶ Quarta conclusio ad tertium. Essentia in compositis & materialibus substantijs non est idem, quod persona, addit enim persona supra essentiam principia individualia.

IN hoc articulo duo breuiter aduerte. Alterum est, quod quamuis Diuus Thomas non respondeat ad titulum articuli directè & expressis verbis, tamen ex tertia & quarta conclusionibus colligitur responsio, quæ consistit in hoc, quod hypostasis & substantia habent se sicut superius & communius respectu personæ, ita sanè quod omnis persona est hypostasis, & substantia, non tamen vice versa.

¶ Alterum est circa secundam conclusionem notandum, quod suppositum dupliciter potest accipi. Vno modo physicè, & ita idem est, quod hypostasis, & est nomen primæ intentionis. Altero modo dicitur suppositum Logicè, quatenus substantiat prædicatis, & ita accipitur à Diuo Thoma, cum dicit esse nomen secundæ intentionis. Circa quartam conclusionem vide sup. q. 3.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum nomen personæ ponendū sit in diuinis?

Prima conclusio est affirmatiua, & ratio est. Quia omne illud, quod est perfectionis, attribuendum est Deo; sed persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet, subsistens in natura rationali, sine intellectuali, ergo, &c.

¶ Secunda conclusio ad primum. Nomen persona non inuenitur in sacra scriptura di-

A Etum de Deo, tamen id quod nomen significat multipliciter in sacra scriptura inuenitur assertum de Deo, scilicet, quod est maxime per se ens perfectissimè intelligens.

¶ Tertia conclusio ad secundum & tertium. Hoc nomen persona, & hoc nomen hypostasis non competunt Deo, quantum ad id, à quo impositum est nomen, tamen quantum ad id, ad quod significandum imponitur; maxime Deo competit.

¶ Vltima conclusio ad quartum. Indivium competit Deo solum, secundum quod importat incommunicabilitatem, non autem secundum quod indiuiduationis principium est materia.

IN hoc articulo explicandum nobis est, quid significetur per has voces, hypostasis, substantia, substantia, persona, & essentia. Pro quo aduertendum est, quod quamuis ex sacris literis constet esse in Deo non solum vnitatem, sed etiam trinitatem. Dicitur enim in prima canonica, Ioan. cap. 3. tres sunt qui testimonium dant in celo, Pater, & Verbum, & Spiritus sanctus: & hi tres vnum sunt. Constat etiam aperte, quibus nominibus explicetur vnitas. Dicitur enim, quod est vnus Deus sapissimè: tamen in sacris literis non habentur expressa nomina, quibus respondeamus, dum queritur qui tres sunt in vna diuina essentia. Non enim habetur in sacris literis, tres personæ, tres hypostases, aut tres substantia. Hæc doctrina est D. Augusti. lib. 7. de Trinitate. cap. 4. 5. & 6. Propterea ergo necessarium fuit proferre noua nomina ad respondendum hæreticis, dum querunt, qui tres sunt in Deo? Neque hæc nouitas vocum vitanda est ex præcepto Apostoli dicentis. 1. ad Tim. ultimo. Profanas vocum nouitates deuita. Non enim hæc nouitas vocum est profana, sed cum scripturarum sensu concordans. Et hanc doctrinam aduertat obiter scholasticus Theologus. Non enim quia aliqua opinio sit noua, ideo reiicienda, si bona ratione ex antiquis fundamentis deducitur, neq; in aliquo sanæ doctrinæ aduersatur.

¶ Notandum est secundò, quod ex quinque vocibus prædictis hæc vox, hypostasis, antiquum nomen est in Ecclesia,

fia, & apud Græcos Doctores usurpatum est ad explicandam Trinitatem, & aiebant esse tres hypostases. Verum apud sanctos Patres Latinos, antequam huius vocis significatio esset plenè intellecta apud Latinos fideles, erat magna dubitatio & formido, an fatendum esset tres hypostases esse in Deo. Cuius rationem reddit Diuus Thomas ad tertium. Vide Diuum Hieronymum in Epistola ad Damasum, quæ incipit. Quoniam vetustior vbi ait sub hoc nomine hypostasis Ariannum venenum latere. & Diuus Augustinus libro quinto de Trinitate, cap. octauo, hanc vocem admittere formidat. Nihilominus iam nunc, vt ait Diuus Thomas ad tertium, non est quare trepidemus, tres hypostases in Deo fateri. Iam enim constat apud omnes, hoc nomen, hypostasis significare substantiam incommunicabiliter subsistentem. In qua significatione fuit vox hæc acceptata à sanctis patribus in concilio Niceno primo, vt refert Ruffinus in libro primo, capite 29. Item Diuus Athanasius in suo symbolo, quod Græcè edidit, vsus est hac voce, hypostasis, vbi nos legimus, alia est persona Patris, alia Filij, dicitur græcè, hypostasis. & ad Hebræos, capite primo. vbi nos habemus figura substantiæ eius, græcè legitur character hypostasis eius, vbi nomine, hypostasis potest intelligi persona Patris: est enim Filius imago Patris. Et denique nomen hoc communi vsu Sanctorum & Theologorum receptum est in Ecclesia in prædicta acceptione: & vnionem humanitatis in Christo appellamus vnionem hypostaticam, non solum, quia est vnio substantialis, sed quia est vnio in persona. Verum est tamen, quod hoc nomen hypostasis alias acceptiones solet habere. Aliquando enim pro substantia accipitur, vt in loco citato, ad Heb. 1. Figura substantiæ eius, vbi Græcè habetur hypostasis, vt diximus. Et interpret Latinus substantiam transtulit. Dicitur enim Filius Dei figura substantiæ Patris: quia est verbum expressè representans substantiam, prout est in Patre. Aliquando verò accipitur hypostasis pro fundamento, vt ad Hebræos vndecimo,

A vbi nos legimus, fides est substantiare rum sperandarum, Græcè habetur hypostasis, scilicet fundamentum, quod etiam nomine substantiæ significatur, eod quod substat.

¶ Deinceps de nomine substantiæ aduertendum est, quod non multo ante tempora Diui Augustini receptum fuit hoc nomen à Latinis, sicut & nomen essentia, vt docet Augustinus libro septimo de Trinitate, capite sexto. Etiam tunc patres illius temporis formidabant admittere tres substantias in Deo, vt ait ipse Augustinus libro quinto de Trinitate, capite nono. Cuius rationem ipse profert: quia apud Latinos vsus obtinuit, vt nomē substantia idem significet, quod nomen essentia, & ita docet vnicam esse substantiam in Deo, libro sexto de Trinitate, capite quarto. & Diuus Hieronymus ait, vbi supra. Quis audeat ore sacrilego, tres substantias in Deo concedere? & in concilio Toletano vndecimo dicitur, cum relatiuè tres personæ dicantur, vnata tamen naturalis substantia creditur. Nihilominus Theologis quibusdam nostri temporis videtur licitum esse vti hoc nomine substantiæ pro persona, & inter sapientes Theologos asserere tres substantias in Deo, est asserere tres hypostases, siue tres personas: eod vel maxime quod persona est intellectualis naturæ indiuidua substantia, ergo qua ratione asserimus tres personas, asserimus etiam tres substantias indiuiduas in Deo, nunquam tamen tres essentias indiuiduas. Nec mihi displicet hæc sententia, præsertim si inter sapientes & catholicos sit colloquium, verum tutius videtur semper distinguere. Vide Augustinum libro septimo de Trinitate, capite 6.

E ¶ Prætereade nomine, substantia, aduertendum est, posse accipi in duplici significatione. Primò ita vt subsistens per se dicatur suppositum incommunicabile. Secundò à quibusdam accipitur pro existentia, quæ est complementum essentia. Si in prima significatione accipiatur necesse est secundum fidem fateri in Deo esse tres subsistencias. Sic enim dicitur in quinta synodo generali cano. 1. vnā deitatem in

tribus subsistentijs esse confitendum. & canon. 5. ibidem idem asseritur. Item in concilio Constantinopolitano, quod fuit sextum generale, Actio. 13. dicitur; Trinitatem glorificamus pro tribus subsistentijs. Vide edictum Iustiniani Imperatoris ad Pontificem Ioannem secundum, à quo fuit appobatum: in quo habetur, in Deo esse tres subsistentias. (Est hoc edictum in primo tomo conciliorum statim post secundum concilium Toletanum.) B An verò subsistentia possit etiam accipi essentialiter, ita ut idem sit, atque existentia in opinione versatur apud Theologos. Quidam enim aiunt vnam esse solam existentiam communem tribus personis, ac per consequens, si subsistentia idem significet, quod existentia erit vnica communis. Alij verò aiunt esse in Deo existentiam communem tribus personis, & tres existentias relatiuas. Cuius sententia autorem citant Caietanum in tertia parte, quaestione tertia, articulo secundo. Sed profecto Caietanus illic nullam mentionem facit existentia: sed solum asserit esse in Deo tres subsistentias relatiue oppositas, & vnicam subsistentiam essentialem, quæ ab illis tribus realiter non distinguitur. Et hæc sententia mihi multo probabilior est, quam illa, quæ tenet tres esse existentias: quia nomen existentia non inuenio personaliter acceptum apud Diuum Thomam, aut sanctos patres, sed omnino essentialiter. Sicut enim asseritur Deus vnus in tribus personis: ita vnum esse, & vnum existere competit tribus personis. Autor summæ conciliorum act. 11. concilij sexti generalis dicit, quod subsistentia potest accipi & personaliter & essentialiter, & quod essentialis subsistentia vnica est: personales verò subsistentia tres sunt in Deo: & quidem ex eodem concilio actione quarta constat, quod subsistentia aliquando accipiatur essentialiter. Dicitur enim in Epistola Agathonis, Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum vnus esse subsistentia siue essentia. Basilius etiā Epistola 64. tres subsistentias ponit in Deo. Opinio itaque Caietani, quod tres sint subsistentia, & vnica subsistentia essentialis, absque formidine potest sustentari. Non enim ponit quatuor subsisten-

tias: quia subsistentia essentialis non distinguitur à tribus personalibus.

¶ Quartum nomen est persona, de quo secundum fidem asserendum est, quod prædicatur pluraliter. Sunt enim tres personæ in Deo. Hæc patet ex dictis in principio articuli contra Laurentium Vallam. Item ex sexta synodo generali citata actione quarta. & ex concilio vndecimo Toletano, vbi supra. & ex cap. firmiter de summa Trinitate, & fide catholica. Vide magistrum sententiarum in primo distinctione 25. circa finem.

¶ Quintum nomen est essentia, de quo nomine secundum fidem fateri oportet, quod nunquam pluraliter dicitur de Deo, sed semper singulariter: ita ut hæc propositio sit hæretica, in Deo sunt plures essentia: hæc autem catholica est, in Deo est vnica essentia. Probat. Quia in concilio primo Niceno definitum est aduersus Arium, diuinas personas esse homouision, id est, vnus essentia. Item probatur. Quia essentia idem pollet, quod natura ut patet ex Diuo Augustino libro septimo de Trinitate capite sexto. Sed diuina natura vnica prorsus est, ergo & essentia.

¶ Sed contra probatur in Deo esse tres essentias. In Deo sunt tres relationes, ergo tres essentia relatiua.

¶ Consequentia patet. Quia vnaquæque relatio diuina habet suam essentiam; præsertim cum diuinæ relationes differant quasi specificè, & formaliter. Rursus, ergo in Deo sunt tres essentia. Probat. ista consequentia. Quoniam essentia abstrahit à relatiua & absoluta essentia. Et potest illa propositio verificari pro sola relatiua essentia. Respondetur. Nego primam consequentiam, & ratio est: quia relatio in Deo habet se tanquam personalis proprietas & modus diuinæ essentia, & ideo licet diuinæ relationes reuera habeant suas quidditates relatiuas, sicut sunt tres res, sunt tamen eadem essentia: quia hoc nomen nunquam relatiue dicitur: & ideo nunquam absolute debet concedi, in Deo esse tres essentias, etiam si dicamus relatiuas. Quemadmodum

dum non est concedendum, quòd Petrus habet multas essentias, quamuis habeat multa accidentia indiuidualia: quoniam huiusmodi accidentia sunt quidam modi essentiae Petri, constituentes illam in esse incommunicabili indiuidui, & non in esse specifico.

¶ Secundò respondetur, quòd quamuis hæc propositio, in Deo sunt tres essentiae relatiuæ, posset aliqua ratione concedi, neganda tamen est alia propositio, in Deo sunt tres essentiae: quoniam essentia licet abstrahat à relatiua & absoluta, tamen quando absolute proferitur istud nomen, essentia, secundum communem intelligentiam accipitur pro natura essentiali absoluta, & quidditatiua suppositi, & non accipitur pro essentia, quam importat formaliter personalis proprietas suppositi.

D Vbi tamen est, utrùm sit concedendum in diuinis esse tres res & tria entia? de qua re videndus est Diuus Thomas in primo sententiarum distinctione 25. quæstione vnica. Pro cuius intelligentia aduerte, quòd res, nomen est substantium, ens verò potest esse substantium & adiectiuum. Et similiter aduerte, quòd res dicitur à quidditate, ens verò ab actu essendi.

¶ Vnde sit prima conclusio. In diuinis sunt tres res: & probatur, quia sunt tres quidditates relatiuæ. Cùm enim quæritur, quid est hæc persona, dicimus Pater: & quid hæc alia persona, respondemus Filius. Ergo in diuinis sunt tres res.

¶ Secunda conclusio. In diuinis non sunt tria entia, si ens accipiat substantiuè. Ratio est: quia nomen numerale adiunctum substantiuo, numerat non solum supposita, sed formale significatum. Et ita sensus illius propositionis, in Deo sunt tria entia, idem est, atque si dicemus, in Deo sunt tres actus essendi. Hæc ratio est Diui Thomæ, vbi supra: sed à quibusdam calumniatur dicentibus, quòd in Deo sunt tres existentiae relatiuæ: sed isti loquuntur vt volunt, & non vt Diuus Thomas, & patres antiqui: & par ratione potuissent dicere, quòd in Deo

A sunt tres essentiae relatiuæ. Nam profectò ipsa diuina essentia nihil aliud à nobis intelligitur esse, quàm ipsum esse existentiae. Probatur secundò conclusio. Hæc propositio, Pater & Filius, & Spiritus sanctus sunt vnus, est hæretica, quia vnus adiectiuè designat suppositum. Et hæc est catholica, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sunt vnum, quia vnum accipitur substantiuè, ergo in diuinis non sunt tria entia, si entia accipiantur substantiuè. Et confirmatur. Quia hæc propositio, diuinæ personæ sunt tria, nisi addamus supposita aut aliquid, quod determinet nomen numerale tria ad incommunicabilia, est falsa propositio, eò quòd nomen, tria, accipitur substantiuè, & importat Trinitatem naturæ, ergo consequenter hæc est falsa, diuinæ personæ sunt tria entia, si entia accipiantur substantiuè.

C Quapropter hæc propositio, diuinæ personæ sunt tria entia, nullatenus sine distinctione concedatur. Si enim entia accipitur adiectiuè, vera est propositio. Est enim sensus, quòd sunt tria supposita existentia. Et ita conceditur à Magistro sententiarum in primo distinctione 23. in fine. & à Diuo Damasceno, qui ibidem citatur.

D

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm hoc nomen, persona, significet relationem?

Prima conclusio. Persona in communi non significat relationem, sed significat substantiam indiuiduam rationalis naturæ. Ratio huius conclusionis facile potest assignari, vt colligitur ex doctrina Diui Thomæ in hoc articulo. Quia si persona in communi significaret relationem, omnis persona angelica, vel humana constitueretur relatione, quod manifestè falsum est: quia hoc est proprium diuinarum personarum.

¶ 2. conclusio. Persona diuina significat relationem vt subsistentem. Ratio est. Quia persona

inquacumque natura significat id, quod est distinctum in illa natura, sed distinctio in diuinis non fit nisi per relationes originis, quæ relationes sunt ipsamet diuina essentia, unde & subsistunt, ergo persona diuina significat relationem vt subsistentem.

¶ Tertia conclusio, quæ sequitur ex prædicta. Persona diuina significat relationem per modum substantiæ quatenus substantia dicitur hypostasis.

¶ Vnde sequitur quarta conclusio. Persona diuina significat relationem per modum substantiæ in recto, essentiam vero in obliquo. Hæc conclusio explicatur. Quia hoc nomen persona diuina significat hypostasis in natura diuina.

¶ Quinta conclusio. Similiter secundum aliam considerationem potest dici, quod persona diuina significat essentiam in recto & relationem in obliquo. Ratio est. Quia persona diuina non significat relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum subsistentis & hypostasis quæ in diuinis relatione distinguitur: unde relatio ponitur in ratione personæ diuinæ in obliquo.

¶ Sexta conclusio. Hæc significatio nominis personæ in diuinis non erat intellecta ante hereticorum calumniam, sed erat in usu hoc nomen persona sicut vnum aliorum abso-
lutorum.

¶ Septima conclusio. Non solum ex usu fidelium, sed etiam ex congruentia significationis huius nominis (persona) provenit, vt accipiat in diuinis ad standum pro relatiuo. Et ratio est. Quia cum persona ex propria ratione significet distinctum & incommunicabile in vnaquaque natura, & ita se res habeat quod in diuinis non possit esse nisi relatiuum, quod est distinctum & incommunicabile, inde provenit, quod nomen persona stet pro relatiuo in diuinis, quamuis non significet relatiuum vt relatiuum est, sed vt subsistens.

PER doctrinam huius articuli reducit D. Tho. ad bonum sensum opiniones tres, quas recitat in principio articuli, &

A profecto prima opinio videtur fuisse Augustini lib. 7. de trinitate capite quarto & quinto explicandus tamen est iuxta ea, quæ dicit Diuus Thomas in duabus ultimis conclusionibus.

¶ Quæstio hæc an persona significet relationem, difficilis est ad explicandum, vt ait Magister sententiarum in primo distinctione 23. vbi scholastici disputant de hac re, & in distinctione 25. vide Diuum Thomam quæstione nona de potentia articulo quarto vbi refert varias opiniones & etiam in principio sententiarum vbi supra.

¶ Nobis tamen breuitatis causa variis opinionibus prætermisissis supponendum est, quod hoc nomen persona diuina significat aliquomodo relationem, id quod ab omnibus necessario concedendum videtur. Quia alias nomen numerale non posset addi personæ in numero plurali, ita vt dicamus esse tres personas in Deo. Etenim perfectiones absolutæ non recipiunt huiusmodi adiectiuum numerale. Quo supposito soluitur illa difficultas vt in doctrina Diui Thomæ sit concedendum, quod persona significat relationem formaliter an potius materialiter? Nam Diuus Thomas quæstione nona de potentia articulo quarto ait, quod sicut vox homo de formali significat compositum ex corpore & anima rationali, & de materiali significat id, in quo reperitur istud compositum, quod est habens caput, cor, cerebrum &c. ita diuina persona significat de formali significato subsistens in natura diuina incommunicabiliter. Sed quia hoc subsistens incommunicabiliter non potest esse in diuinis nisi relatiuum, ideo significat de materiali significato relationem. Quam sententiam quidam ex Thomistis putant in hoc articulo Diui Thomæ confirmasse. Sed Caiet. existimat illam retractasse, & docuisse hoc nomen persona diuina formaliter significare relationem non quidem per modum relationis sed per modum hypostasis subsistentis. Quæ sententia mihi verior videtur si recte intelligatur.

¶ Pro cuius intelligentia notandum est, quod tripliciter aliquis terminus potest significare relationem de formali significa-
to.

to. Vno modo, per modum relationis in actu exercito, hoc est, in cuius conceptu intelligitur correlatiuum, vt Pater & Filius, & huiusmodi nomina simpliciter significant relationem formaliter, & sunt relatiua formaliter. Secundo modo significatur relatio formaliter quidem, sed non in actu exercito, sed potius in actu signato, & per modum formæ absolutæ, vt hæc nomina relatio & relatiuum significat relationem.

¶ Tertio modo potest dici relatio significari formaliter, non quidem explicitè & per conceptum formaliter significantem relationem, sed implicitè, ita vt si quidditas significata per nomen explicetur, necessariò debeat explicari per conceptum relationis.

¶ Sit ergo prima conclusio. Persona diuina significat relationem de formali non primo aut secundo modo, sed tertio, eò quòd hypostasis diuinæ subsistentiæ incommunicabilis non potest esse nisi relatiua formaliter, & quatenus relatiua est.

¶ Secunda conclusio. Non solum diuina persona, sed etiam persona secundum suam analogam significationem communem personæ increatæ & creatæ significat formaliter relationem, non quidem per se primò & adæquatè, explicitè, sed inadæquatè implicitè: quia persona formaliter significat illud, quo persona constituitur incommunicabiliter. Vnde inadæquatè formaliter, & mediatè significat relationem, quæ fuerit constitutiva personæ in esse incommunicabilis. Cæterum si dicamus diuinam personam, iam tunc per tale complexum adæquatè, quamuis non explicitè diuinam relationem significamus, eò quòd reuera nulla diuina persona constitui potest nisi per relatiuum. Et ita inquit Diuus Thomas in hoc art. 4. ad tertium, quòd in intellectu substantiæ indiuiduæ incommunicabilis intelligitur in diuinis relatio. Cæterum quo pacto persona, seu diuina persona prædicetur communiter de tribus personis, explicat egregiè diuus Thomas q. sequenti, articulo quarto. & docet. quòd ista communitas non est communitas rei sed rationis. Neque verò est communitas generis, aut speciei, aut vniuersalis, quia nõ dicitur de pluribus differentibus secundum

A esse: quia personæ diuinæ habent vnum esse, genus autem & species & quodlibet vniuersale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus, vt docet D. Tho. vbi supra ad tertium. Hactenus de quæstione 29.

QVÆST. XXX.

B De pluralitate personarum.

E Gregiam doctrinam continet & apertam, si attentè legatur. Circa articulum primum & secundum vide quæ diximus quæst. 27. articulo primo aduersus hæreticos. Et vide Diuum Augustinum libro octauo de Trinitate à capite primo. & Ricardum libro tertio de Trinitate. & Diuum Thomam in quarto contra gentes, capit. 26. & quæstione nona de potentia articulo nono. Et in hac prima parte q. 41. & 42.

QVÆST. XXXI.

D De ijs, quæ ad vnitatem vel pluralitatem pertinent in diuinis.

Hæc etiam quæstio satis aperta est. Circa quam aduerte cum Durando in primo distinctione nona, quæst. prima, quòd quædam nomina olim non fuerunt recepta à sanctis patribus, dum fieret sermo de Trinitatis mysterio, non propter repugnantiam significationis ipsorum nominum, sed quia propter malitiā hæreticorum poterant offerre occasionem errandi. Vnde D. Hilarius, vt refert Diuus Thomas artic. 2. negabat Deum esse singularem, aut vnicum propter errorē Sabellij confundentis diuinas personas, & per vnicū Deū intelligentis incommunicabilitatem diuinæ naturæ. Cæterum cum huiusmodi errores

sint ab Ecclesia extirpati liberè, & absque A
distinctione asserimus, Deum esse singu-
larissimum & vnicum: quia istis vocibus
non negatur pluralitas personarum, sed
deitatis vnitas exprimitur. Reliqua vide
in Diuo Thoma.

QVÆST. XXXII.

De cognitione diuinarum B
personarū, qua, scilicet, sunt
cognoscibiles.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Trinitas diuinarum perso-
narum possit per naturalem rationem
cognosci?

Prima conclusio est negativa, &
ratio est: quia naturali ratione so-
lum potest cognosci de Deo, quod
ei competit secundum quod est
principium rerum ad extra: sed hoc princi-
pium operandi est vnica essentia, ergo solum
ea, quæ pertinent ad vnitatem essentiae pos-
sunt cognosci ratione naturali.

¶ Secunda conclusio. Qui fidei mysteria
nititur naturali ratione probare, fidei duplici-
ter derogat, scilicet, quantum ad dignitatem
ipsius, & quantum ad vtilitatem.

¶ Tertia conclusio. Mysterium Trinita-
tis sicut omnia, quæ sunt fidei per auctoritatem
sunt probanda eis, qui auctoritatem suscipiunt,
apud alios verò sufficit defendere non esse im-
possibile, quod prædicat fides.

Dubitatur circa primam con-
clusionem, an sit omninò vera.

¶ Arguitur primò cōtra
illam. Mysterium Trinitatis
est euidenter credibile, vt om-
nes Theologi fatentur, ergo est euidenter
possibile. Probatur consequentia. Quia
quod est impossibile, non potest fieri cui-
denter credibile. Rursus est euidenter pos-
sibile, ergo est. Nam in perpetuis idem est
esse & posse.

¶ Arguitur secundò. Deotribuendum
est id, quod est optimum & perfectissimū:
sed est euidenter, quod de ratione boni est se cō-
municare, vt docet Diony. 4. c. de diu. no.
ergo de ratione infiniti boni est vt infinito
modo se communicet, sed non potest infi-
nito modo se communicare ad extra, er-
go ad intra, ac per consequens saltem erit
euidenter esse duas personas in diuinis.

¶ Arguitur tertio. Christus docuit nos
hoc mysterium: sed Christus non potuit
mentiri, ergo ita est vt prædicauit. Conse-
quentia est euidenter, maior moraliter etiam
est euidenter ex historijs. Probatur quod mi-
nor sit euidenter. Quia miracula, quæ Chri-
stus faciebat, ostendebant euidenter Chri-
stum esse Deum, aut saltem Deum testifi-
cari veram esse doctrinā Christi, ergo cui-
dens erat, quod non poterat mentiri.

¶ Arguitur quarto. Lumen gloriæ &
visio beata sunt creaturæ: & tamen ex na-
tura sua euidenter ostendunt mysterium
Trinitatis, ergo per creaturas deuenimus
in euidentem cognitionem huius mysterij.
Et confirmatur. Potest Deus creare vnam
substantiam intellectualem, cui sit natura-
le videre Deum sicuti est, ergo saltem de
potentia Dei absoluta mysterium Trinita-
tis potest naturaliter cognosci à creatura.
Probatur antecedens. Quia d. facto crea-
uit vnum accidens, scilicet, lumen gloriæ,
quod ex natura sua ostendit Deum sicuti
est, ergo poterit creare vnam substantiam,
cui sit naturale videre Deum.

¶ Denique arguitur ad hominem. Nam
D. Tho. ait, quod apud alios defendimus
non esse impossibile, quod fides prædicat,
ergo ostenditur esse possibile hoc myste-
rium. Probatur consequentia. Quia non
stat, quod aliquid sit impossibile, & quod
omnia argumenta, quæ probant impossi-
bilitatem, dissoluantur.

¶ Pro decisione huius difficultatis sit
prima conclusio. Impossibile est ratione
naturali veritatem huius mysterij osten-
dere. Hæc conclusio tenenda est certa se-
cundum fidem. Et probatur primò ratio-
ne articuli, quæ est demonstratio Theolo-
gica. Probatur deinde ex illo Matt. 11. Ne-
mo nouit Filium nisi Pater, neq; Patrem
quis nouit nisi Filius, & cui voluerit Fi-
lius reuelare. & Mat. 16. Cū Petrus cōfes-
sus

Ius tuisset Christū Filiū Dei viui, respōdit, **A** Beatus es Simō Bar-ionā, quia caro & sanguis nō reuelauit tibi, sed pater me' qui in celis est, ac si diceret, quod viribus naturæ nemo potest assequi, pater meus concessit tibi. Item primæ Corinth. 2. capite ab eo loco: vbi ait, sapientiam loquimur inter perfectos vsq; ad illud. Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum sanctum. Hanc conclusionem docuerunt Hilarius & Ambrosi. vt refert Diuus Thomas in argumento sed contra. Et denique si ratione naturali posset ostendi veritas aut impossibilitas huius mysterij, iam Apostoli hoc fecissent ad conuincendos philosophos, sicut fecit Paulus circa vnitatem Dei Act. 17. & ad Roma. 1. inuisibilia enim ipsius &c. aut saltem sancti patres aduersus hæreticos talem demonstrationem protulissent, si possibilis esset. Et denique aliqua mysteria fidei sunt supernaturalia, vt incarnatio & existentia Christi in sacramento sed mysterium trinitatis est omnium maximum, ergo omnino est supra totam naturam.

¶ Secunda conclusio. Non potest ostēdi per rationem naturalem, mysteriū hoc non esse impossibile. Hanc conclusionem probant argumenta facta pro prima conclusione. Nam sequitur bene, hoc mysterium non est impossibile, ergo hoc mysteriū est possibile, cū nō impossibile & possibile æquiualeāt. Rursus sequitur bene est possibile, ergo est verū, cū esse & posse in perpetuis sint idem. Perpetua enim non patiuntur aliquam transmutationem.

¶ Tertia conclusio. Nulla ratio naturalis ostendere potest hoc mysterium esse impossibile. Itaq; hoc mysterium est supra rationem naturalem non tamen contra. Probat. Verum vero consonat, sed si ratio naturalis ostendit, hoc mysterium esse impossibile verum vero contradiceret, ergo. Minor probatur, nā maior est commune axioma recepissimū. Omne illud, quod dicat ratio naturalis, est verum, & omne illud, quod fides docet est etiam verum ergo si ratio naturalis ostēderet mysteriū hoc esse impossibile, verum contradiceret vero. Præterea Deus nec vt autor est naturæ nec vt autor gratiæ, nequit metiri & fallere sed si ratio naturalis ostenderet impossibilitatem huius mysterij, Deus vel vt est au-

tor naturæ, vel vt est autor gratiæ mentiretur, ergo ratio naturalis nequit ostēdere impossibilitatem. Maior probatur. Deus est summe sapiens ac proinde non potest decipi & falli. Rursus est summe bonus, vnde nōs non possumus falli ab eo; sed mendacium ex altero horum capite prouenit, ergo. Minor probatur. Quia Deus idem est autor naturæ fidei & gratiæ.

¶ Sed contra hoc arguitur. Hoc mysterium destruit totam artem syllogisticam; sed ars syllogistica fundatur in ratione naturali, ergo hoc mysterium contradicit rationi naturali. Probat. maior. Nam si tantum attendamus rationem naturalem, hic syllogismus est bonus, omnis essentia diuina est pater, filius est essentia diuina, ergo filius est pater. Rursus hic est bonus, hæc essentia diuina est pater, hæc essentia diuina est filius, ergo pater est filius.

¶ Sed ad saluandum hoc mysterium vnā & alteram consequentiam negamus. Ad argumentum responderetur negando maiorem, imo maxime perficit illam, dum ratione huius mysterij ostenduntur multorum parallogismorum defectus. Ad probationem vero responderetur in prima consequentia medium non distribui complete. Vnde ad hoc quod sit bona, distribuendum est subiectum maioris hoc modo, omnis res, quæ est essentia diuina est pater. Ad secundam responderetur medium non particularizari cōplete. Vnde in maiori est dicendum quicquid est hæc essentia diuina est pater.

¶ Secundo arguitur. Hoc mysterium destruit hoc principium vniuersalissimū, idem de eodem affirmari & negari est impossibile: sed in hoc mysterio idem affirmatur & negatur de eodem ergo. Probat. minor. Nam admissio hoc mysterio hæc est vera, essentia diuina est pater, & hæc etiam est vera; essentia diuina non est pater, ergo destruit principium. Probo negatiuam esse veram. Primo bene sequitur hæc essentia diuina est non pater, ergo hæc essentia diuina non est pater. Tenet consequentia ab affirmatiua ad negatiuam variato prædicato penes finitum & infinitum, sed antecedens est verum scilicet est non pater. Nam hæc essentia diuina est filius, sed filius est non pater, ergo hæc essentia diuina

est non pater vel aliter probatur illud antecedens. Non pater supponit determinate datur vna singularis vera ostendendo filiū ergo verum est illud antecedens. Probatur secundo antecedens principalis argumenti bene sequitur filius est non pater filius est essentia diuina ergo essentia diuina est non pater.

¶ Ad hoc argumentum respondetur nego antecedens. Ad primam probationem responderetur quod illa est falsa hæc essentia diuina non est pater. Ad primam probationem responderetur quod illa propositio essentia diuina est non pater distinguenda est. Potest enim duplicem sensum facere alter est hæc essentia diuina est ens non pater & ita falsa est eo quod ens dicitur ab esse, & cum non sit nisi vnicum esse in Deo dici non potest quod essentia diuina est ens non pater alias etiam possemus dicere quod esset essentia non pater. Alter sensus esse potest essentia diuina est aliqua res non pater & hic sensus est verus. Quia in Deo ponimus tres res realiter distinctas, non autem tria entia. Et sic argumentum probat quod essentia diuina est hæc res ostendendo filium, quæ res non est pater.

¶ Dicamus ergo in forma ad duplicem illam probationem. Ad primam responderetur quod si in minore illa filius est non pater esset sensus, filius est ens non pater falsa est. Sicut hæc filius est esse, quod non est pater. Sed reuera illa propositio absolute concedatur filius est non pater propter oppositionem relationum, quæ significatur ex parte extremorum. Nam filiationi intrinseca est negatio paternitatis quæ significatur per prædicatum. Sed quando inferitur, ergo hæc essentia est non pater nego consequentiam. Quia argumentamur à formali ad identicam virtualiter negatiue ac fidicerem in terminis humanis. Hæc actio est non passio, & hæc actio est hic motus ergo hic motus est non passio.

¶ Ad secundam probationem responderetur quod in illo syllogismo mutatur ad aliquid in quid negatiue. Respondetur secundo quod in præmissa affirmatiua medium non ita formaliter tenetur sicut in negatiua. Tertio aliqui dicunt, quod argumentamur à non distributo ad distributū

A virtualiter ex parte illius vocis essentia diuina eo quod argumentando ex opposito consequentis cum altera præmissarum mediū non distribuitur complete. v.g. omnis essentia diuina est pater, filius est essentia diuina ergo filius est pater non distribuitur complete medium, cum non æquiualeat huic omnis res, quæ est essentia diuina est pater quæ solutio est Magistri Soto li. 5. singularium cap. 2.

B ¶ Quarta conclusio. Euidenter sunt solubilia omnia argumenta, quæ excogitari possunt contra hoc diuinissimum mysterium. Probatur, omne argumentum non conuincens est euidenter solubile sed nullum argumentum militans contra hoc mysterium conuincit ergo. Maior probatur Omne argumentum quod non conuincit ex eo est, vel quia ans est falsum, vel consequentia non est bona; sed potest ostendi falsitas antecedentis, vel malitia consequentie, ergo minor probatur. Nullum argumentum quod fit contra veritatem conuincit sed omne argumentum quod fit contra hoc mysterium est contra veritatem ergo. Secundo tunc argumenta euidenter solvuntur, quādo respondens non cogitur admittere aliquod impossibile falsum & improbabile euidenter, sed qui pro hoc mysterio respondet, potest respondere non admittendo aliquid impossibile, falsum, aut improbabile ergo.

¶ Ex hoc colligitur, quod quauis ratio naturalis non attingat hoc mysterium diuina tamen reuelatione supposita excogitare possumus rationes aliquot naturales quibus veritatem huius mysterii illustremus magis & explicemus, vt sancti fecerunt.

E ¶ Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primū nego consequentiam & ad probationem nego antecedens. Imo vero aliqua falsa & impossibilia secundum se possunt esse probabiliora veris.

¶ Ad secundum responderetur quod nō est euidens quod de ratione summi boni sit communicare se, sed quod sit communicatum sui. Cæterū quod ad rationē summi boni pertineat vt infinito modo se cōmunicet aut possit cōmunicare, nō est cuius ratione naturali. Quauis de facto se communicauerit humanitati per vnionem

nem hypostaticam infinito modo.

¶ Ad tertium responderetur quod in illo discursu maior non est evidens nobis, sed ex fide scripturarum credimus ita Christū docuisse. Deinde esto maior esset evidens adhuc minor nō est evidēs rationi naturali scilicet q̄ Christ⁹ nō potuit mentiri. Ad probationē minoris poterat respōderi, q̄ miracula erāt sup̄ naturalia testimonia: cōclus. autē art. negatiua loquitur de ratione naturali, non adiuta aliquo supernaturali. Cæterum an miracula, quæ Christus faciebat essent causa euidentiæ doctrinæ in attestante, opinio est inter Theologos, quibusdam affirmantibus cum Caietano euidentiā in attestante non destruere rationem fidei, quibusdam negantibus talem euidentiā consurgere ex miraculis Christi: est enim possibile de potentia Dei absoluta ut permittente Deo aliquis habens gratiam faciēdi miracula abutatur illa ad malū finē, & confirmandam falsitatem, & idcirco quāuis sit euidenter credibile, id quod ex miraculis testimonium accipit: non tamē est evidens, quod Deus illud testificetur. Sed de hac replura diximus in secunda secundæ quæstione quinta.

¶ Ad quartum argumentum responderetur quod lumen gloriæ & visio beata sunt supernaturalis ordinis, & concurrente Deo ut autore supernaturaliter operante efficiuntur, & attingunt ad manifestationem trinitatis. Vnde nihil valet consequentia.

¶ Ad confirmationem nego antecedēs. Ad probationem nego consequentiam. Est enim insignis ignorantia existimare, quod quia Deus producat vnum lumen quod est accidens manifestatiuum diuinæ essentia cum supernaturali concursu Dei possit propterea facere vnam substantiam, cui esset naturale tale lumen, aut posse videre Deum per naturam. Est enim ratio differentię multiplex. Primo quidem quia pari ratione colligeretur: quod si Deus mediante gratia, quæ est qualitas infusa facit si bi filios adoptiuos consortes diuinæ naturæ possit etiam creare quasdam substantias intellectuales tam sublimes, ut ex natura sua tanquam propriam passionem habeant gratiam, per quam sint consortes diuinæ naturæ, & hæredes beatitudinis. Quod

A quidem quam sit absurdum videtur probari ex illo 2. Pet. 1. maxima & pretiosa nobis promissa donauit, ut per hoc efficiamini diuinæ consortes naturæ. Et ex illo Ioan. 1. dedit eis potestatem filios Dei fieri & ex Deo nati sunt. Esset autem non ita sublimis gratia hæc filiorum Dei, si quæ creatura proprijs viribus posset illam habere, & videre Deum secuti est. Et confirmatur. Quia hæc gratia filiorum Dei per adoptionem esset per accidens supernaturalis ordinis: siquidem aliqua creatura naturaliter poterat illam habere ex proprijs viribus naturalibus. Quem ad modum si Deus homini concederet facultatem volandi, quod est naturale aquilæ talis facultas non esset ex natura sua ordinis supernaturalis sed per accidens ex parte subiecti, est autem valde absurdū dicere, quod gratia Dei aut visio beatifica secundū se & p se nō sit ordinis supernaturalis. Secūdo quia pterea beatitudo dicitur supernaturalis omni creaturæ beatæ, quia beatificatur per participationem diuinæ beatitudinis, quæ soli Deo est naturalis & cuius natura est extratotum ordinem & supra totum ordinem omnis substantiæ intellectualis non solum creatæ sed etiam creabilis, ergo cuiusque creaturæ intellectuali contineretur visio beatifica, non potest ei conuenire ex propria substantia, aut ex potentia quæ naturaliter oriatur ex propria substantia sed ex aliquo accidente participato ex diuina substantia, quæ sola sit causa & radix illius luminis gloriæ, & hæc mihi demonstratio est.

¶ Sed & alia potest desumi ex parte obiecti. Nam Deus clare visus non potest esse obiectum naturale alicuius intellectus creati ergo nulla substantia creata potest esse, cui sit naturale videre tale obiectum, consequentia est evidens. Probatur antecedens. Quia obiectū naturale & proportionatum intellectus creati debet proportionari cum modo essendi substantiæ intellectualis, sed Deus clare visus non potest habere talem proportionem: quia excedit omnem modum essendi substantiæ creatæ, ergo non potest esse obiectum naturale intellectus creati. Probatur minor. Quia modus essendi cuiuslibet substantiæ creatæ est limitatus, sicut ipsum ef-

se est receptum & limitatum in essentia et A
se autem diuinum est esse non receptum
& ideo infinitum & illimitatum ergo Deus
clare visus non potest habere naturalem
proportionem cum intellectu creato. Et
hac similiter est egregia demonstratio.
Sed de hac re plura tractantur supra quaest.
12.

¶ Ad ultimum argumentum responde
tur, quod D. Tho. non ait, nos probare,
non esse impossibile quod fides praedicat, B
sed quod defendimus non esse impossibile
& hoc facimus respondentes ad argumen
ta quibus infideles contendunt probare es
se impossibile. Neque mirum est, quod ali
quid secundum se sit impossibile, & nihilo
minus argumenta omnia, quae contendunt
probare impossibilitatem dissoluantur ut
v.g. si ita res habet quod quantitas distin
guatur a re quanta impossibile est, quod non
distingatur, & tamen opinio, quae tenet,
quod non distinguitur dissoluit argumenta
contraria.

D Vbitur secundo an de potentia Dei
absoluta possit fieri, ut homo seclusa
visione beatifica habeat noticiam euiden
tem mysterij trinitatis.

¶ Pro parte negatiua arguitur primo.
Scientia infusa animae Christi non praesta
bat ei euidenter noticiam diuinae essentiae
ergo impossibile est, quod alius homo via
tor habeat euidenter noticiam huius mysterij
trinitatis. Consequenter probatur. Quia scie
ntia infusa animae Christi habuit omnes perfe
ctiones possibiles reuelationi creatae, ut do
cet D. Th. 3. p. q. 11. art. 1. Antecedens ve
ro probatur. Quia ibidem dicit. Ipsam tamen
Dei essentiam per hanc scientiam non cognouit
sed solum per primam scilicet beatificam.

¶ Arguitur secundo. Nam vel illa noti
tia euidens erit ipsius mysterij immedia
te secundum quod in se est, aut erit alicuius
effectus per cuius cognitionem euidenter
colligatur notitia trinitatis. Primum non po
test dici quia non potest dari species creata
quae representet Deum sicuti est ut in supe
rioribus diximus. Neque vero secundum.
Quia nullus effectus est possibilis, qui re
presentet Deum ut trinum, sed ut est unus ut
docet D. Th. in hoc ar. Et ratio est, quia ad
extra ratio agendi in ipso Deo est ipse, esse
se commune tribus personis.

¶ Arguitur tertio & confirmatur. Quia
ut supra diximus quaest. 12. ar. 2. per solam
diuinam essentiam unitam intellectui in
ratione speciei potest haberi notitia cui
dens ipsius Dei ut in se est, ergo omnis
alia cognitio est enigmatica, & non facialis
qualis habetur a beatis.

¶ Arguitur quarto. Fides est de ratione
viatoris, sed praedicta euidencia destruit fi
dem, ergo impossibile est, quod commu
nicetur puro viatori.

¶ Sed pro parte affirmatiua arguitur pri
mo. Angeli cognouerunt euidenter, cum
erant viatores, Deum esse qui illis reuela
bat mysteria fidei ergo habebant euidenciam
illorum. Consequentia patet. Quonia
euidens erat illis Deum non posse mentiri.
Antecedens probatur. Quia erat illis eui
dens talem reuelationem non sibi fieri ab
homine aut ab alio angelo, ergo euidenter
cognoscebant fieri a Deo. C

¶ Arguitur secundo & confirmatur
Quia angelus saltem supremus euidenter
cognoscebat se supremum esse in naturali
bus & supernaturalibus, ac per consequens
quod nullus alius angelus illuminaret illum,
sed potius ipse reliquos illuminaret, ergo
euidenter iudicabat se a Deo immediate illu
minari.

¶ Arguitur tertio Angelus euidenter
cognoscit omnes habitus suos etiam infu
sos, v.g. fidei & spei &c. Sed fides infu
sa ex natura sua & intrinsece habet, quod
semper inclinet ad verum, ergo angelus eui
denter cognoscebat esse verum mysterium
trinitatis. D

¶ Arguitur quarto. Si haec euidencia re
pugnaret puro viatori, maxime esset, quia
destruit fidem: sed non destruit fidem, er
go possibile est, ut communicetur puro via
tori. Probatur minor. Quia sola visio beatifi
ca repugnat esse cum fide: sed huiusmodi
euidencia non est visio beatifica, ergo po
test simul esse cum fide. E

¶ Confirmatur quia sola euidencia a
priori in causa, vel a posteriori in effectu de
struit fidem, sed euidencia quam ponimus
non oportet, quod sit a priori vel a po
steriori, sed sufficit, quod sit in attestante
quae simul esse potest cum fide ergo.

¶ Circa hanc difficultatem sunt tres sen
tentiae. Prima sententia est Capre. in 2. sen.
dist.

dist. 23. q. vnica asserentis, puro viatori posse communicari euidentiā mysterij trinitatis, & citat Scotum in hanc sententiā.

¶ Secūda sentētia est Durandi in 1. sen. in prologo, q. 3. & in 2. sen. d. 23. q. 2. vbi ait, impossibile esse, vt purus viator habeat huius mysterij euidentiā: imo verū in 3. sen. d. 14. q. 3. ait Christum dominum per scientiā infusam non habuisse euidentiā mysteriorum gratiæ, quia hæc euidentiā tantum est per visionem beatificā. Et nihilominus in d. 23. q. 9. asserit rationaliter dici angelos non habuisse fidē, quia habuerunt euidentiā, quod Deus erat qui reuelabat mysterium trinitatis.

¶ Tertia sententiā est Caietani 2. 2. q. 1. ar. 4. & q. 5. ar. 1. & q. 17 1. ar. 5. qui tenet angelos & Apostolos, & Adam & prophetas habuisse quidem fidem huius mysterij, quia non sicut beati per speciem propriam sed cognitione enigmatica & obscura assentiebant huic veritati, Deus est tunc in personis.

¶ Nihilominus asserit secundo Caietanus, quod omnes prædicti habuerunt euidentiā in attestante Deo, quia illis erat euidens, quod Deus reuelabat illa mysteria sibi. Et in 3. p. q. 11. art. 1. inquit quod Christus dominus habuit per scientiā inditam euidentiā mysterij trinitatis, quāquam huiusmodi euidentiā non erat in attestante, siquidem excludebat fidem: euidentiā autem in attestante secundum Caietanum non excludit fidem. Sententiā Caietani quibusdam Thomistis nostri temporis placet, quibusdam displicet.

¶ Sed pro decisione huius difficultatis sit prima conclusio. Fieri non potest etiam de potentia absoluta, vt detur homini species creata, per quam possit euidenter cognoscere Deum sicuti est. Hanc probant argumenta facta pro parte negatiua. Et videtur esse contra Caietanū in tertia parte vbi supra. Vide D. Thomam in prima parte q. 12. articulo secundo vbi hanc sententiā latius confirmauimus.

¶ Secunda conclusio. Probabiliter potest sustineri, quod seclusa visione beatifica possit Deus conferre speciem intelligibilem, per quam homo euidenter iudicet Deum esse, qui loquitur & reuelat hæc

A mysteria ac per consequens euidenter iudicet esse vera quæ reuelantur & hæc est euidentiā in attestante. Hæc conclusio probatur argumento tertio facto pro parte affirmatiua. Potest enim Deus, siquidem habitus fidei est quædam creatura, infundere speciem intelligibilem, quæ illum habitum euidenter representet, ac per consequens euidenter cognoscatur, quod sit effectus Dei reuelantis.

B ¶ Tertia conclusio. Probabile etiā est quod huiusmodi euidentiā non potest esse simul cum fide. Probatur. Quia per hanc euidentiā cognoscitur connexio prædicati cum subiecto euidenter, ergo excluditur fidei obscuritas. Probatur secundo. Quia scientiā a posteriori, per quam demonstratur naturaliter, quod Deus est excludit fidem eiusdem conclusionis: nō enim per fidem formaliter loquendo assentit philosophus Christianus huic, Deus est quamuis certior sit de illa veritate Christianus philosophus quam non Christianus, quia quantum ad certitudinem non repugnat fides cum sciētia: Sed etiā ille qui haberet talem euidentiā cognosceret euidenter effectum supernaturalem autoris fidei, ergo euidenter iudicaret, quod ita est sicut autor fidei dicit, ac per consequens non haberet fidem.

D ¶ Nihilominus sit quarta conclusio. Mihi probabilius est, quod seclusa visione Dei sicuti est non possit mysterium trinitatis euidenter cognosci nec notitia intuitiua nec abstractiua. Hanc probant tria argumenta facta pro parte negatiua. Et præterea probatur ratione D. Tho. quæ probat conclusionem principalem huius articuli, quæ ratio etiam procedit de potentia Dei absoluta. Et confirmatur quia illa species creata non potest representare Deum euidenter sed effectum eius, aut in effectui illius, sed nullus potest esse effectus, qui representet Deū sicuti est trinus, vel quod sit trinus, ergo.

E ¶ Quinta conclusio. Quamuis sententiā Caietani quod euidentiā in attestante potest esse simul cum fide possit defendi: nihil tamen probabilius est, quod nemo potest habere euidentiā in attestante nisi euidenter cognoscat Deum, qui reuelat, vt v.g. Beati possunt habere euidentiā futuram

turi cōtingentis, quod sibi specialiter reuelatur à Deo, quam clare vident, & talis euidētia non potest esse cum fide.

¶ Ratio huius assertionis mihi potissima est, quod apud Diuum Thomam solum inuenitur fides posse simul esse cum euidētia eiusdem obiecti in ratione communi credibilis, non autem in ratione veritatis patet. 2. 2. q. 1. art. 4. & 5. Deinde quia videtur valde difficile intelligere, quomodo ali quid iudicetur euidenter verum, & non iudicetur euidenter ita esse. Nam ex eo quod res est, vel non est, oratio dicitur vera, vel falsa, ergo qui euidenter iudicat aliqua propositionem esse veram, necesse est vt iudicet euidenter ita esse.

¶ Deinde scientia à posteriori, quod Deus est non potest esse cum fide eiusdem obiecti: sed non minus euidenter iudicat homo ex euidenti testimonio Dei dicentis aliquid ita esse: ergo etiam euidētia in attestante Deo nō potest esse cū fide. Confirmatur. Quia omnis effectus creatus magis extrinsecus est respectu ipsius esse Dei, quam testimonium euidentis Dei reuelantis respectu articulorum fidei, ergo si effectus naturales faciunt euidētia circa hoc quod est Deum esse, multo magis testimonium Dei euidentis faciet euidētia huius testificati, scilicet Deus est trinus & vnus. Præterea si euidētia in attestante Deo non excludit fidem, ergo beati habēt fidem de perpetuitate suæ gloriæ. Probatur quia non aliunde sciunt hanc perpetuitatē nisi ex Deo clare viso reuelante, non enim eo ipso quo vident essentiam Dei, sciunt perpetuitatem suæ beatitudinis, nam & Paulus vidit: vt habet opinio probabilis, essentiam diuinam, & tamen non vidit perpetuitatem illius visionis, quia hoc pendet ex diuina voluntate & promissione Dei, si igitur non aliunde sunt certi, nisi quia Deus promittit & dicit eis in æternum mecum regnabitis, habent euidētia solū in attestante Deo, & per consequens haberent fidem iuxta sententiam Caietani.

¶ Et deniq; nulla ratio Caietani concludit necessario, quod aliquis habeat euidētia in attestante simul cum fide: sed solū concludit certitudinem magnam circa id quod creditur, ergo eius sententia non est

A necessaria. Antedens non aliter probatur quam soluendo argumenta Caietani. Confirmatur. Quia videtur contradictio habere euidētia in attestante, & non habere euidētia ipsius attestantis, quod sine lumine gloriæ fieri non potest. Nec sufficit dicere, quod est euidētia attestationis diuinæ, quamuis non sit euidētia ipsius Dei sicut est. Quoniam si non videt Deum dicentem & loquentem, quomodo potest habere euidētia, quod hæc loquutio sit diuina?

¶ Ex dictis sequitur, quod sententia Durandi probabilior nobis videtur, præterquam in eo quod dixit, angelos non habuisse fidem, quia habuerunt euidētia in attestante. Debuisset enim potius negare talem euidētia in attestante, quam negasse illos habuisse fidem: debuisset etiam scientiæ inditæ animæ Christi euidētia tribuere, quam angelis tribuit antequam essent beati.

¶ Ad argumentum in oppositum respondetur. Ad primum argumentum pro parte affirmatiua nego antecedens, & ad probationem respondetur. nego antecedens. Nam quauis angeli essent certi per fidē & dona Spiritus sancti, quod mysterium trinitatis erat sibi reuelatum à Deo: tamen non habebant euidētia reuelationis.

D Vnde ad secundum argumentum & confirmationem respondetur, quod quantumlibet supremus angelus esset perfectus etiā in supernaturalibus, non tamen habebat euidētia, quod talis reuelatio erat sibi facta à Deo. Neque enim euidenter cognoscebat non esse aliam creaturam, quæ illi de supernaturalibus loqueretur & persuaderet occulte. Et si quis dicat, quod illa creatura non poterat latere supremum angelū. Respondetur quod quauis non posset latere in esse naturæ, poterat tamen latere in operatione supernaturali. Et si rursus contra obijciatur, quod adhuc euidenter erat angelo, quod Deus reuelaret illa credibilia: sciebat enim quod nulla creatura poterat sine virtute supernaturali Dei talia sibi persuadere. Respondetur quod quauis virtus persuadendi supernaturaliter esset in creatura inferiori, tamen permittente Deo illa creatura poterat male vti huiusmodi virtute supernaturaliter sibi collata, &

& non erat euidens angelo se non falli, quamuis esset certus per fidē & per piā affectionem quod non falleretur. Et hanc certitudinem probant vniuersa argumenta quæ fiunt pro sententia Caietani.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod neq; homo neq; angelus cognoscit euidenter habitum fidei, quem habet, quamuis sit certus, aut possit esse certus se habere talem habitum: imò verò existimo quod non potest dari species creata, quæ euidenter repræsentet habitum fidei quatenus habitus fidei est certò iudicatus mysterij trinitatis. Volo dicere, quod quāuis possit dari species creata, quæ repræsentet illum habitum quatenus est quadam qualitas supernaturalis, tamen non potest facere euidenciam certitudinis illius circa mysterium trinitatis, nisi in habente lūmē gloriæ & vidente Deum. Et ratio est. Quia lumen fidei sicut & habitus gratiæ & charitatis sunt veluti semina quædam gloriæ, ergo quemadmodum virtus alicuius seminis non potest distinctè & euidenter cognosci, nisi cognoscatur distinctè & euidenter fructus: ita neque gratia Dei aut charitas, aut fides, possunt distinctè & euidenter cognosci, nisi cognoscatur euidenter vita æterna, ac per consequens sine lumine gloriæ nulla species creata potest pertinere ad repræsentandum euidenter fidem, aut charitatem nisi adiuncto lumine gloriæ. Huic doctrinæ consonat quod dicitur. 1. Ioan. 3. Nunc filij Dei sumus, sed nondū apparuit quid erimus. Scimus autē, quoniam cū apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Non itaq; negamus possibile esse speciem repræsentantem habitum fidei, aut gratiæ, sed dicimus, quod nunquam illa species causabit euidentem notitiam & distinctam circa huiusmodi habitus nisi adiuncto lumine gloriæ. Quemadmodum etiam nemo potest distinctè cognoscere habitum Geometriæ quatenus est scientificus & iudicatus circa tale obiectum nisi aliàs habeat notitiam euidentem circa talem obiectum.

¶ Ad quartum argumentum respondetur nego minorem. Ad probationem nego antecedens, imò non solum visio beatifica, sed etiam euidentia, quæ naturaliter

A potest haberi siue à posteriori siue à priori, non potest esse cum fide eiūdem obiecti, de quo est talis euidentia.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod euidentia in attestante causatur à posteriori & quasi ab effectu. Nā ex eo quod aliquis experitur in se assensum alicuius supernaturalis obiecti, & aliàs euidenter iudicat, quod talis reuelatio non fit sibi ab aliqua creatura, consequenter iudicat euidenter qd fit à Deo. Ad testimoniū D. Th. ex 3.

B parte quod adducit Caiet. in confirmationem suæ sententiæ, quo testimonio multi sua sponte falluntur nolentes aduertere verba D. Tho. respondetur quod ibidem expresse excipit diuinam essentiam, quam inquit non cognouit Christus nisi per scientiam beatam. De qua dixerat in quæst. 10.

C Ex quo plane colligitur, quod non potuit cognoscere per scientiam infusam mysterium trinitatis. Quia hoc euidenter cognosci non potest nisi cognita euidenter deitate, quæ est vnitas trium personarum in essentia. Item quia impossibile est dari speciem creatam, quæ repræsentet tres personas diuinas sicuti sunt & non repræsentet diuinam essentiam sicuti est. Aut certè eo modo quo repræsentat trinitatem necesse est repræsentet vnitatem essentiæ: Sed Diuus Thomas expresse negat, Dei essentiam cognitam esse à Christo per scientiam infusam, ergo planè colligitur, quod neq; trinitatem per illam scientiam cognouerit. Cæterum quod ibidem ait D. Tho. quod Christus per scientiam inditam omnia illa cognouit, quæ per relationem diuinam hominibus innotescunt, siue pertineant ad donū sapientiæ siue ad donum prophetiæ, siue ad quodcumq; donum Spiritus sancti intelligendum est de obiectis, quæ repræsentari possunt vt effectus ipsius Dei aut aliquid extra Deum, ipsum tamen Deum in se siue vt vnum siue vt trinum non cognouit per talem scientiam euidenter & sicuti est.

D Aduertendum tamen quod omnes conclusiones Theologicas & non solum philosophicas, quas nos possumus deducere ex principijs naturalibus aut fidei, Christus etiam per hanc scientiam inditam cognouit euidenter. Hæc tamen euidentia circa conclusiones Theologicas oriebatur ex cognitione euidenti beatifica. Sicut &

E Theo-

Theologia beatorum dicitur esse euidentior propter euidentiam, quam habent principiorum.

Dubitatur denique in hoc articulo, an hoc mysterium trinitatis possit efficaciter probari ex veteri testamento aduersus Iudæos, qui illud admittunt, an solum ex nouo testamento possit comprobari aduersus hæreticos, qui admittunt illud.

¶ Hoc dubium mouetur à nobis, eo quod Abulensis in quadam repetitione, quæ de trinitate inscribitur, dicit aliquid propter quod vehementer reprehenditur à Theologis nostri temporis. Ait enim primo (id, quod ab omnibus admittitur) in nouo testamento esse efficacissima testimonia ad mysterium trinitatis comprobandum, qualia nos retulimus in quæstione 27. ar. 1.

¶ Dicit secundò quod ex veteri testamento nullum potest proferri testimonium, quo efficaciter probetur mysterium trinitatis aduersus Iudæos, & ipse nititur respondere pro Iudæis, qui tantum recipiant vetus testamentum, ad decem testimonia, quæ solent adduci pro confirmatione mysterij trinitatis.

¶ Dicit tertio quod aduersus Iudæos unicum est medium ad probandum mysterium trinitatis, videlicet, quod ex veteri testamento efficaciter colligitur Iesum fuisse Messiam, redemptorem, legislatorem, atque doctorem omnium. Vnde rursus colligitur quod nouum testamentum à Deo est, ac per consequens omnia sunt vera, quæ in illo continentur. Abulensis itaque propter secundum dictum solet à quibusdam Theologis notari erroris censura. Et probant ex illo Matt. 22. vbi Christus dominus cum Iudæos interrogasset, quid vobis videtur de Christo cuius filius est? & ipsi respondissent Dauid, adiunxit: quomodo ergo Dauid in spiritu vocat eum dominum dicens. Dixit dominus domino meo sede à dextris meis. Si ergo Dauid in spiritu vocat eum dominum quomodo filius eius est? Quo loco Christus dominus visus est docere, quod ex illo psalmo probaretur Messias filius Dei esse. Præterea ad Heb. 1. Apostolus ex testimonijs veteris testamenti probat Christum esse Deum & filium Dei. Et denique Sancti patres &

A sacra concilia à nobis supra citata q. 27. adducunt ex veteri testamento plurima testimonia in confirmationem mysterij trinitatis. Vide Magistrum sen. in 1. dist. 2. vbi in vnum colligit huiusmodi testimonia. Vide etiam Nicolaum de lyra in libro unico contra Iudæos, qui habetur in fine glossæ ordinariæ. Ambrosius item Catherinus lib. 4. annot. contra Caietanum vehementer inuehitur in illum, quoniam in suis commentarijs super illud Genes. 1 in principio creauit Deus cælum & terram, aduertit Caietanum, quod in Hebreo dicitur, in principio creauit Elohim, quod est quidem numerus pluralis. Sed inde non colligitur, vt aliqui volunt, pluralitas personarum, eo quod illud nomen positum est in plurali, quia caret singulari. Quod dictum reprehendit Catherinus tanquam Iudaicum & Iudæis fauens.

C ¶ Sed pro decisione veritatis, notandum est, quod nouum testamentum explicatio est veteris testamenti, & multa obscura aut non ita aperte dicta sunt in veteri testamento circa mysteria fidei, quæ iam in nouo testamento explicata sunt.

¶ Sit ergo prima conclusio. Sententia Abulæ. plus nimio reprehendit à modernis. Probat quia ille non negat illa testimonia esse intelligenda de mysterio trinitatis sed asserit, quod seclusa autoritate noui testamenti non datur aliquod testimonium in veteri, vnde aperte possit conuinci de mysterio trinitatis infidelis Iudæus, qui admittit vetus testamentum. Aliud enim est negare testimonia veteris testamenti esse necessario intelligenda de mysterio trinitatis à Catholicis, & aliud quod illa possint aperte conuincere Iudæum. Nam primum non negat Abulen. negat vero secundum sed ait probabiliter aduersus Iudæum posse probari ex veteri testamento trinitatis mysterium. In qua sententia, ego nihil erroris aut temeritatis inuenio.

E ¶ Secunda conclusio. Multo irrationabilius reprehenditur Caietanum ab Ambrosio Catherino. Quia quamuis pie magister sent. vbi supra & Burgenis super illum locum Genes. 1. tale mysterium obseruauerint in litera Hebraica, videlicet quod creauit dicatur in singulari, & Elohim in plurali, ad significandam unitatem essentiae & pluralitatem

pluralitatem personarum: tamen neq; autoritas istorum est tanta, neque loci explicatio tam necessaria, vt conuincat sententiam Caietani Iudaicam esse, præsertim cum in editione vulgata dicatur, in principio creauit Deus. Vbi pluralitas subiecti non est significata ab interprete latino.

¶ Ad argumeta contra Abulensem respondetur, quod Christus dominus nobis quidem explicuit locum illum intelligendum de Messia, quatenus erat naturalis filius Dei, & verus dominus, & aliquid superius, quam Dauid. Sed tamen seclusa autoritate Christi dicentis non aperte conuinceretur ex illo loco, quod Messias futurus esset naturalis Filius Dei eiusdem essentiae cum Patre, & distinctus in persona. Et quando hoc conuinceretur, vbi est expressio Spiritus sancti?

¶ Ad alium locum Apostoli ad Hebr. primo similiter conceditur, illa testimonia veteris testamenti, quæ adducit Apostolus, intelligenda esse necessario de filiatione naturali Christi domini ex Deo, sed tamen non ita aperte conuincunt veritatem mysterij Trinitatis circa Iudæum, vt non possit tergiuersatione negari, quamuis persuasibiliter inde possit colligi etiam aduersus Iudæos.

¶ Ad vltimum respondetur, quod sancti patres & sacra concilia adducunt testimonia ex veteri testamento in confirmationem mysterij Trinitatis explicando illa de hoc mysterio, & eatenus sunt à nobis acceptanda & intelligenda; sed tamen inde non colligitur, quod illa testimonia aperte & immediate conuincant contra Iudæos propter locorum eorum obscuritatem & difficilem intelligentiam. Et tandem quamuis ex aliquo testimonio veteris testamenti conuincatur generatio Filij: tamen distinctio realis trium personarum, & ipsa processio Spiritus sancti à Patre & Filio non ita aperte colligitur ex litera veteris instrumenti, vt Iudæos non admittentes nouum possimus conuincere, vt credant tam distincte sicut nos credimus. Vnde optimum remedium est quod Abulensis asseruit, vt prius ostendamus illis ex veteri testamento Iesum esse verum Messiam, quod aperte con-

A uincitur, & deinde credant esse vera, quæ Christus prædicauit, & tunc auferretur velamen ab oculis eorum, & intelligant mysteria, quæ latent in veteri testamento.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum in diuinis sint ponendæ notiones personales?

Prima conclusio est affirmatiua: & ratio potest desumi ex Diuo Thoma, quia vt ait articulo tertio, cū notio dicatur id quod est propria ratio cognoscendi diuinam personam, necessarium fuit ponere huiusmodi notiones in Deo propter duo. Primo propter instantiam hæreticorum quærentium, quo sunt vnus Deus, & quo sunt tres? Et tunc respondemus, quod sicut vna deitate sunt vnus Deus, ita distinctis proprietatibus sunt tres. V. g. paternitate est Pater, filiatione Filius, & processione Spiritus sanctus. Secundò, quia inuenitur vna persona in diuinis referri ad duas personas, non autem vna relatione: quia alias relationes ex opposito respondentes essent eiusdem rationis, ac per consequens Filius esset Spiritus sanctus. Vnde necessarium fuit, cū non sit nisi vnica persona Patris, quod seorsum significarentur relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates & notiones.

E ¶ Secunda conclusio in solutione ad secundum. Notiones significantur in diuinis, non vt res, sed vt rationes quædam, quibus cognoscuntur persone. Ex hac inferitur corollarium, quod ea quæ habent ordinem ad actum aliquem essentialem, vel notionalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significanti ipsarum, id est, quo significantur. Vnde non possumus dicere, paternitas generat vel creat. Essentialia vero, quæ non habent ordinem

ad actum prædicantur de notionibus, ut paternitas est æterna, immensa. Et similiter substantiua personalia & essentialia prædicantur de notionibus, ut paternitas est Deus, & paternitas est Pater.

DE materia huius articuli disputât scholasticus in 1. dist. 26. vsque ad 29.

¶ Aduertendum est primo circa ipsum nomen notionis, quod Cicero lib. 3. officiorum vitur hac voce pro definitione & cognitione rei. Veruntamen acceptio huius vocis apud Theologos desumpta est ex Augustino lib. 5. de Trin. cap. 6. ubi ait. Alia notio est, qua intelligitur genitor, & alia, qua intelligitur genitus. Diuus autem Dionys. cap. 1. de diu. nom. appellat nominationem, quod Diuus Augustinus vocauit notionem.

¶ Aduerte secundò, q notio in diuinis est forma seu proprietas in abstracto significata, qua persona dignoscitur, & distinguitur ab alia: siue personæ duæ distinguuntur ab alia, ut v. g. Paternitas distinguit Patrem à Filio, & spiratio actiua distinguit Patrem & Filium à Sancto Spiritu. Hæc descriptio notionis planè colligitur ex D. Th. in hoc art. & sequenti. Ex eo enim q notio est ratio propria cognoscendi diuinam personam, colligitur quod in abstracto debet significari: eo quod talis proprietas significatur ut quo, scilicet, ut principium formale quo aliquid constituitur.

¶ Aduerte tertio, q quemadmodum Gilbertus Porret. errauit nolens admittere terminos essentialia in abstracto propriè dici de Deo: sed explicabat testimonia scripturæ, in quibus asseritur Deus esse veritas, aut vita, aut aliquid huiusmodi, ita ut abstractum acciperetur pro còcreto, id est, est verus & viuens: sic etiam errauit Præpositius nolens admittere nomina personalia in abstracto propriè dici de Deo. Et vterque mouebatur, quia vterque putabat diuinæ simplicitati repugnare, ut aliquid significaretur, ut forma, qua còstitueretur Deus aut personæ diuinæ. Sed hæc sententia cum sua ratione satis abunde in hoc art. confutatur à D. Th. Et quid error Gilberti damnatus est ab Ecclesia in concilio Remensi, unde eadem ratione posset damnari error Præ-

positiui, si ad Ecclesiæ iudiciū deferretur, & ita sentit còmunis opinio Theologorū, & ita loquuntur quod Pater paternitate constituitur absque aliqua compositione.

¶ Denique aduerte, q notiones distinguuntur à personis, quarū sunt notiones eo modo, quo diximus. q. 28. ar. 2. distinguendiua attributa & naturam à supposito: ita sanè q paternitas & Pater distinguuntur ratione ratiocinata, & nō formaliter ex natura rei (ut aiebat Scotus) sed virtualiter & eminenter: quia licet sit eadē simplicissima relatio: inuenitur tamē in illa proprietas personalis: & idcirco vocatur paternitas. Et quia inuenitur, quod pertinet ad rationem subsistentis personæ: adeò appellatur Pater. Hæc autē distinctionē comprehendit D. Tho. in hoc art. sub distinctione rationis: non tamen propterea negat esse distinctionem rationis ratiocinata, & formalem eminenter.

D Vbitatur autē primò circa secundam rationem primæ conclusionis, ubi ait D. Th. q persona non potest vna relatione referri ad duas. Et ratio dubitandi est, quia ipse D. Tho. in 3. p. q. 35. ar. 5. ad tertium ait, quod bene potest esse in vno extremo vnica relatio: & tamē in alio extremo cor-respondent multæ relationes, ut v. g. in humanis filiationi respondent paternitas & maternitas, quæ sunt duæ relationes specie differentes.

¶ Caiet. in hoc ar. aduertit sententiā D. Tho. desumptā esse ex Arist. in 5. Meth. c. de ad aliquid, ubi ait vnū relatiuum non referri bis, hoc est, vnica relatione non referri ad duo correlatiua, sed ad vnum tantum. Quæ doctrinā explicatione opus habet.

¶ Respondetur ergo, & sit prima conclusio. Vnum relatiuum mediante vna relatione referri potest ad multos terminos materialiter, & numericè distinctos. Hæc patet. Quia ut D. Tho. ait 3. parte sup. Pater eadem paternitate potest referri ad multos filios, & magister ad multos discipulos. Quoniam omnes illi termini, licet sint materialiter, & per accidens distincti, tamen formaliter habent rationem vnius termini. Et idcirco sententia Aristotelis intelligenda est de terminis formaliter sumptis.

¶ Secunda conclusio. Vnum relatiuū mediante vna & eadem relatione referri potest ad plura correlatiua distincta formaliter, si tamen illa plura sint partialia, & ex illis fiat vnum totale extremum. Probat ex dicto D. Thom. 3. parte sup. Nā paternitas & maternitas censentur partialia correlatiua, propterea quod ratio fundandi completa consurgit ex actione maris & foeminae, quia neutra sine altera sufficit generare.

¶ Tertia conclusio. Impossibile est, quod vnum relatiuum mediante vna & eadem relatione referatur ad duo correlatiua totalia formaliter & specificè distincta. & hoc est quod probat Diuus Thomas & docet Aristot. Aduertendum tamen est hic, & obseruandum maximè, quomodo Diuus Thomas doceat, quod Filius & Spiritus sanctus non secundū relationes vnius rationis referantur ad Patrem. vbi ex antecedentibus insinuat, quod proprietates personales distinguantur secundum speciem, eo modo quo in diuinis species reperitur.

D Vbitatur secundò circa corollarium illatum ex secunda conclusione, an sit verum.

¶ Et agitur pro parte negatiua. Nam istæ propositiones sunt veræ, deitas intelligit, deitas creat, sapientia gubernat, disponit, ergo hæc etiā erit vera, paternitas generat, paternitas creat. Probat cōsequētia. Quia si ratio D. Tho. aliquid valeret, videlicet, quia repugnat modo significandi ipsarum notionum, vt de eis dicatur actus essentialis vel personalis, eò quod notiones significantur nō per modū suppositi, sed in abstracto per modū formæ. Eadē esset ratio de deitate: & tamen hoc non obstante illæ propositiones prædictæ sunt veræ, ergo & aliæ in quibus subiectum est notio in abstracto significata.

¶ Hoc dubiū mouet Caiet. in solutione ad secundū. Et respondet, quod licet omnibus abstractis, quantum est ex modo significandi, cōmune sit non congruere operationibus: tamen inter ipsa abstracta est latitudo ex parte rationis formalis significatæ. Nam quorundā ratio formalis secundū se nullū habet ordinē ad operationē, vt patet

A in relationibus, quorundam autem ratio formalis significata habet ordinē ad opus, vt sapientia ad actum ordinandi, iustitia ad reddendum unicuique ius suum. Dicit ergo, quod illa abstracta quæ ratione rei formaliter significata respiciunt opus, admittunt congruā enunciationem, in qua operatio aliqua prædicatur de abstracto. Alia verò vt paternitas & reliquæ notiones, quia neque ex modo significandi, neque ex propria ratione formali sunt principia operationis, non habent congruas enunciationes circa operationes.

¶ Quidam etiam viri docti nostri temporis respondent, quod doctrina D. Tho. in solutione ad secundum non debet extendi ad abstracta essentialia, sed limitanda est ad notionalia, de quibus loquitur Diuus Thomas. Et hæc doctrina videtur fundamentum habere in ipsa litera, vbi Diuus Thomas inquit, non possumus dicere, quod paternitas generet vel creet sicut sapientia vel intellectus, vbi videtur insinuare, quod possumus dicere, quod sapientia vel intellectus creat. Quidā verò aiunt mendum esse in litera Diui Thomæ, & legendū esse sicut sapiens vel intelligens, & quod ita habetur in originali Terraconensi manuscripto. Sed nihilominus bonum sensum habet si legatur sicut sapientia vel intellectus, & referantur ad verbum creat, non ad verbum generat. Non enim propriè dicemus, quod sapientia generat, sicut neque dicitur, deitas vel essentia generat.

¶ Alijs verò Theologis non placet solutio Caiet. & adhuc instant contra illam dupliciter. Primò, quia quemadmodū in Deo idem est quod agit, & quo agit, scilicet idē est deitas & Deus, & idcirco vt vnicuique conceditur, Deus creat, deitas creat: ita similiter videtur concedendum, quod paternitas generat vel creat, sicut conceditur quod Pater generat & creat.

¶ Secundò, quia quemadmodum paternitas importat formaliter relationem: ita Pater, ergo si propterea negatur illa, paternitas generat, neganda esset hæc, Pater generat, quod est hæreticum.

¶ Ad hæc alij respondent pro Caietano, quod principium formale, quo Deus creat, est Deitas, principium autem formale, quo Pater generat, non

est paternitas : quia relatio vt sic non est principium formale actionis. Quapropter hæc est falsa, paternitas generat; quia fit sensus, quod paternitas vt sic est ratio generandi. Hæc autem est vera, deitas creat; quia explicatur in subiecto principium formale quo Deus creat, vnde non est eadem ratio.

¶ Ad secundum respondent esse differentiam maximam inter illas propositiones, eo quod Pater significat suppositum habens relationem : actiones autem sunt suppositorum. Et ita verificatur, quod Pater generat. Paternitas autem significatur vt ratio quædam relatiua, vt quæ, & non vt quod subsistit, propterea quod non est eadem ratio.

¶ Sed contra vtramque solutionem adhuc replicatur. Contra primam quidem, quia pariratione esset hæc propositio concedenda deitas generat, sicut hæc conceditur, deitas creat, siquidem deitas est principium quo Pater generat.

¶ Contra secundam verò, quia hæc propositio, paternitas generat, non significat quod paternitas est principium quo generationis, sed quod est id quod generat. Sed iste sensus est verus, ergo solutio nulla. Probat maior. Nā hæc propositio, Deitas generat, non facit hunc sensum, quod deitas est principium quo generandi : si enim hunc sensum faceret, esset propositio catholica, quæ tamē est hæretica. Quia reuera facit sensum hæreticum, scilicet quod deitas est id quod generat aliquid à se distinctum, vt postea dicetur, ergo maior assumpta est vera. Similiter & minor: nam paternitas formaliter est ipse Pater qui generat.

¶ Pro solutione huius difficultatis aduertendum est, quod veritas aut falsitas propositionum, in quibus aliquæ actiones prædicantur de abstractis in diuinis, non solum considerata est ex modo significandi ipsius abstracti: sed etiam ex propria ratione ipsius actionis. Pertinet enim ad rationem actionis, per quam aliquid procedit, quod procedens sit distinctum realiter ab eo à quo significatur procedere tanquam à supposito, pro quo supponit subiectum propositionis. Et ex hac radice iudicabimus de veritate aut falsitate istarum

A propositionum, Deus creat, deitas creat, Deus generat, deitas generat, Deus generatur, deitas generatur. Nam primæ duæ veræ sunt, quia quod procedit per creationem realiter distinctum est, non solum à Deo, sed etiam à deitate. Tertia autem vera est & catholica, quia nomen Deus propterea quod significat deitatem in concreto, non solum verificatur, sed etiam supponit pro Patre, à quo realiter distinguitur, quod procedit per generationem. Sed quarta propositio & falsa & hæretica est, quia quod procedit per generationem, non distinguitur realiter ab eo pro quo subiectum accipitur & supponit. Etenim deitas quæuis verificetur de Patre, tamen propter modum significandi, quia non importat suppositum, non supponit pro Patre, sed solum accipitur pro ipsa deitate : & ita fit sensus æquualenter, quod id, quod procedit per talem generationem distinguitur à deitate. Proportionabiliter dicendum est, quod quinta propositio est vera: quia Deus supponit pro Filio. Et sexta est hæretica, quia fit sensus quod deitas distinguitur realiter à Deo, à quo procedit.

¶ Caterum de istis propositionibus, paternitas generat, paternitas creat, potest assignari specialis ratio. Prima quidem ex parte incongruitatis & improprietatis loquutionis, eo quod paternitas significatur per modum relationis: relationes autem non concipimus, vt principia agendi, neque vt supposita quæ agunt, sicut neque illas concipimus vt terminos per se actionis. Deinde est alia ratio falsitatis illius, paternitas generat: quia id, quod procedit per generationem, debet esse simile ei, à quo procedit tanquam à supposito, pro quo accipitur subiectum : & quia paternitas propter modum significandi in abstracto non supponit pro Patre, quamuis verificetur de illo, ideo illa propositio, paternitas generat æquualenter facit hunc sensum, quod generat aliquid simile paternitati in eadem specie proprietatis, & ita generaret aliam paternitatem, qui sensus est hæreticus.

¶ Caterum ista propositio paternitas creat, non potest censerī erronea, nec temeraria, quamuis nostro modo intelligendi sit impropria loquutio, & contra

tra mentem D. Tho. Et per hæc patet ad argumenta in oppositum obiecta, & alia quæ obijci possunt.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum sint quinque notiones?

Prima conclusio affirmatiua, videlicet innaſcibilitas, paternitas, filiatio, & communis ſpiratio & proceſſio. Ratio eſt, quia tot modis poteſt innotefcere diuina perſona.

¶ Secunda conclusio. Ex his quinque notionibus tantum quatuor ſunt relationes. Probatur. Quia innaſcibilitas non eſt relatio niſi per quandam reductionem, videlicet, quatenus importat negationem relationis quæ conſurgit ex proceſſione alicuius perſonæ ab alia.

¶ Tertia conclusio. Ex quinque notionibus tantum quatuor ſunt proprietates. Probatur. Quia ſpiratio nō eſt proprietas ſingularis perſonæ, cum ſit communis Patri & Filio.

¶ Quarta conclusio. Ex quinque notionibus tantum tres ſunt proprietates perſonales, hoc eſt, conſtituentes perſonas, ſcilicet, paternitas, filiatio, & proceſſio. Distinguit enim D. Th. aliud eſſe dicere proprietatem eſſe perſonæ ſeu perſonarū, & aliud dicere eſſe proprietatē perſonālē, quia innaſcibilitas eſt proprietas perſonæ Patris & non eſt perſonalis.

¶ Quinta conclusio ad ſecundum, non eſt dicendus Deus quinus propter quinque notiones, licet dicatur vnus, propter vnitatem eſſentia, & trinus propter trinitatem perſonarum. Ratio eſt, quia in diuinis tam eſſentia quàm perſonæ ſignificantur, vt res quædam, ſed notiones ſignificantur vt rationes notificantes perſonas: ad hoc autem quod eſſet quinus, requirebatur, quod eſſent quinque res. Ceterum bene poſſunt eſſe nobis quinque rationes cognoscendi tres perſonas, quaſi tres res diſtinctas realiter.

¶ Sexta conclusio ad tertium. Plures proprietates vnius perſonæ non differunt realiter: nec tamen de ſe inuicem prædicantur. Prima pars probatur, quia non opponuntur ad inuicem relatiuè. Secunda pars probatur, quia ſignificantur vt diſtinctæ rationes perſonarum.

A Dubitatur primò circa primam conclusionem, an ſit licitum aſſignare plures notiones quàm quinque.

¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua: quia licet Patri competat innaſcibilitas, quia ipſe non naſcitur, ita Filio videtur tribuenda notio inſpirabilitatis, quia ipſe non ſpiratur.

B ¶ Arguitur ſecundò. Generatio actiua & generatio paſſiua ſunt rationes cognoscendi perſonas, ſcilicet Patrem & Filium, ergo ſunt notiones præter illas quinque numerandæ. Similiter etiam ſpiratio paſſiua eſt ratio cognoscendi Spiritum ſanctū, & tamen non numeratur inter quinque notiones. Neque valet respondere, quod generatio actiua non diſtinguitur à paternitate, niſi ſecundum rationem, & generatio paſſiua non diſtinguitur à filiatione, & ſpiratio paſſiua à proceſſione, & quod propterea non oportuit numerare illas: quia pari ratione non oporteret numerari innaſcibilitatem, quæ non diſtinguitur à paternitate, niſi ratione. Et ſimiliter ſpiratio actiua non diſtinguitur à paternitate & filiatione, niſi ſecundum rationem, ergo non eſſet numeranda inter notiones.

¶ Arguitur tertio. Spiritui ſancto conuenit non eſſe ab alio per generationem, ergo innaſcibilitas non ſolum eſt notio Patris, ſed etiam Spiritus ſancti. Hoc argumentum directè militat contra tertiam conclusionem.

D ¶ In hac quæſtione Scotus in primo ſententiarum, diſtinctione 28. quæſtione ſecunda valde dubitat, an inſpirabilitas debeat poni notio Filij, non tamen audet hoc diſſinire, ne à communi ſanctorum ſententia diſcedat.

¶ Sed pro deciſione ſit nobis vnica conclusio. Temerarium eſt plures aut pauciores præter illas quinque numeratas in prima cōcluſione aſſerere. Probatur. Quia temerariū eſt in re grauiſſima diſcedere abſque euidenti ratione à communi ſententiā patrum & Theologorum: ſed patres & Theologi illas tantum quinque notiones aſſeruerunt, cum tamen propter inſtantiam hæreticorum fuerint valde ſolliciti ad inueſtigandas notiones, quibus diuinas perſonas exprimerent, atque diſtinguerent, ergo.

¶ Ad argumentum in oppositum respondetur, & notandum est primò cum Diuo Tho. in hoc art. q. notio importat ratione ad dignitatem personæ pertinentē. Item quòd notio debet esse ratio cognoscendi & distinguendi, vt ait D. Tho. in artic. 6.

¶ Notandum est secundò, quia negatio secundum se nullam importat dignitatem, neque potest esse ratio cognoscendi, cum ipsa per se non sit cognoscibilis. Ex dictis sequitur quòd negatio secundum se non potest accipi pro notione alicuius personæ, nisi fortè propter aliquid adiunctum cum ipsa negatione in tali persona, quòd pertineat ad dignoscendum personam & dignitatem eius.

¶ Notandum est tertio, quòd innascibilitas, quæ negatione in importat, ponitur nihilominus notio & proprietas Patris propter tria. Primum est, quia sola persona Patris se habet in Trinitate tanquam principium, non de principio, quòd est esse primum principium ad intra: & quia hoc non potest commodius quam per negationem explicari. idcirco innascibilitas ponitur notio Patris: non est autem eadem ratio de negatione generationis, quæ competit Spiritui sancto, & de negatione spirabilitatis, quæ competit Filio: quia talis negatio non negat esse ab alio simpliciter, sed secundum quid. Vnde hoc quòd est non esse ab alio hoc modo, vel illo non pertinet ad dignitatem alicuius personæ. Et idcirco inspirabilitas, & innascibilitas non debent poni notiones Filij & Spiritus sancti. Caterum non esse ab alio absolute & simpliciter, sed esse principium à quo est processio omnis, magna est dignitas & perfectio, vel præsupponit magnam dignitatem, vel perfectionem in ipsa persona, & sic innascibilitas ponitur notio Patris. Hæc doctrina colligitur ex Diuo Thoma in primo distinctione 28. quæstione prima, articulo primo ad quartum. Secundum est, quia in creaturis omnis Pater procedit ab alio, siue per generationem, siue per creationem, sicut Adam. Quapropter vt explicaretur specialis prærogatiua Patris æterni, scilicet quòd non est ab aliquo principio, sicut sunt alij patres, conuenienter ponitur tanquam specialis notio Patris innascibilitas. At verò Filius in eo quòd Filius est, intelli-

Agitur non procedere per spirationem, & similiter Spiritus sanctus eo ipso quòd spiritus est, intelligitur non procedere per generationem: & propterea neque inspirabilitas ponitur notio Filij, neque innascibilitas ponitur notio Spiritus sancti, tanquam explicans dignitatem Filij, aut Spiritus sancti. Et hæc ratio colligitur ex Diuo Aug. li. 1. de Tri. cap. 8. Tertia ratio est D. Hilarij in li. de synodis, quòd propterea ponitur innascibilitas notio Patris, & non Spiritus sancti, vt commendetur vnitas naturæ diuinæ. Dum enim ponimus vnica personam innascibilem asserimus vnum primum principium etiam ad intra. Si autem ponerentur plures innascibiles, esset ponere plures deos. Et per hoc patet ad primum & tertium argumentum.

C¶ Ad secundum respondetur, quòd nomine notionis sancti Patres & Theologi semper intellexerunt potissimas rationes cognoscendi diuinas personas secundum quòd in seipsis vel constituuntur vel inter se distinguuntur. At diuinæ personæ, quauis aliquo modo distinguantur per origines, scilicet fundamentaliter, sed formaliter per notiones, vel constituuntur vel distinguuntur, aut constituuntur & distinguuntur simul. Et ideo origines non sunt appellandæ notiones: quamuis sint quasi fundamenta notionum.

D Vbitatur secundò circa sextam conclusionem, quæ habetur in solutione ad tertium. Vtrū illæ relationes, quæ sunt in Patre, scilicet paternitas & spiratio, distinguantur inter se realiter? Et eadem est quæstio de filiatione & generatione passiva & spiratione actiua quæ sunt in Filio.

E¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua. Generare & spirare in Patre habent inter se ordinem originis, ergo distinguuntur realiter. & ex consequenti relationes, quæ sequuntur istas actiones, distinguuntur realiter. Probatur consequentia ex dictis supra, quòd tota distinctio realis in diuinis sumitur radicaliter ex ordine originis. Antecedens probatur. Quia generare est operatio intellectus, per quam producit verbum: spirare verò est voluntatis: sed actio voluntatis originem habet ab actione intellectus, ergo, &c.

Confirmatur. Processio Spiritus sancti distin-

distinguitur realiter à processione Filij, eo quod habet originem ab ipsa, ergo similiter spiratio actiua, quæ est in Filio, & in Patre distinguitur realiter à generatione actiua Patris, & passiua Filij, à quib' originatur.

¶ Arguitur secundò. Sicut se habet generare ad generari, ita se habet spirare ad spirari, ergo à permutata pportione, sicut se habet generari ad spirari, ita se habet generare ad spirare: sed generari & spirari distinguuntur realiter secundum fidem, ergo generare & spirare.

¶ Arguitur tertio. Paternitas & spiratio distinguuntur specie, ergo realiter. consequenti videtur bona: nam distinctio specifica est distinctio realis. Et probatur antecedens tripliciter. Primò, paternitas & spiratio terminant actualiter duas relationes specie differentes, scilicet filiationem & processionem Spiritus sancti: sed impossibile est ut dictum est articulo præcedenti, quod duæ relationes totales & formaliter distinctæ, quales sunt filiatio & processio, terminentur ad vnâ relationem, ergo. Secundò probatur antecedens. Distinctio specifica relationis sumitur ex termino ipsius relationis, sed paternitas & spiratio habent terminos specie differentes, imò & realiter in esse relatiuo, scilicet filiationem & processionem Spiritus sancti, ergo, &c.

¶ Quod si quis respondeat, terminos harum relationum realiter distingui & specie inter se, propterea quod relatiue opponuntur, at verò paternitas & spiratio actiua, quamuis respiciant terminos oppositos, non tamen inter se relatiue opponuntur, & idcirco neque distinguuntur specie, neque realiter.

¶ Contra hanc solutionem replicatur: quod relationes non opponantur relatiue, impertinens est ad hoc quod non distinguuntur specie: siquidem distinctio specifica non attenditur ex oppositione relatiua, v.g. filiatio & paternitas differunt specie, & non opponuntur: sed magis ex terminis distinguuntur, quos relationes formaliter respiciunt. Et confirmatur. Nam paternitas & processio Spiritus sancti, siue filiatio & processio Spiritus sancti distinguuntur specie & realiter, eò quod habet terminos realiter distinctos, & tamen inter sese non opponuntur, ergo.

A ¶ Probatur tertio illud antecedens principale. Paternitas & spiratio differunt definitione, ergo specie. Probo antecedens. Quia definitio paternitatis est, cuius totum esse est ad Filium, seu ad filiationem: definitio verò relationis, quæ est spiratio, est diuina relatio, cuius totum esse est ad Spiritum sanctum. Istæ autem definitiones distinctæ sunt, ergo.

B ¶ Arguitur quarto principaliter. Paternitas & spiratio sunt duæ relationes reales, ut docet D. Tho. art. præcedenti, ergo distinguuntur realiter. Et confirmatur. Quia alias non ponerentur quatuor relationes reales in Deo.

¶ Arguitur quinto. Ea quæ non possunt eidem conuenire respectu eiusdem, non sunt idem specie aut realiter: sed paternitas & spiratio non possunt conuenire, neque conueniunt Patri respectu eiusdem, ergo.

C ¶ Arguitur sexto. Si paternitas & spiratio non distinguuntur realiter, sequitur quod paternitas est filiatio. Probatur sequela. Nā hic est syllogismus. Paternitas est spiratio hæc, & filiatio est hæc spiratio, ergo filiatio est paternitas. Maior & minor videntur veræ, si non distinguuntur nisi ratione paternitas & spiratio. Et confirmatur. Quia non videtur intelligibile, quod duæ relationes realiter distinctæ sint idem cum quadam relatione, & non identificentur in se.

D ¶ Denique arguitur. Non potest esse vna & eadem relatio producentis & producti: sed relatio Filij est relatio producti, relatio verò spirantis est relatio producentis, ergo realiter distinguuntur. Et confirmatur. Quia inulta conueniunt filiationi, quæ spirationi competere nequeunt, ergo realiter distinguuntur. Probo antecedens. Quia filiationi competit constituere personam Filij, non autem spirationi: & vice versa spirationi competit distinguere Patrem & Filium à Spiritu sancto, quod non competit filiationi aut paternitati, ergo.

E ¶ De hac difficultate sunt variæ sententiæ. Durandus in. 1. d. 13. q. 2. docet, huiusmodi relationes realiter inter sese distingui. Itaq; paternitas & spiratio actiua secundum Durandum sunt duæ res relatiuæ. & dicit Durandus quod ista sententia secuti sunt viri magni.

¶ Sed certè præter Durandum vnus est Basolis, qui in 1. dist. 13. eandem sen-

tentiam secutus est. Ceteri omnes Theologi vna nimiter fateantur cum D. Tho. in hac solutione ad tertium non distinguere realiter huiusmodi relationes.

¶ Sed tamen quo pacto distinguantur, num sola ratione? an potius formaliter in esse relationis vix potest colligi ex aliquo doctore.

¶ Donimus Caietanus articulo præcedenti docet, quod distinguuntur ratione, aut formaliter eminenter, vt ipse dicit de perfectionibus diuinis. At in hac solutione docet, quod distinguuntur propriis differentiis relationis. Ex quo videtur colligi quod distinguuntur formaliter in esse relationis.

¶ Capreolus in 1. d. 13. q. vnica arti. 2. solutione ad quintum contra primam conclusionem docet expresse quod paternitas & spiratio distinguuntur specie. Et quidem hoc videntur docere alij Theologi etiam discipuli D. Tho. Nam exempla quibus vtuntur hoc ostendunt. Dicunt enim quod sicut petrus per eandem albedinem est similis Ioanni & dissimilis Paulo ita pater per eandem entitatem & per eandem rem refertur ad filium paternitatis relatione, & refertur ad Spiritum sanctum relatione spirationis. At certum est, quod similitudo & dissimilitudo in Petro licet sint eadem albedo sunt tamē relationes distinctæ formaliter. Aliud exemplum est Magistri Cano. Sicut idem calor ignis est in prima specie qualitatis, & ponitur simul in tertia specie, & tamen vnica res est ille calor: ita paternitas & spiratio sunt duæ relationes, & tamen vnica res formaliter distinguitur secundum quod habet illas duas rationes diuersarum specierum.

¶ Quidā Thomista vt refert torres super hunc articulum dicebat, quod huiusmodi relationes distinguuntur realiter nō in esse rei, sed in esse relationis.

¶ Alius autem Thomista vt euitet distinctionem realem etiam in esse relationis confugit ad illam sententiam, quam nos supra. q. 28. ar. 1. impugnauimus, videlicet quod relatio prout dicit ad non importat aliquid reale, in quam sententiam refertur Soncinas. 5. Metaph. q. 26. Sed tamen hac sententia cuiuscumq; autoris sit est intolerabilis. Quoniā ex illa sequeretur, quod

A pater & filius in diuinis non distinguerentur realiter, quod est hæresis. Probatur sequela. Pater distinguitur à filio relatione paternitatis dumtaxat prout dicit ad, ergo si paternitas prout dicit ad non est aliquid reale sequitur, quod pater non distinguitur per aliquid reale à filio, atq; adeo non distinguuntur realiter.

¶ Pro decisione huius maximæ difficultatis sit prima conclusio. Paternitas & spiratio actiua sunt duæ relationes reales: & similiter filiatio & spiratio actiua. In hac conclusione duo asserimus, alterum est quod sunt reales relationes, alterum vero est quod sunt duæ relationes. Primum probatur. Quia absque omni operatione intellectus est in patre paternitas & spiratio. Nō enim quia intelligitur esse pater conuenit ei paternitas, aut quia intelligitur spirare, conuenit ei spiratio relatio, quæ sequitur actionem spirandi. Hoc enim nomine spirationis intelligimus. Et confirmatur. Quia si spiratio non esset realis relatio, sequeretur, quod pater nō realiter sed sola ratione distingueretur à Spiritu sancto. Probatur sequela. Quia pater per se primo & formaliter distinguitur à Spiritu sancto spiratione, quæ realiter opponitur processioni. Secunda pars conclusionis est contra Ochā in 1. d. 17. q. 1. ybi ait, paternitatem & spirationem esse vnica relationem, sed appellari duas relationes eo solum quia distinctis vocibus significantur. Nos autem probamus secundam partem conclusionis primo quidem ex ijs, quæ dicta sunt q. 28. ar. 4. vbi ostensum est esse quatuor relationes in diuinis, at si paternitas & spiratio esset vnica relatio non essent quatuor, sed tantum tres relationes. Probatur secundo. Quia paternitas & spiratio respiciunt duos terminos totales & realiter distinctos scilicet filiationem & processionem Spiritus sancti, ergo sunt duo respectus & duæ relationes. Probatur tertio. Quia sequeretur, quod paternitas esset filiatio. Probat sequela. Quia vtrq; est vnica relatio cū spiratione, ergo & inter se. Neque enim in hac cōsequentiā potest assignari defectus, quod mutatur quid in ad aliquid. Etenim tam medium quam extremitates sunt formaliter relatio. Et confirmatur. Paternitas & filiatio sunt vnica relatio spiratio, ergo sunt

sunt vnica relatio. Probatur consequentia. Quia spiratio non est dictio diminuens rationem vnice relationis.

¶ Secunda conclusio, quæ maiorem habet difficultatem. Nihilominus paternitas & spiratio non distinguuntur realiter, neque filiatio & spiratio. Hæc conclusio est contra Durandum & Ioannem de Bafolis, sed est recepta ab omnibus alijs Theologis, à quibusdā quidem in 1. dist. 13. vbi videatur Capreo. & Gabriel, à quibusdā verò in distinctione. 27. vbi videatur D. Thom. q. 1. art. 1. Probatur conclusio, ita vt oppositum censeamus esse errorem: quia ex opposita sententia euidenter sequitur, quod in diuinis est quaternitas rerum, consequens est error damnatus in concilio Latera. sub Innocen. 3. & habetur in cap. Damnamus de summa Trinitate & fide catholica.

¶ Sed Durandus concedens sequelam respondet, quod concilium non damnat quaternitatem relationum, sed personarum & absolutorum. Sed hæc responsio friuola est: nam quamuis concilium ex professo intenderit reprobare quaternitatem, quam Abbas Ioachin falso imponebat magistro sententiarum, nimirū, quod diuina essentia computabatur vna quarta res distincta à tribus personis: nihilominus si verba concilij expendantur absolute definit, omniem quaternitatem rerum, siue relatiuarum, siue absolutarum reijciendam esse à diuina essentia. Nam in concilio habentur hæc verba. Et ideo in Deo solummodò Trinitas est & non quaternitas: vbi dictio exclusiua (solummodò) reijcit omnem aliam rem constituentem rerū quaternitatem. Et confirmatur contra Durandum: nam si ponamus quaternitatem rerū relatiuarum, etiam est ponenda quaternitas personarum, quod est hæresis, ergo. Probo antecedens. Quia persona diuina nihil aliud est, quàm relatio subsistens, ergo si spiratio actiua est distincta res relatiua, & subsistens à paternitate & à filiatione erit persona distincta à Patre & Filio: multò autem magis à Spiritu sancto, cui opponitur, ergo sunt quatuor personæ.

¶ Sed respondet Durandus, quod ad rationem personæ requiritur, quod sit relatio subsistens & incommunicabilis, at ve-

A rò spiratio quamuis sit subsistens, est communis Patri & Filio.

¶ Sed contra. Quia secundum Durandum, spiratio actiua realiter distinguitur à paternitate, & similiter à filiatione, ergo non est communis Patri & Filio. Patet consequentia. Quia quod realiter distinguitur à paternitate, realiter etiam distinguitur à Patre, & quod realiter distinguitur à filiatione, necesse est vt realiter di-

B stinguatur à Filio. Hoc enim pertinet ad simplicitatem diuinæ personæ, vt ipsa relatio subsistens sit realiter diuina persona. Hoc argumentum magnum est cōtra sententiam Durandi. Sed probatur secundo conclusio ex communi Theologorum axioma confirmato in concilio Florentino, in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio, hoc est, in diuinis non est distinctio realis inter ea, quæ

C non opponuntur relatiue: sed paternitas & spiratio non opponuntur relatiue, ergo &c. Probatur tertio. Quia ex sententia Durandi sequitur, quod in Patre sunt duæ res realiter distinctæ, ac per consequens, Pater non esset simplex: sed ex duabus rebus realiter distinctis perficeretur. Pertinet enim ad perfectionem Patris, quod sit genitor & spirator, ergo paternitas & spiratio ad eandem perfectionem pertinent, ac per consequens ex duabus rebus realiter distinctis consurgeret Patris perfectio.

D ¶ Tertia conclusio. Non improbabili- ter posset dici, quod paternitas & spiratio in esse relatiuo, seu in ratione relationis distinguuntur specie & formaliter. Hanc conclusionem probant argumenta, quæ tertio loco proposuimus. Quod si quis contrā obijciat, quod statim sequitur paternitatem & spirationem realiter distinguere in esse relatiuo, eò quod distinctio formalis & specifica est distinctio realis. Respondetur distinguendo consequens. Potest enim esse duplex sensus. Alter est, quod paternitas & spiratio distinguantur tanquam duæ res relatiuæ. Alter est quod distinguantur tanquam duo respectus reales. In priori sensu negamus sequelam, in secundo autem potest concedi sequela: quia reuera in Patre est vna res relatiua habens distinctos respectus reales.

¶ Pro cuius maiore intelligentia aduertendum est, quod relatio inter omnia genera hoc habet peculiare, quod multiplicatio specifica relationis, non ex necessitate requirit multiplicationem rerum, sed potest esse ut sint duae relationes specie distinctae, & tamen quod non sint duae res relatiuae ut v. g. similitudo & dissimilitudo est una res, scilicet una albedo habens duplicem respectum scilicet similitudinem cum alia albedine, & dissimilitudinem cum nigredine. Et similiter eadem quantitas est aequalitas & inaequalitas respectu diuersorum.

¶ Et si adhuc instes, quod relatio est unum genus entis realis, ergo ea quae multiplicantur in ratione relationis, multiplicabuntur in ratione entis realis saltem relatiue: ut sicut sunt duae relationes sic etiam duae res relatiuae. Respondebitur, quod si quidem relatio multiplicetur in esse relationis quantum ad omnia quae includuntur intrinsece in genere relationis, videlicet secundum quod dicit ad & in tunc argumentum factum conuincit. At vero si contingat relationem multiplicari solum secundum quod dicit ad sufficiet haec multiplicatio ad distinguendas relationes formaliter & specificae ad distinctos terminos totales & reales: non autem sufficit ut ipsa res relatiua, siue quae refertur multiplicetur, & quia spiratio actiua & paternitas distinguuntur prout dicunt ad, id est, prout respiciunt terminos totales realiter distinctos, idcirco vere nominantur duae relationes. Non tamen sunt duae res relatiuae, eo quod ipsae notiones significantur non ut res, sed ut rationes rei.

¶ Sed adhuc replicatur contra hanc solutionem. Paternitas & filiatio solum distinguuntur prout dicunt ad, hoc est, prout se mutuo respiciunt, & tamen sunt duae res relatiuae, ergo similiter paternitas & spiratio erunt duae res relatiuae.

¶ Respondetur esse magnum discrimen, nam paternitas & filiatio sunt duae personae constitutae per easdem relationes oppositas inter se. Vnde & necesse est, quod sint relationes tanquam duo extrema realiter distinctae. Et cum alias sint etiam subsistentes constituunt duas personas, & duas res relatiue oppositas. At vero spiratio

& paternitas non opponuntur relatiue cum eadem personae conueniant: & idcirco non necesse est ut sint duae res relatiuae, sed sufficit, quod sit unica res habens duos respectus.

¶ Ex hac ratione colligitur, quod secundum hanc opinionem neque in patre, neque in filio est aliqua compositio: quamuis in utroque sint duae relationes specie distinctae. Et ratio est, quia relatio considerata ut dicit ad nullam facit compositionem in subiecto in quo est.

¶ Conclusio itaque tertia probabiliter sustineri potest. Et videtur communiter intentata a discipulis Diui Thomae ut patet in opinionibus supra citatis & videtur colligi ex Diui Thomae in primo distinctione. 27. quaestione prima articulo primo ubi ait quod istae relationes sunt unicae res differunt tamen differentiis relationis in quantum est relatio.

¶ Quarta conclusio. Multo probabilior & tutior sententia est quod spiratio sola ratione distinguitur a paternitate, & etiam a filiatione, & a paternitate & filiatione simul. Intelligimus autem, & comprehendimus sub distinctione rationis distinctionem illam eminenter formalem, qua supra q. 28. ar. 2. diximus diuinas perfectiones inter se distinguui. Haec videtur expressa sententia Caietani art. praecedenti, & valde consona cum doctrina D. Tho. ad tertium & in fra quaestione. 40. arti. 1. ad primum ubi ait quod sicut una diuina essentia est in duabus personis ita in eisdem est una proprietates communis scilicet spiratio actiua, ergo secundum Diuum Thomam non maiore distinctione distinguitur spiratio actiua a patre & filio, quam essentia diuina distinguatur ab illis, ergo sola ratione distinguuntur. Et aduerte quod aliqui discipuli D. Th. putant quod quamuis spiratio communis non distinguatur a paternitate, neque a filiatione nisi distinctione rationis tamen si consideretur, ut est in utroque, simul distinguuntur realiter a qualibet persona seorsum supra. Sed isti falluntur. Quoniam perfectio spiratio actiua & si consideretur ut communis duabus personis simul, nullam habet oppositionem cum altera persona seorsum considerata. Atque adeo non distinguuntur nisi sola ratione ab illis personis siue considerentur simul siue sigillatim.

¶ Super-

¶ Superest respondere ad argumenta in oppositum.

¶ Ad primum respondetur nego antecedens. Quia ordo originis proprie loquendo solum inuenitur inter ipsas personas, quæ se habent ut quod producit, & quod producit. Si autem aliquando dicamus esse ordinem originis inter actiones vel passionem tunc solum verificatur quando sunt distinctæ personæ producentes, vel productæ, ut v.g. inter generare & generari est ordo originis. Quia alia est persona, quæ originem habet ab alia. Et similiter inter spirare & spirari est ordo originis, quia est inter spirantem & spiratum. Item inter generari & spirari est quidam ordo originis, propterea quod genitum & spiratum habent talem ordinem: necesse est enim ut spiratum procedat à genito. Cæterum inter spirantem & generantem non est ordo originis: quia quamvis secundum nostrum modum intelligendi prius sit generans, quam spirans, tamen ad eandem personam intrinsece pertinet ut generet & spiret.

¶ Ad confirmationem negatur consequentia propter eandem rationem.

¶ Ad secundum respondetur quod ille modus arguendi à permutata proportionem solum habet locum in proportionem quantitatum ut v.g. sicut se habent sex ad duo, ita se habent triginta ad decem. Est enim tripla proportio, ergo sicut se habent decem ad duo, ita se habent triginta ad sex, est enim quintupla proportio.

¶ Cæterum in alijs materijs non est firmus locus iste arguendi: quia fundatur in ratione proportionis, quæ proprie non inuenitur extra quantitatem. Alioquin si cōsequentia facta in materia de trinitate esset bona probaretur consequenter quod pater & spirator distinguuntur realiter, quia fiet hoc argumentum sicut se habet generans ad genitum ita spirator ad spiratum, ergo sicut se habet genitum ad spiratum ita genitor ad spiratorem. Sed genitum & spiratum distinguuntur realiter, ergo genitor est spirator.

¶ Ad tertium nego antecedens. Et ad probationem primam respondetur, quod duæ relationes filiatio, & processio, quibus filius & Spiritus sanctus referuntur ad patrem, exigunt quidem in patre duas re-

lationes: Sed tamen non oportet quod istæ duæ relationes sint realiter vel specificè distinctæ, sed satis fuerit, quod distinguantur eminenter formaliter. Ita sane quod paternitas sic terminet filiationem, ac si realiter distingueretur ab inspiratione. Et similiter inspiratio ita terminat relationem processionis & non filiationis, ac si realiter à paternitate distingueretur. Et quidem D. Tho. in articulo præcedenti solum docet, quod duæ relationes non possunt terminari ad vnam relationem, neque vna relatio ad duas: non tamen docet necessarium esse ut duæ relationes, quæ terminantur ad duas realiter & specificè distinctas, ipsæ quoque realiter distinguantur tanquam duæ res relatiuæ: sed sufficit ut distinguantur ut duæ rationes relatiuæ, sicut idem punctus potest esse finis & principium respectu diuersorum.

¶ Ad secundam probationem nego antecedens; Imo vero relatio non sumit speciem à termino, sed potius à fundamento, & ratione fundandi. Quamvis cum ordine ad terminum, ut si dicamus quod paternitas quidem specificatur ad filiationem, sed non à filiatione. Et ita sentit Caietanus articulo præcedenti. Et supra. q. 13. ar. 7. ad tertium Scoti. & Sonzi. 5. Meth. q. 33.

¶ Respondetur secundo bonam esse solutionem ibi assignatam. Et ad replicam ibidem factam respondetur quod in humanis ita contingit duas relationes specie distinguui & realiter absque eo quod sint oppositæ, ut paternitas, & dominum. At vero in diuinis non potest esse realis distinctio aut specifica nisi inter relatiuè oppositæ.

¶ Ad confirmationem respondetur quod etiam processio & paternitas, sicut & processio & filiatio realiter distinguuntur, quia sunt relationes quæ quamvis non expresse, tamen virtualiter & radicaliter opponuntur.

¶ Ad tertiam probationem respondetur quod illud argumentum probat tertiam conclusionem nostram non tamen concludit contra quartam quod realiter distinguantur: sed solum quod sint duæ rationes referendi.

¶ Unde respondetur ad quartum negando consequentiam. Et similiter ad confirmationem negatur consequentia. Imo sufficit

sufficit ad hoc quod sint quatuor relationes reales in Deo, quod tres illarum inter se se omnino realiter distinguantur. Quarta vero scilicet spiratio distinguatur realiter ab una alia scilicet à processione. Et ita sunt quatuor relationes non tamē quatuor res relatiuæ.

¶ Ad quintum respondetur quod ea quæ non possunt eidem cōuenire respectu eiusdem non opus est vt distinguantur realiter sed sufficit vt distinguantur secundū rationes referendi vt idem numerus est æqualis & inæqualis.

¶ Ad sextum argumentum nego sequelam. Ad probationem respondetur primo. Quod ille non est syllogismus, quia argumentatur ab identica ad formalem, eo quod spiratio respectu paternitatis, & filiationis non est opposita relatio & ideo identificatur, in consequenti vero concluduntur duæ relationes oppositæ filiatio & paternitas. Respondetur secundo quod maior & minor illius syllogismi est falsa. Quāuis enim paternitas & filiatio non distinguantur realiter, sed sola ratione ab spiratione, tamen vt sæpe dixim⁹, nō sufficit ad veritatem propositionis affirmatiuæ, quando est aliqua appellatio, aut proprietas logicalis propter quam confurgat falsus sensus totius propositionis. Et ita diximus illam esse falsam, deitas generat. Et hæc est falsa generare est spirare, seu generatio est spiratio, quia significatur identitas in terminis, scilicet generationis & spirationis. Et similiter negabuntur istæ paternitas est spiratio, & filiatio est spiratio: quia fit sensus quod ratio dignoscendi patrem prout à nobis intelligitur esse ad filium est ratio dignoscendi prout à nobis intelligitur esse aut referri ad Spiritum sanctum. Et proportionabiliter propter eandem rationem hæc est falsa filiatio est spiratio.

¶ Ad confirmationē respondetur quod in humanis fortassis non dabuntur duæ relationes realiter distinctæ, quæ identificentur cum quadam relatione & non inter se, tamen in diuinis, quia distinctio realis esse non potest nisi inter oppositas relationes potest signari relatio quæ identificetur cū duabus oppositis inter se, & tamen illis nō opponatur, sed cuidam tertiæ. Qualis est relatio spirantis ad spiratum, quæ realiter

A non distinguitur à paternitate & filiatione.

¶ Ad vltimum argumentum concedo antecedens, sed nego consequentiam. Quia quamuis relatio producentis, & relatio producti non sit eadem relatio, potest tamen esse eadem res relatiua habens duas rationes referendi respectu diuersorum, & talis est relatio filij & spirantis.

B ¶ Ad confirmationem similiter negatur consequentia, nam pari ratione probaretur quod pater distinguitur realiter ab essentia, quia patri conuenit generare, quod non competit essentiæ. Et ita filiationi competit constituere personam filij in communicabiliter spirationi autem competit distinguere illam personam formaliter ab Spiritu sancto. Et ad hanc diuersitatem predicationis sufficit distinctio rationis inter ipsas personas.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum liceat contrarie opinari de notionibus?

D **P**rima conclusio. Circa notiones aliqui absque periculo hæresis contraria sunt opinati. Ratio est. Quia non intendebant sustinere aliquid contrarium Fidei.

¶ Secunda conclusio. Siquis falsum opinaretur circa notiones considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei in hæresim laberetur.

E **N**ota circa hunc articulum quod sub isto nomine notionis nihil habetur in sacris literis de prædictis quinque notionibus neque aliquid definitum est de illis sub isto nomine in ipsis concilijs. Ceterū si de re ipsa loquamur error esse in fide negare in diuinis esse innascibilitatem, paternitatem &c. Quia ex hoc euidenter sequitur aliquid expresse contra fidem videlicet, quod pater esset ab aliquo, quod non esset pater, neque filius &c. vide Caietanum.

De personis in speciali.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum competat Patri esse principium?

Prima cōclu. est affirmatiua. Et ratio est. Quia a patre aliquis procedit. ¶ Secunda conclusio ad primū. Pater non debet dici causa Filij. Ratio quia nomine causæ importatur diuersitas substantiæ, & dependentia alicuius ab aliquo.

¶ Tertia conclusio ad secundum. Non est in vsu doctorum nostrorum dicere filium esse principium a Patre vel Spiritum sanctū a Patre & Filio principium esse. Ratio est. Quia hoc nomen videtur significare aliquid ad subiectionem vel minorationem perti-
nens.

¶ Quarta conclusio ad tertium. Per hoc quod Pater dicitur principium Filij & Pater & Filius dicuntur principium Spiritus sancti non denotatur aliqua prioritas, sed solum origo vnius ab alio.

Nota in hoc articulo, certum esse secundum fidem, Patrem esse non solum principium rerum omnium ad extra: lic enim vnū principium est Pater & Filius & Spiritus sanctus, sed etiam esse principium ad intra, a quo procedunt aliæ personæ. Probatur ex capit. vñico de summa Trinitate & fide catholica in sexto quod desumptum est ex concilio generali Lugdunensi, vbi definitur qd Pater & Filius sunt vnū principium Spiritus sancti & idem in Concilio Florē. definitum est. Item in concilio Sirmien-
can. 23. damnatur qui dixerit Filium esse si-
ne principio, & definitur: quod Pater est caput Christi, id est, principium. Item de fide est Filius & Spiritum sanctum proce-
dere a Patre, sed principium est aliquid a quo aliquid procedit, ergo Pater est prin-
cipium aliarum personarum. Et ita expli-

A cat D. August. lib. 6. de trin. ca. 2. illud Ioa. 1. In principio erat verbum, id est, in Patre.

¶ Aduerte secundò quòd modus ille loquendi desumptus ex Augustino lib. 4. de trin. ca. 20. scilicet, patrem esse principium totius deitatis quamuis etiam fuerit receptus iste modus loquendi in concilio 6. Toletano tamen si in rigore accipiatur est improprie & falsus. Nam ex illo sequeretur, quod deitas esset genita vel spirata, consequens est hæresis damnata in concilio. 3. Lateran. & habetur in cap. Damnamus extra de summa trin. vbi definitur quod essentia diuina neque est generans neque genita neque procedens. Sequela probatur. Nam si Pater est principium deitatis, ergo vel est principium deitatis per generationē vel per spirationem & ex consequenti deitas vel est genita vel spirata. Præterea. Si pater est principium totius deitatis sequitur quod sit principium omnium personarum diuinarum atque adeo sui ipsius quod est absurdum dictū igitur ille modus loquendi pie debet explicari & potest accipi in hoc sensu, videlicet, quod pater est principium filij & Spiritus sancti in quibus est tota deitas. Hæc explicatio est Magistri in 1. d. 29. a principio. Ali' sensus esse potest videlicet, quod nulla persona diuina procedit in diuinis cuius pater non sit principium.

D ¶ Arguitur contra primam conclusionem. Si pater est principium filij eo quod producit filium sequitur quod vel producit eius essentiam, vel relationem, essentia non producit, quia diuina essentia, neque est genita, nec producta vt diximus. Neq; etiam producit relationem. Quia ad relationem autem Arist. 3. phil. non est per se motus, id est, relatio non producit nec desinit esse per se ergo.

E ¶ Secundo. Relatio paternitatis non est forma actiua vt diximus supra, ergo pater non est principium productiuum filij.

¶ Tertio. Si pater producit filium, ergo vel producit filium iam existentem vel nō existentem. Primum nequit intelligi. Quia id quod iam existit, non eget productione. Neq; potest dici secundum. Quia tūc sequeretur quod filius esset productus ex non existentibus, quæ erat sententia hæretica Arianorum, ergo.

¶ Quarto. Si pater est principium filij ergo vel desitiam esse principium eius. Et hoc esse non potest, quia in æternis nequit esse successio & distinctio. Vel semper est principium filij & hoc apparet falsum. Quia sequeretur quod productio filij nunquam esset completa & perfecta, quod est falsum ergo.

¶ Respondetur ad primum quod licet concedendum sit quod pater per generationem communicat filio essentiam, non tamen debet concedi quod generat aut producit essentiam. Neque debet concedi quod producit relationem eius, scilicet filiationem. Sed dicendum est, quod producit personam filij & filium. Et licet filiation sit formaliter filius, tamen quia non significatur per modum personæ subsistentis, sed per modum personalis proprietatis non debet concedi quod generetur aut producat, quia hoc est proprium personæ subsistentis. Vnde neganda est hæc propositio sumpta formaliter pater generat filiationem in sensu tamen materiali sumpta concedenda est. Et quidem relatio diuina cum sit subsistens in quo differt à relatione creata produci potest & generari.

¶ Notandum tamen est, quod hæc propositio pater producit essentiam adeo falsa est, ut qui illam admitteret esset hæreticus. Hæc autem pater producit filiationem quamuis meo iudicio sit falsa, & secundum omnium sententiam est impropria tamen absque aliquo errore posset quis asserere illam esse veram. Itaque eodem modo debemus loqui de hac propositione sicut supra locuti sumus de illa propositione, paternitas generat.

¶ Ad secundum respondetur, quod pater non generat per paternitatem tanquam per principium actiuum, sed generat per potentiam generatiuam, quæ est ipsa diuina essentia cum relatione ad filium, ut infra q. 41. ar. 3.

¶ Ad 3. respondetur quod pater producit filium, neque prius existentem, neque prius existentem, sed existentem simul cum ipsa productione. Et quia productio est æterna filius etiam est æternus, & nunquam fuit non existens. Et ideo pater non producit filium ex non existentibus ut dicebat Arius. Præterea etiam non producit illum ex non existen-

tibus quia non producit ex nihilo, sed ex sua substantia.

¶ Ad quartum respondetur quod generatio filij nunquam desinit sicut nec incipit neque desinet esse. Neque ex hoc sequitur illam esse imperfectam quoniam non idcirco non desinit quia non est consummata & perfecta omnibus modis, sed potius propter maximam eius perfectionem, videlicet quia est tota simul æterna & inuariabilis.

¶ Circa solutionem ad primum & secundam conclusionem vide D. Tho. opusculo primo contra errores Græcorum cap. 2. ubi affert testimonia doctorum græcorum, qui docent, patrem esse causam filij & Spiritus sancti. Præter illos autores videtur D. Ioan. Damas. lib. 1. cap. 8. & 10. & Gregorium Nazian. lib. 3. suæ Theologiæ statim à principio. Rationes autem latinorum doctorum, qui negant patrem esse causam filij adducit ibi D. Tho. earum potissima insinuat hic ad primum.

¶ Sed notandum est quod si quando apud autores latinos reperimus assertum quod pater sit causa ad intra, ut habetur in D. August. lib. 7. de trin. cap. 1. & lib. 83. questionum questione. 16. videtur quod pater est causa sapientiæ suæ. Et D. Hiero. ad Ephes. 3. versans illud. Ex quo omnis paternitas &c. dicit quod pater sui origo est, suæque causa substantiæ, in his inquam locis & alijs similibus sancti non dicunt quod pater sit causa filij, aut Spiritus sancti sed quod est causa suarum perfectionum essentialium vnde accipiunt causam non in propria eius acceptione. Quoniam si ita acciperetur falso dicerent isti sancti quod pater sit causa sapientiæ suæ. Accipiunt ergo causam in amplissima quadam acceptione ut idem sit quod ratio. In quo sensu dicebamus supra quod una perfectio diuina est ratio alterius. v.g. immutabilitas in Deo est ratio æternitatis. At D. Thomas in presenti non loquitur de causa in hac acceptione sed secundum acceptionem strictam. Ista explicatio est domini Caietani. Sed quantum ego coniector Sancti Patres citati non accipiunt causam etiam in hac acceptione. Quoniam etiam in ista acceptione non potest proprie dici quod pater sit causa, id est, ratio sui ipsius, & suæ substantiæ

stantiæ quauis inter ipsas perfectiones diuinas vnaperfectio possit dici ratio alterius. Sancti ergo isti possunt explicari negatiue. Itaque pater dicitur origo sui & causa suæ substantiæ ex eo quod non est ab alio, & ex eo quod non habet aliquam causam sui neq; originem.

¶ Notandum est præterea quod Arist. 5. met. statim à principio aperte distinguit principium à causa tanquam magis commune à minus communi. Quo circa cum in 4. met. tex. 3. ad quem locum alludit D. Tho. in primo argumento dicit Arist. quod ens & vnum conuertuntur, sicut principium & causa fortassis loquitur Arist. ex sententia illorum autorum græcorum, qui opinabantur, causam conuerti cū principio, non loquebatur ex propria sententia. Vel potest dici quod exemplorum non requiritur veritas.

¶ Circa eandem solutionem dubium est vtrum sicut conceditur à D. Hil. lib. 4. de trinitate à principio patrem esse autorem filii: ita possit concedi filium esse autorem Spiritus sancti. Ad hoc D. Tho. in 1. d. 29. q. 1. ar. 1. quem sequitur dominus Caietanus hic existimat quod autor addit supra rationem principii hoc quod est non esse ab alio. Ex quo colligit, filium non esse autorem Spiritus sancti. Quia filius est ab alio scilicet à patre. Caterum alii graues auctores filium appellant autorem Spiritus sancti & ratio eorum est opposita rationi D. Tho. Quoniam pater meus proprie dicitur meus autor, etiam si habuerit esse ab alio, ergo autor non addit supra rationem principii hoc, quod est non esse ab alio. Præterea D. Hila. lib. 2. de trinitate dicit, quod à Patre & Filio autoribus confitendus est Spiritus sanctus. Certe ista sententia videtur vero similior. Et quidem cum D. Tho. in summa nihil de hac re dixerit nihil mirum si ab eius sententia discedamus secuti D. Hila. vbi supra.

¶ Circa solutionem ad secundum notandum est quod si ad rem ipsam attendamus sicut conceditur, patrem esse principium filii, ita debet concedi quod filius est principiatum à patre, quoniam nequit intelligi principium sine principiato. At quoniam principiatum videtur denotare quandam subiectionem & minorationem res-

A pectu principii, idcirco D. Tho. sequutus grauißimos auctores latinos non vult admittere filium esse principiatum sicut Magister in 1. d. 29. concedit filium esse ex principio, negat tamen inde sequi, quod filius habeat principium. Quia habere inquit principium videtur denotare quod aliquo modo inceperit. Et tamen secundum rem negari non potest quod filius habeat principium, nā esset negari illū habere patre.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum hoc nomen pater sit nomen proprium diuinæ personæ?

C onclusio est affirmatiua. Vide dominum Caietanum. Et nota quod hoc nomen pater etiam vñ tantum dicitur de patre diuino ex modo suæ significationis commune est, quia quantum est ex ipsa significatione posset supponere pro pluribus patribus diuinis si essent: at ex parte rei significata est nomē singulare sicut Petrus.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum hoc nomen pater per prius in diuinis dicatur quatenus dicitur personaliter?

P rima conclusio est affirmatiua. Ratio est quia perfecta ratio paternitatis & filiationis reperitur in diuinis.

¶ Secunda conclusio. Deus dicitur pater essentialiter per respectum ad creaturas quatuor modis.

E Notandum est in hoc articulo, quod istud nomen pater gemino conceptu dicitur de Deo personaliter & essentialiter. Itaque æquiuoce istud nomen pater accipitur secundum, quod dicitur de Deo personaliter & essentialiter. Pater secundū quod dicitur de Deo personaliter dicitur proprie, secundū vero quod dicitur essentialiter dicitur de Deo per tropum & metaphoram, ergo dicitur de Deo duplici conceptu. Sicut hæc vox homo quatenus dicitur de homine viuo & de homine picto æquiuoce dicitur & habet geminum conceptum

ceptum propter eandem rationem.

¶ Circa solutionem ad primum notandum est ex D.Tho. in 1. d. 29. q. 1. artic. 2. circa finem, quod nomina essentialia, quæ dicuntur de Deo per habitudinem ad creaturas vt v.g. principium, pater creator &c. possunt dupliciter considerari. Altero modo secundum illum respectum rationis, quem formaliter important. Et hoc modo per posterius dicuntur de Deo quam nomina personalia. Altero modo considerari possunt ratione fundamenti in quo fundatur ille respectus, quæ est virtus & potentia diuina, & secundum hanc considerationem nomina essentialia prius dicuntur de Deo, quam nomina personalia. Et quidem hæc nomina idcirco dicuntur essentialia quatenus de materiali importat istud fundamentum, quod est essentialis ipsi Deo nam si formaliter considerentur hæc nomina cum important respectum quendam rationis omnino extrinsecum ipsi Deo neque possunt neque debent appellari nomina essentialia. D. autem Thomas loquitur in hac solutione ad primum de istis nominibus, vt important istos respectus.

¶ Secundo notandum est cum domino Caietano, quod nomina, quæ important respectum ad creaturas, qui respectus non fundatur in aliqua actione Dei ad extra v.g. in creatione, gubernatione &c. sed in actione pure immanente & æterna v.g. in intellectione creaturarum prius dicuntur de Deo, quam nomina personalia. Itaque hoc complexum intelligens creaturas prius dicitur de Deo, quam hoc nomen personale verbum. Quoniam vt questione sequenti articulo 1. ad tertium docet D. Tho. Deus producit verbum ex notitia sui & creaturarum. Et ita nostro modo intelligendi prius conuenit Deo intelligere creaturas, quam esse verbum.

¶ Ista doctrina domini Caietani est verissima si præcise intelligatur de illis nominibus, quæ important respectum ad creaturas fundatum in intellectione, quæ pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ: secus autem est si sermo fiat de nominibus, quæ important respectum fundatum in actione voluntatis, quæ est amor creaturarum, vel etiam in intellectione, quæ spectat ad scientiam visionis. Ratio huius dis-

A feretia est talis. Quoniam intellectio creaturarum pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ est essentialis Deo & naturalis. Non enim Deus potest carere cognitione hac creaturarum. Cæterum amor creaturarum in Deo est omnino liber. Potuit enim Deus nullam vnquam creaturam diligere. Et similiter cognitio scientiæ visionis cum præsupponat amorem creaturarum est etiam libera actio in Deo. Ex hoc ergo colligitur, quod illa nomina, quæ important respectum in actione libera Dei fundatum, non possunt dici per prius de Deo quam nomina personalia: quæ important respectum realem, qui reperitur in ipso Deo necessario.

ARTICVLVS III.

C ¶ Vtrum esse ingenitum sit patri proprium?

C *Conclusio prima est affirmatiua. Ratio est quia solus pater non est ab aliquo.*

¶ *Secunda conclusio ad secundum. Ad hoc quod esse ingenitum sit proprium patri oportet in nomine ingenti intelligere quandam priuationem alicuius quod potest inueniri in persona qua sit principium alterius.*

D ¶ *Tertia conclusio ibidem. Aliter potest esse proprium patri esse ingenitum, scilicet vt hoc nomine intelligatur negatio processionis ab alio.*

D E materia huius articuli differit Magister & doctores in 1. d. 28. Notandum est, quod tanquam fidei dogma habendum est, quod esse ingenitum est adeo proprium patri, vt alij personæ diuinæ non conueniat. Itaque solus pater est ingenitus. Et quidem quod pater sit ingenitus, docent communiter omnes sancti. D. Hilar. lib. 4. de tri. paulo post principium D. August. lib. 5. de trin. cap. 6. & 7. Item probatur ex concilio 11. Tolentino vbi statim à principio, dicitur patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profiteremur. ¶ Præterea probatur ex illo, quod canit Ecclesia. Te Deum patrem ingenitum. Quod verò alia persona diuina non dicatur inge-

ingenita probatur. Et primò de Filio est res certa, quoniam est genitus à Patre. Probatur de Spiritu sancto, de quo est difficultas: primò ex illo concilio Toletano, cuius verba sunt hæc. Hic Spiritus sanctus neque genitus, neque ingenitus creditur. Hoc ipsum expressè definit Damasus Papa in suo symbolo fidei, quod habetur inter opera Diui Hieronymi, tom. 4. & D. Athanasius in Epist. ad Serapionem dicit, quòd Spiritus sanctus non est ingenitus. Quia imprincipiatum esse & ingenitum soli Deo Patri catholica Ecclesia cōgregata apud Nicenā rectè & fideliter attribuit; & de solo Patre hoc esse credendū & prædicandum toti mūdo sub anathemate mandatur. Ecce ubi Diuus Athanasius hanc veritatem docet ex Nicēno concilio ortum habuisse.

¶ Arguitur tamen contra istam veritatem. Probatur, quòd Pater diuinus non propriè dicatur ingenitus. Nā Diuus Ambrosius libro de Dominicæ incarnationis Sacramento, capit. octauo & nono, non vult concedere, quòd Pater dicatur ingenitus. Vide sententiam eius apud mag. in in 1. d. 28.

¶ Præterea arguitur. Si esse ingenitum, seu innascibilem (quod est idem) est aded proprium Patri, vt illi dumtaxat conueniat, sequitur, quòd sit proprietas constitutiva ipsius Patris: consequens est falsum, ergo.

¶ Ad primum respondetur, quòd Diuus Ambrosius respondet cuidam argumento Arianorum, qui contendebāt probare Filium non esse eiusdem substantiæ cum Patre hoc argumento. Genitum & ingenitum non sunt eiusdem substantiæ; sed Pater est ingenitus, Filius verò non est ingenitus, ergo. Respondet Diuus Ambrosius, negando Patrem esse ingenitum: & assignat rationem: quia inquit non reperitur expressè in sacra scriptura assertū, quòd Pater sit ingenitus. Hanc rationem non assignauit Diuus Ambrosius ex propria sententiā, sed ad hominem ostendebat argumentum Arianorum nullius esse valoris iuxta eorum sententiā. Nam docebat Arius, quòd id quod in scriptura nō reperiretur expressè, non erat admittendum, cum de Deo fiebat sermo. Ex quo

A Diuus Ambrosius colligit, quòd iuxta eorū sententiam non debebat admitti, quòd Pater sit ingenitus: atq; aded sumebant Ariani antecedens falsum iuxta eorum sententiam. Respondetur secundo, quòd Ariani pro eodem reputabant ingenitum & increatum: & similiter genitum & creatum: & in hoc sensu negauit D. Ambrosius. ¶ solus Pater sit ingenitus, id est, increatus.

B ¶ Ad secundum respondetur, quòd aliqui Theologi, quos refert Durandus, & cōfutat in primo dist. 28. q. 2. concedebant sequelam & consequens, videlicet, quòd esse ingenitum sit proprietas constitutiva Patris. Sed hæc sententiā falsa est. & probatur. Proprietas constitutiva alicuius personæ diuinæ debet importare aliquid positium cum persona diuina sit quid positium, sed esse ingenitum, vt docet Diuus Thomas solutione ad primum formaliter nihil importat positium, ergo. Negatur ergo sequela argumēti ppter istā rationē.

C ¶ Circa solutionem ad secundum, & conclusiones quas ibi notauimus, notandum est quod ingenitum tripliciter accipi potest. Primò, vt idem sit quod non ab alio principio, siue per generationem, siue per quamcumque aliam processione. Et in hoc sensu res apertissima est, quòd soli Patri competit esse ingenitum. Etenim solus Pater in diuinis non est ab alio principio. Rationem autem propter quam hoc quod est non esse ab alio, explicetur per negationem generationis passiuæ, reddit Diuus Thom. in solutione ad quintum. Secundo modo accipitur vt designat negationē passiuæ generationis non absolute, sed in tali supposito, scilicet, in primo principio. Itaque de formali importat negationem solam generationis, vt dicit D. Thom. ad primū. De materiali tamen connotat suppositum diuinum, quod est primum principium. Et in hoc sensu etiā est res constantissima, quòd Spiritus sanctus non est ingenitus, sed solus Pater est ingenitus. Quoniam soli Patri cōpetit negatio generationis passiuæ tāquā primo principio. Tertio modo accipitur pro negatione generationis passiuæ in se vel in suo principio, ita vt idem sit ingenitum, atque nec genitum, nec procedens à genito: & sic soli Patri conuenit. Quarto modo potest accipi

Pp non

non concernendo istud vel illud suppositum, sed absolute, ita quod ingenitum nihil aliud designet, quam non habens esse per generationem. Et in hac acceptione secundum fidem debet Spiritus sanctus dici ingenitus, id est, non habens esse per generationem: & in hoc sensu explicandi sunt D. Hieron. in regulis definitionum contra hæreticos, qui est locus citatus à D. Thoma hic ad secundum. & Diuus Gregorius Nazian. in sermone Epiphaniæ, qui sancti patres Spiritum sanctum vocant ingenitum. Ita illos explicat Diuus Thom. in hac solutione, & in opusculo. 1. contra errores Græcorum capit. 8. Oportet tamen advertere quod non debemus liberè uti, & absque distinctione hoc nomine ingenitum in hac quarta acceptione, eò quod concilia & sancti patres consueverunt uti hac voce ingenitum in altera trium priorum acceptionum, ita ut soli Patri competat esse ingenitum, ut constat ex ijs, quæ diximus circa articuli conclusionem. Quocirca absolute & sine distinctione fateri oportet, quod esse ingenitum est proprium personæ Patris, ita quod non convenit alij diuinæ personæ.

QVÆST. XXXIII.

De persona Filij.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum verbum in diuinis sit nomen personale?

Conclusio est. Nomen verbi in diuinis si propriè sumatur, est nomen personale, & nullo modo essentialiter. Ratio est. Quia verbum secundum quod propriè dicitur in diuinis, significat aliquid ab alio procedens, scilicet conceptum cordis.

Diuus Thomas in hoc articulo docet, quo pacto sint intelligenda quædam sanctorum testimonia, in quibus videntur asserere, quod verbum vel etià dicere pertineant, aut significet

A essentialiam, vel aliquid comune tribus personis. Est autem conclusio articuli ita certa, ut oppositum sit plusquam temerarium. Est enim conclusio communis sententia Theologorum cum magistro in. 1. d. 27. Vide D. Bona. q. 1. Eandem docet D. Aug. lib. 5. de Trin. cap. 13. ubi ait: Sicut Filius dicitur relatiue, sic & verbum. Idem docet lib. 6. de Trin. c. 2. & lib. 7. c. 1. & 2. & lib. 15. c. 19. Sed probatur conclusio, ex illo **B** Ioan. 1. In principio erat verbum, & verbum erat apud Deum, & c. & verbum caro factum est. Qui locus secundum communem intelligentiam sanctorum explicat vnionem humanitatis factam fuisse in persona Filij Dei. Item probatur ratione. Nam de ratione verbi propriè dicti est, quod sit conceptus procedens à mente tanquam imago expressa, ut docet D. Basilius in sermone circa illud, In principio erat verbum: sed soli filio cõpetit, quod sit conceptus procedens à mente diuina, ergo soli competit esse verbum.

¶ Ex dictis sequitur non rectè dixisse Durandum in primo. d. 27. q. 2. quod verbum secundum propriam suam significationem in diuinis dicitur essentialiter, & non personaliter: sed secundum quandam appropriationem dici personaliter de Filio. Potissima argumenta Durandi sunt secundum & tertium, quæ D. Tho. soluit in hoc art. Et quamuis Durandus velit tribuere suam sententiam D. Anselmo: tamè fallitur. Nā D. Anselmus expressè tenet oppositam sententiam in suo monologio.

¶ Sed arguit Durand. Amor in diuinis dicitur propriè essentialiter, & per quandam appropriationem dicitur personaliter, ergo & verbum propriè dicitur essentialiter: per appropriationem autè dicitur personaliter **E** de persona, quæ procedit per intellectionem. Probatur consequentia. Quia eadem videtur esse vtriusque ratio.

¶ Sed respondetur negando consequentiam: & ratio differentiae est. Quia nõ suppetit nobis vnum nomen proprium ad significandum quod procedit per voluntatē, & aliud nomen, quo significemus actum, quin potius hoc nomen, amor, commune est ad significandum terminum actionis amandi & ipsam actionem. At verò suppetunt nobis nomina, quibus distinctè significemus

ficemus terminum productum per intellectionem, qualia sunt conceptus imago, & verbum: quæ nomina non significant ipsam actionem, ut docet D. Thom. ad secundum. Et idcirco verbum dicitur proprie personaliter, & non essentialiter, amor autem indifferenter. Vide D. Thom. in pri. d. 27. q. 2. art. 1. ad secundum. Vide etiam Caietanum super hunc articulum, ubi constituit regulas ad iudicandum, quid prius significetur per nomen quod habet multiplicem significationem.

¶ Nota præterea circa solutionem ad secundum, quod quamvis intelligere in nobis procedat ab intellectu tanquam realiter distinctum ab illo sicut & verbum: tamen magna est differentia. Quoniam intelligere procedit ut distinctum ab intellectu etiam secundum quod intellectus est in actu primo per speciem intelligibilem: non tamen est distinctum ab intellectu, prout est in actu secundo, videlicet, quatenus est intelligens. Sic enim intelligere intrinsecè pertinet ad rationem intelligentis. Verbum autem realiter distinguitur ab intellectu nostro, siue intellectus consideretur in actu primo, siue in actu secundo, eod quod est terminus productus per ipsam intellectionem. Et propterea dicit Divus Thomas, quod ex omnibus quæ sunt in intellectu solum verbum dicitur procedere ab eo, & quod de ratione verbi est, quod procedat ab intellectu.

¶ Nota tandem circa solutionem ad tertium, quod illi effectus, quibus Deus semetipsum manifestat, siue sint voces, siue aliæ res, dicuntur verba Dei improprie tamen & respectu horum verborum ipsum dicere est commune Patri, & Filio, & Spiritui sancto: quia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum verbum sit proprie nomen Filij?

Conclusio est affirmativa, & ratio est. Quia verbum significat quandam emanationem intellectus. persona autem, quæ procedit in diuinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius.

Hic articulus manifestus est, & explicatus est. Hic articulus manifestus est, & explicatus est. Hic articulus manifestus est, & explicatus est.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum nomine verbi importetur respectus ad creaturam?

Prima conclusio est affirmativa. Ratio est. Quia verbum est representativum omnis eius quod actu intelligitur: sed Deus cognoscendo se cognoscit omne creaturam, ergo.

Secunda conclusio. Vnicum verbum Dei est expressivum, non solum Patris, sed etiam creaturarum. Ratio est. Quia Deus unico actu se & omnia intelligit.

Tertia conclusio. Vnicum verbum Dei eius quod in Patre est, est expressivum tantum creaturarum verò est expressivum & operativum. Ratio est. Quia scientia Dei est ipsius cognoscitiva tantum creaturarum verò factiva.

Quarta conclusio ad primum. Relatio ad creaturam importatur nomini verbi, quatenus verbum includit essentiam.

In hoc articulo est celebris questio adversus Scotum, qui tenet in 1. d. 32. q. 1. & in 2. d. 1. q. 1. art. 2. & in quodlibet. 14. art. 2. quod verbum divinum non producit ex cognitione creaturarum, neque ex cognitione Spiritus sancti, sed ex cognitione solius divinæ essentiae.

Probat primo. Nam si verbum producit ex cognitione omnis intelligibilis, ut fatetur D. Thom. sequitur quod verbum divinum procedat à seipso, à Spiritu sancto, & à creaturis, quod consequens falsissimum est. Probatur sequela. Quia verbum, eo quod procedit à cognitione Patris, dicitur procedere à Patre, ergo si verbum procedit à cognitione omnis intelligibilis, etiam procedit ab omni intelligibili.

Secundo. Nam si verbum procedit à cognitione creaturarum, ergo prius scilicet in esse cognito sunt creaturæ quam verbum, quod tamen absurdissimum est. Nam tunc secundum aliquam considerationem creaturæ non essent productæ à verbo, scilicet, in esse cognito, dicente Divo Ioanne in oppositum, Omnia per ipsum facta sunt. Confirmatur. Nam si ex præcognitis creaturis producit verbum, ergo inter verbum & creaturas est relatio

realis, quam relationē realem inter Deum & creaturas nullus hucusque ausus est concedere. Probatur autem sequela. Nā inter procedens, & id à quo procedit semper est relatio realis.

¶ Tertiò. Sicut Filius producit per actum intellectus, ita Spiritus sanctus per actum voluntatis, sed Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum, ergo neque Filius procedit ex cognitione creaturarum. Probatur minor. Quia Spiritus sanctus libere amat creaturas: sed Spiritus sanctus non procedit ex amore libero, sed ex amore necessario, ergo.

¶ Quartò. Nam si Deus intelligeret diuinam essentiam tantum, reuera produceretur verbum, ergo verbum non producit ex cognitione creaturarum.

¶ Vltimò. Actus intellectus diuini prius terminatur ad verbum diuinum, quam cognoscat creaturas, ergo nō producit ex cognitione creaturarum. Consequentia habet magnam apparentiam, & probatur antecedens. Nam nostra cognitio prius natura terminatur ad verbum, quam ad res cognitās. Ad hoc enim ponitur verbum, vt in ipso contemplerur res: & certè si prius cognosceremus res, quam verbum produceretur, superfluum esset verbum, ergo similiter actus intellectus se habet.

¶ Pro explicatione sententiæ Scoti notandum est, quòd Scotus in pluribus locis præcipue in primo distinct. 25. quæstione vltima. Vnum instans naturæ diuidit in tria instantia, vel in tria signa. Et dicit, quòd in primo signo Deus contemplatur suam essentiam, ex qua cognitione producit verbum: in secundo signo cognoscit Pater reliquas personas Trinitatis: in tertio signo cognoscit omnes creaturas, quas ab æterno producit in esse cognito. Sed de refutatione huius imaginationis vide ea quæ diximus supra q. 14. art. 6.

¶ Prima conclusio. Pater producit Filium ex cognitione omnis intelligibilis. Hæc conclusio est expresse D. Augustin. lib. 83. quæstionum, quæstione 63. & lib. 15. de Trinitate, capit. 14. & Diui Thomæ hic, expressiusque in articulo primo huius quæstionis, in solutione ad tertium. Et probatur ratione. Nam cum verbum

A diuinum sit perfectissimum, & infinitum, necessario debet procedere à cognitione perfectissima & infinita: at hæc cognitio est cognitio comprehensiuā diuinitatis, qua non solum cognoscitur ea, quæ sunt in Deo formaliter, sed etiam quæ eminenter, ergo. Ex quo sequitur, quòd verbum diuinum procedat ex cognitione omnis intelligibilis. Et confirmatur. Nam si cognitio, ex qua procedit verbum, non est cognitio creaturarum, profectò cognitio illa non esset infinite perfecta, cum possit dari alia perfectior, videlicet cognitio, qua cognoscitur diuinitas, & simul creaturæ. Cum hoc tamen stat, quòd primario & principaliter repræsentet diuinam essentiam: secundario autem & minus principaliter creaturas. Nam sicut scientia Dei primario & principaliter repræsentat diuinā essentiam, secundario autē creaturas, quæ relucet in diuina essentia; sic & verbum diuinum.

¶ Aduertendum tamen est, quòd quando dicimus, verbum diuinum repræsentare secundario creaturas, non intelligimus posterius repræsentare creaturas, sed insinuamus distinctionem huius, quòd est videri in se & in alio.

¶ Ex hac conclusione sequitur esse concedendum, verbum procedere à cognitione verbi, à cognitione Spiritus sancti, à cognitione omnium creaturarum. Non tamen est concedendum, verbum procedere à verbo, neque à Spiritu sancto, vel creaturis. A creaturis quidem non procedit; imò neque cognitio seu scientia Dei accepta est à creaturis. Neque etiam procedit à verbo, aliàs procederet à seipso: neque à Spiritu sancto, sed potius e contra.

¶ Ad Argumenta Scoti respondetur.

E ¶ Ad primum respondetur negando sequelā. Ad probationē negādo antecedēs. Etenim verbū non procedit à Patre, quia procedit ex cognitione Patris, sed quia est à Patre dicente, & generante.

¶ Ad secundum respondetur, nullo modo creaturas præcedere verbum, licet verbum procedat ex cognitione creaturā, vt amplius explicabitur in solutione ad vltimū. Ad cōfirmationē respondetur, quòd non est relatio realis inter procedēs, & inter ea à quorum cognitione aliquid procedit, sed

sed inter procedens, & id à quo aliquid procedit tanquam à generante, seu dicente.

¶ Ad tertium respondetur negando consequentiam. Non enim est par ratio de cognitione creaturarum, & de amore earundem. Nam cognitio creaturarum est connaturalis, & necessaria Deo, & nequit fieri, quòd perfectè cognoscatur diuina essentia, & quòd non cognoscantur creaturæ omnes in illa relucentes. At verò amor creaturarum est liber in Deo. Creaturas enim, quas Deus dilexit, potuit non diligere. Ex quo consequitur, quòd verbum diuinum non procedit ex cognitione creaturarum, quæ dicitur scientia visionis. Nam vt dicunt omnes Theologi, hæc scientia visionis dicit relationem ad res productas, & producendas, quæ scientia mediâte Deus statuit aliquas creaturas producere. Et certè potuisset statuere oppositum: vnde hæc scientia visionis libera est in Deo. At verò verbū producit ex cognitione creaturarum, quæ dicitur simplicis intelligentiæ, quæ necessaria est in Deo.

¶ Aliter respondet Caietanus dicens, quòd Spiritus sanctus etiam procedit ex amore creaturarum, non prout in seipsis sunt, sed prout in Deo, quo pacto amor creaturarum necessarius est. Sed aliquibus non placet hæc solutio: nā certè Deū diligere creaturas est impartiri illis bonum, & Deus potest velle bonum creaturis, & non velle: vnde amor creaturarum in Deo liber est.

¶ Ad quartum respondetur, quòd verbum non produceretur ex cognitione solius diuinæ essentiae: quia illa cognitio non esset omnium perfectissima, cum per illam non cognoscerentur creaturæ relucentes in diuina essentia, verbum autem diuinum debet procedere ex cognitione perfectissima omnium.

¶ Ad vltimum respondetur, quòd si aliquid probaret, etiam probaret, quòd verbum non procedit ex cognitione diuinæ essentiae, quod tamen non admittet Scotus. Vel secundò respondetur cum Ferrari. quarto contra gentes, capit. 13. concedendo, quòd nostro modo intelligendi prius natura terminatur actus intelle-

A ctus diuini ad verbum, quàm quòd creaturæ cognoscantur. Et quando Diuus Thomas inquit, quòd verbum procedit ex cognitione creaturarum. Sic est interpretandus, id est, eodem actu, quo se & omnia alia intelligit, producit verbum, in quo omnia contemplatur. Vnde colligit, quòd dicere est prius, quàm intelligere.

QVÆST. XXXV.

De imagine.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrūm imago in diuinis dicatur personaliter?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia imago importat originem ab alio, ea verò, quæ dicuntur secundum originem, dicuntur personaliter, ergo imago in diuinis dicitur personaliter.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrūm nomen imago sit proprium Filio?

D Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Filius procedit vt verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit.

Circa istam quæstionem vide literam Diui Thomæ, & Dominum Caietanum.

QVÆST. XXXVI.

De persona Spiritus sancti.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrūm hoc nomen Spiritus sanctus sit propriū alicui personæ diuinæ?

Prima conclusio. Tertia persona in sanctissima Trinitate non habet nomen proprium.

primum. Ratio est, quia nobis nomina certa ad significandum ea, quæ procedunt per modum amoris.

¶ *Secunda conclusio.* Hoc nomen Spiritus sanctus ex vi sue significationis non significat tantum tertiam personam Trinitatis, sed omnibus personis diuinis competit.

¶ *Tertia conclusio.* Hoc nomen Spiritus sanctus ex accommodatione, & usu sacrarum scripturarum est nomen proprium tertie personæ diuinæ.



Otus iste articulus clarus est, & desumptus ex Diuo Augustino libro quinto de Trinitate, capite vndecimo. & lib. 15. cap. 19.

ARTICVLVS II.

¶ *Vtrum Spiritus sanctus procedat à Filio.*

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia alias nõ distingueretur à Filio.

¶ *Secunda conclusio.* Græci, qui negabant Spiritum sanctum procedere à Filio, & asseriebant procedere à Patre per Filium, seu profluere à Filio, ignorabant propriam vocẽ.

Prima conclusio D. Thom. hac nostra tempestate est veritas fidei, licet olim præbuerit occasionem magnæ dissensionis Doctoribus Græcis & Latinis. Fuere enim nonnulli Græcorum, qui arbitrabantur Spiritum sanctum non procedere à Filio, vt videre est in Floren. synodo. per 12. sessiones. Mouebantur autẽ Græci iis argumentis.

¶ *Primum est.* In sacris literis inuenitur Spiritum sanctum procedere à Patre, vt Ioann. 15. Spiritus sanctus, qui procedit à Patre. Sed sacris literis sicut non est detrahendus, neque vnus apex, ita neque addendus, vt inquit D. Ioan. Apoc. vlt. ca. Sed in sacra scriptura solũ dicitur Spiritum sanctum procedere à Patre, ergo impium est addere, quod procedit à Filio. Confirmatur hoc argumentum. Nam in cõcilio Constantinop. 1. can. 7. sic dicitur. Credi-

Amus Spiritũ sanctum dominum & viuificantem à Patre procedentẽ, cum Patre, & Filio adorandũ. Insuper anathemati subiicitur, qui addiderint vel subtraxerint aliquid prædictæ cõfessionis fidei, ergo.

¶ *Arguitur secundo.* Si Spiritus sanctus tantũ procedat à Patre facile explicatur, quomodo sit tantum vnũ principium Spiritus sancti. Si verò procedat à Patre & Filio, vix poterimus explicare, quod nõ sint illius duo principia, & duæ spirationes, ergo.

¶ *His tamẽ non obstatibus cõclusio D. Tho. est de fide, & habetur hæc veritas in symbolo Athanasij, & Niceno. Et licet illa particula ex Filio non fuerit appositã in concilio Niceno, tamẽ vt autor est D. Cyrillus in Epistola à cõcilio Ephesino. 1. ad Nestorium, acceptata est ab omnibus patribus illius concilij. Eadẽ veritas definita est in concilio Lateranensi, & habetur in c. firmiter de sum. Tri. & fide catho. & cap. vnico eodẽ tit. in. 6. ex cõcilio Lugdunensi, & in concilijs Toleta. 3. 4. 8. 11. & 12. ac deniq; in cõcilio Florẽtino summo cõsensu Græcorũ omniũ, & Latinorũ hæc veritas recepta est. Præterea probatur eadem veritas testimonijs sacre scripturæ, quæ adducit D. Cyrillus vbi sup. D. Augustin. lib. de fide ad Petrũ. c. 12. & lib. 15. de Trin. c. 26. & 27. & ad Marcellinũ. c. 14. & super Ioan. tract. 29. Primũ testimonium est Ioan. 15. vbi dicitur. Paracletus autẽ Spiritus sanctus, quẽ ego mittã vobis à Patre Spiritum veritatis, &c. vbi Spiritus sanctus dicitur mitti à Filio: sed in personis diuinis tũc vna persona dicitur mitti ab alia, quando ab ea procedit, ergo Spiritus sanctus procedit à Filio. Secundum testimonium habetur Ioan. 16. Christus loquens de Spiritu sancto dicit, Ille me clarificabit, quia de meo accipit; sed vna persona diuina nihil accipit ab alia nisi per processione, ergo. Imò ex verbis quæ sequuntur, scilicet, non enim loquetur à semetipso, sed quẽcumque audierit annuntiabit vobis, colligit Didymus libro secundo de Spiritu sancto nostram conclusionem. Præterea in multis locis sacre scripturæ appellatur Spiritus sanctus Spiritus Filij, ergo Spiritus sanctus à Filio procedit. Etenim quia Spiritus sanctus appellatur Spiritus Patris, collig.*

colligunt sacri doctores, quod procedit à Patre, etgo pari ratione procedit à Filio. Antecedens patet ad Romanos octauo, ad Galatas quarto, & Ioan. 13. dicitur Spiritus veritatis. Hanc veritatem docent omnes Doctores Latini, & ex Græcis doctissimi D. Cyrillus vbi supra. & libro 1. super Ioan. capit. 3. Epiphanius, Gregorius Nazi. & Nissenus, & Theodoretus, quos omnes refert Florentina synodus, præcipuè in oratione Besalionis cap. 5. 6. 7. & 8. sess. 7. Verum est, quod Diuus Ioannes Damascenus lib. 1. orthod. fidei capit. 11. & Theophylactus cap. 3. super Ioannem in oppositum inclinant errorem.

¶ Ad primum argumentum & confirmationem eius in oppositum respondet Diuus Thomas hic. Et quando vrgent Græci, quod non oportuit addere aliquam particulam symbolo Niceno, Respondetur quod non oportuit addere aliquid contrarium confessioni fidei, quæ expressa est in symbolo Niceno. Sed tamen iustum & sanctum est addere nouam interpretationem autoritate sanctorum Pontificum, & conciliorum, propter nouas hæreses insurgentes. Sic respondet Florentina synodus vbi supra.

¶ Ad secundum respondebitur infra articulo quarto. Interim tamen aduertendum est, quod difficultas huius argumenti terruit Græcos, ne admitterent hanc locutionem, scilicet, quod Spiritus sanctus procedit à Filio, eò quod videbantur ipsis insinuari duo principia Spiritus sancti. Concedebant tamen, quod Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium. Unde forte doctissimi illorum sentiebant nobiscum in re, differebant autem in verbis. Ex quo ortum habuit apud vulgares Græcos, quod absolute negarent Spiritum sanctum procedere à Filio.

D Vbitatur tertio circa primam rationem D. Tho. an vera sit illa propositio conditionalis assumpta ab ipso, scilicet si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non distingueretur ab ipso. Partem negatiuam tenet Scotus in primo distinctione 11. quæst. 2. quem sequitur Gabriel ibidem, & omnes nominales: & probant suam sententiam fortissimis argumentis.

¶ Primum est. Quæcunque persona distin-

A guitur ab alia, & constituitur per proprietatem personalem, vt de se pater: sed proprietates personales Filij est filiatio, ergo seculum spiratione actiua Filij, cum in Filio sit filiatio, distinguetur ab Spiritu sancto. Explicatur vis huius argumenti. In Filio est essentia diuina, est communis spiratio & filiatio, essentia diuina non constituit, neque distinguit personas; neque communis spiratio, quia communis est Patri & Filio, ergo filiatio constituit, & distinguit personam Filij, & ex consequenti etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab ipso.

¶ Secundò arguitur. Filius distinguitur personaliter ab Spiritu sancto, vt fides docet, ergo per aliquid personale, scilicet per filiationem, & non per spirationem actiuam. Consequentia videtur euidentis. Nam sicut bene valet hæc consequentia. **C** Hoc distinguitur ab illo accidentaliter, ergo per aliquid accidentale: similiter hoc distinguitur ab illo essentialiter, ergo per aliquid essenziale, ergo similiter valebit consequentia posita in nostro argumento.

¶ Tertio. Esto Spiritus sanctus non procederet à Patre, sed à solo Filio adhuc distingueretur à Patre, ergo par ratione, quamuis Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab illo. Consequentia patet ex paritate rationis. Et probatur antecedens. Quoniam dato opposito antecedentis sequitur manifestè reciproca processio personarum, quæ est impossibilis. Nam tunc si Spiritus sanctus non distinguitur à Patre ex hypothesi, reuera esset idem cum Patre: & cum Spiritus sanctus procedat à filio, etiam Pater produceretur à Filio, quod est impossibile, cum è contra res se habeat.

E ¶ Quarto. Spiritus sanctus & Filius penes hoc distinguuntur, quod Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, Filius verò per modum intellectus, & hunc modum procedendi vterque haberet, etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, sed illi modi procedendi, scilicet per intellectum, & voluntatem sunt adeò diuersi, vt vni personæ conuenire nequeant, ergo quamuis Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab ipso. Confirmatur

ex D. Anselmo in libro de processione Spiritus sancti ubi inquit: Quando filius, & Spiritus sanctus per aliud non essent diuersi, per hoc solum essent diuersi, quod vnus procedit nascendo, & alius procedendo.

¶ Quinto filiatione, & processio sunt due relationes disparatae, quae non possunt reperiri in vna & eadem persona, ergo secluda spiratione actiua filij, adhuc distinguantur filius & Spiritus sanctus per illas duas relationes disparatas. Probatur antecedens. Quia filius generatur & procedit similis, & non spiratur, Spiritus sanctus vero non generatur sed spiratur, & procedit per modum amoris. Et certe D. Tho. supra q. 27. ar. 3. & 4. non aliter distinguit personam filij, & Spiritus sancti nisi quia hic procedit per modum voluntatis, alter vero per modum intellectus.

¶ Pro solutione huius difficultatis aduertendum est, quod modo de facto distinctio filij, & Spiritus sancti fit per oppositionem relatiuam originis, quod vt supra demonstratum fuit, de fide est. Sed quod hac in quaestione disputatur est, vtrum sit intelligibilis distinctio inter filium, & Spiritum sanctum etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio? Cuius partem affirmatiuam tenet Scotus propter argumenta posita. Negatiuam vero Diuus Thomas, & omnes eius discipuli. Quae sententia probatur primo.

¶ Nam in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio, vt habet hoc commune axioma celebratum in concilio Florentino vbi supra, sed si Spiritus sanctus non procederet à filio non esset inter filium, & Spiritum sanctum oppositio relatiua originis, ergo.

¶ Secundo omnis distinctio fit per aliquam oppositionem, sed inter filium, & Spiritum sanctum non est oppositio affirmationis, & negationis, quae reperitur inter entia, & non entia, neque est oppositio relatiua, in qua vnum extremum est imperfectum respectu alterius, neque contraria oppositio propter eandem rationem super est ergo vt sit relatiua oppositio originis, quae non potest esse inter filium, & Spiritum sanctum nisi vnus ab altero procedat.

A ¶ Tertio hoc est proprium relatiui, vt distinguatur tantum à suo correlatiuo, sicut pater à filio; duplum à dimidio, sed personae diuinae, vt fides docet, sunt relationes per se subsistentes, ergo filius per filiationem solum distinguitur à patre atque ex consequenti oportet ponere in filio spirationem actiuam, qua distinguatur ab Spiritu sancto.

B ¶ Sed forte dicit Scotus, satis esse ad hanc distinctionem constituere in filio, & Spiritu sancto duas relationes disparatas, scilicet processionem, & filiationem, quibus adinuicem distinguantur.

¶ Et ideo sit quantum argumentum pro sententia Diui Thomae. Nam duae relationes disparatae non repugnant vni, & eidem personae, ergo vt ponatur distinctio inter personas, oportet ponere relationes oppositas originis. Antecedens probatur. Nam in patre reperiuntur paternitas, & spiratio actiua, quae sunt relationes disparatae: & tamen non constituunt duas personas.

¶ Respondet tamen Scotus ad hoc argumentum, quod non est inconueniens ponere duas relationes disparatas respectu eiusdem personae in principijs, est autem inconueniens ponere illas in terminis.

D ¶ Sed certe fallitur Scotus. Nam si pater doceret filium disciplinam aliquam, filius referretur ad patrem duplici relatione disparata, & relatione filij, & relatione discipuli. Item est aliud magis aptum exemplum. Nam si aliquis maxime desideraret habere imaginem, quam per artem sibi depingeret, tunc illa imago referretur duplici relatione disparata ad artificem. Referretur namque vt amata, & vt intellecta. Non dissimiliter si Spiritus sanctus non procederet à filio, filius referretur duplici relatione disparata, & vt amatus, & vt intellectus.

E ¶ Ad argumenta Scoti respondetur. Ad primum quod hoc est proprium relationum quod distinguant tantum à suo correlatiuo, absoluta vero distinguunt ab omnibus alijs. Vnde persona, quae constituitur relatiuo, sicut filius per filiationem, tantum distinguitur à Patre. Et propterea si secludamus spirationem actiuam à Filio, non distinguetur ab Spiritu sancto. Haec solutio

solutio est Durandi in 1. dist. 11. quæst. 2. & eam amplificat Caietanus hic, & Ferrar. in 4. contra gentes, capit. 24. ac denique omnes discipuli Diui Thomæ.

¶ Sed contra istam solutionem arguitur sic: Filius per filiationem vel habet esse communicabile alijs personis, vel incommunicabile. Non primum, quia sic non constitueretur persona hæc & singularis, ergo secundum, & ex consequenti per filiationem constituitur Filius non solum distinctus à Patre, verum à quacunque alia persona: quia non potest intelligi, quod Filius per solam filiationem constituatur omnino incommunicabilis cuicumque alteri personæ, & quod non distinguatur à quacunque alia persona.

¶ Secundò. Filius per filiationem distinguitur à quocunque alio, quod non est Filius, sed Spiritus sanctus non est Filius, ergo per solam filiationem distinguitur ab Spiritu sancto. Maior explicatur exemplo Caietani: nam duplum per duplicitatem non solum distinguitur à dimidio, verum etiam à triplo & quadruplo.

¶ Quod si respondeas cum Caietano, hoc argumentum non probare distinctionem realem in diuinis, quæ non fit nisi per relationem oppositam originis, quod verò sit alia oppositio, & distinctio non relatiua inter Filium & Spiritum sanctum, etiā in casu, quod non procederet Spiritus sanctus à Filio, non veretur Caietanus concedere, dum dicit, quod filius per filiationem distinguitur ab Spiritu sancto, sed non relatiue.

¶ Contra hanc responsionem est argumentum. Nam si per solam filiationem distinguitur Filius ab Spiritu sancto non relatiue, ergo vera est opinio Scoti asserentis, quod seclusa spiratione actiua Filius distinguitur realiter ab Spiritu sancto. Nam protectò illa distinctio non relatiua realis est.

¶ Propter hæc argumenta & similia magister Cano in hoc articulo dicit, non esse mirum, quod dato vno impossibili sequantur duæ contradictoriæ veræ, scilicet, dato hoc impossibili, quod Spiritus sanctus non procedat à Filio, & vera est opinio D. Th. & vera est opinio Scoti.

¶ Alij exultimant, se facile respondere ad hæc argumenta dicentes, quod per solam

A filiationem hac hypothese facta distinguitur Filius ab omnibus alijs personis. Ceterum tunc non esset Spiritus sanctus saltem persona distincta à Filio. Quapropter non distingueretur per Filiationem ab Spiritu sancto, & per eandem filiationem esset incommunicabilis Spiritui sancto, si esset distincta tertia persona, tamen in hypothese non esset Spiritus sanctus tertia persona.

B Hæc solutio facilis est. Nihilominus vt ostendatur vis argumentorum, supponamus, vt modo res se habet Spiritum sanctum esse tertiam personam distinctam à Filio, & tunc sic argumentor. Filius per solam filiationem seclusa spiratione actiua, per intellectum intelligitur distinctus ab omni eo, quod non est Filius, sed modo de facto Spiritus sanctus non est Filius, ergo per solam filiationem intelligitur Filius distinctus ab Spiritu sancto. Et ex consequenti, etiam si Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab ipso.

C Secundò, ego conficio hoc dilemma: nam seclusa per intellectum spiratione actiua à Filio, Filius per solam filiationem, vel intelligitur incommunicabilis in ordine ad Patrem & Spiritum sanctum simul, vel tantum intelligitur incommunicabilis in ordine ad Patrem: communicabilis verò in ordine ad Spiritum sanctum, si primum concedatur, ergo per solam filiationem intelligitur distinctus à Patre & Spiritu sancto, quod est opinio Scoti. Si verò concedatur secundum, sequitur, quod Filius per filiationem non constituitur hæc persona, & singularissima omnino, quod inconueniens plusquam falsum est. Itē sequitur, quod spiratio actiua Filij est proprietas personalis: siquidem ipsa est, quæ constituit Filium in esse singularissimæ personæ omnino.

D Ad hæc argumenta respondetur, quod quamuis Filius modo de facto sit distincta persona ab Spiritu sancto, hæc tamen distinctio non prouenit ex relationibus filiationis, & processionis. Etenim similes relationes disparatæ reperiuntur in Patre, scilicet paternitas, & spiratio, quæ tamen non diuidunt personas, sed distinctio ista realis inter Filium & Spiritum sanctum sumitur ex relationibus oppositis originis. Vnde si tantum consideremus in Filio filiationem, iuxta istam considerationem

non intelligitur filius distinctus ab Spiritu sancto licet de facto sit distinctus, non propter relationes disparatas, quæ reperiuntur in vtraque persona, sed propter relationes oppositas originis. Ex qua doctrina patet solutio ad omnia argumenta.

¶ Ad secundum argumentum negatur consequentia, eò quòd spiratio actiua filij, quia non constituit personam, non est, neque dicitur proprietas personalis. Cæterum personam iam constitutam per filiationem distinguit personaliter ab Spiritu sancto, id est, facit filium esse personam distinctam ab Spiritu sancto.

¶ Pro cuius intelligentia notandum est ex Caietano, quòd sicut dupliciter contingit facere domum albam, vno modo faciendo vtrumque & construendo domum, & dealbando illam, altero modo iungendo vnum alteri, scilicet dealbando domum iam factam: ita dupliciter aliqua relatio in diuinis distinguit personaliter vnam personam ab altera. Vno modo faciendo vtrūq; & constituendo personam, & distinguendo illam ab alia, sicut filiatio. Altero modo personam iam constitutam distinguendo ab altera persona: & hoc modo spiratio actiua filij distinguit filium personaliter ab Spiritu sancto & tamen non est proprietas personalis, quia nullam constituit personam.

¶ Secundo respondetur, quod collectio proprietatum, quæ est in hoc indiuiduo constituit, & distinguit indiuiduum hoc ab alio, in quo non est hæc collectio proprietatum. Et ideo quia filius includit filiationem & spirationem actiuam, per collectionem harum proprietatum distinguitur à quacumque alia persona.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Ratio est. Quia facta illa hypothesi, quod Spiritus sanctus non procederet à patre, sed filius procederet à patre esset necessarium fateri, quod Spiritus sanctus saltem mediate, & remote procederet à patre, sicut in humanis filius procedit ab auo. Et ideo propter mediatam oppositionem relatiuam quæ esset inter Spiritum sanctum & patrem sicut inter filium & auum, distingueretur realiter pater & Spiritus sanctus. Cæterum facta prædicta suppositione, scilicet quod

A Spiritus sanctus non procederet à filio, tunc neque mediatam, neque immediatam oppositionem relatiuam esset inter filium, & Spiritum sanctum, quia propter non distinguerentur realiter. Quod si aliquis adhuc instet, & supponat, Spiritum sanctum nullo modo procedere à patre, si supponat, filium procedere à patre, manifestam in tali casu inuoluit contradictionem. Vnde non mirum, quod sequantur impossibilia.

B ¶ Ad quartum argumentum cum priori confirmatione respondetur primo, quod sufficienter distinguuntur realiter filius, & Spiritus sanctus ex hoc quod vnus procedit per modum intellectus, alter per modum amoris. Sed necessarium est dicere, id quod procedit per modum amoris, debere necessario procedere à verbo, cum nihil sit volitum, quin præcognitum præcognitione intellectus, quæ verbum est præcipue quia Spiritus sanctus est amor mutus duarum personarum, scilicet patris, & filij. vnde videtur impossibile, quod Spiritus sanctus procedat per modum amoris, & non procedat à filio. Et hæc est secunda ratio D. Tho. in corpore articuli, quam etiam adducit ad soluendum hoc argumentum Marsilius in 1. d. 1. q. 1. art. 3. ad tertium.

¶ Quod si aliquis obiiciat, & supponat D Spiritum sanctum procedere per modum voluntatis, & nullo modo à verbo. Respondetur secundo quod modi isti procedendi per intellectum, & voluntatem, si considerentur vt habent oppositionem originis, sufficiunt realiter distinguere filium & Spiritum sanctum. Quia ad illos modos consequuntur relationes oppositæ & sic est intelligendus D. Th. supra q. 27. art. 3. ad tertium quando inquit, quod filius, & Spiritus sanctus distinguuntur per istos modos procedendi. At vero isti modi considerentur secundum quod non habent oppositionem originis, vt in hypothesi prædicta necessarium est considerare, sic non distinguuntur realiter, & ex consequenti non sufficiunt distinguere filium & Spiritum sanctum. v.g. vna & eadem persona patris est pater, & spirator, & paternitas, & spiratio non distinguuntur realiter, quia non habent oppositionem originis. Non dissimiliter facta prædicta suppositione

positione, quod Spiritus sanctus non procedat à filio, eadem persona filij esset genita, & spirata, & generatio passiva, & spiratio passiva. Similiter filiatio & processio non distinguerentur realiter. Quia non haberent oppositionem originis, quod exemplo imaginis superius adducto, quæ duplici relatione referretur ad artificem, explicari potest. Hanc solutionem insinuat D. Tho. in solutione ad 7. & illam amplectitur Caietanus in hoc articulo.

¶ Sed contra istam solutionem arguitur argumentis fortissimis. Primo pater per voluntatem suam etiam facta prædicta suppositione aliquid producit, non absolutum, quia in diuinis absolutum est improductibile, non relationem, quia relatio non producit in diuinis, sed persona, superest ergo, ut producat Spiritum sanctum. Confirmatur. Nam pater per voluntatem suam vel producit aliquid, vel nihil, non secundum, ergo primum, & cum iam per intellectum fuerit producta persona filii, per voluntatem aliam personam producet, nisi velis dicere, quod eadem persona bis producat, quod non est intelligibile.

¶ Secundò. Nam absurdum videtur cōcedere, quod eadem persona producat duabus processibus habentibus terminos diversos, quod tamen videtur necessarium concedendum iuxta prædictam solutionem.

¶ Respondetur ergo, & aduertendum est primò, quod facta prædicta suppositione processiones istæ per intellectum, & per voluntatem non distinguerentur realiter, quia non haberent oppositionem originis.

¶ Secundò notandum est, quod ex processione per voluntatem prodiret relatio subsistens, id est, spiratio passiva. Ceterum non prodiret noua persona, sed procederet eadem persona filij iam constituta per emanationem intellectus non absolute, sed secundum quid procederet, id est, procederet persona filij ut spirata, quæ processerat absolute ut genita. Et per hæc patet ad omnia ista argumenta.

¶ Ad vltimam confirmationem respondetur satis esse demonstratum in superioribus, relationes disparatas non posse distinguere diuinas personas.

¶ Sed contra hoc est argumentum. Paternitas, & processio, similiter filiatio, & processio sunt relationes disparatæ, & tamen distinguuntur realiter, ergo sufficiunt distinguere realiter diuinas personas. Maior nota est, & minor probatur. Nam sunt in diuersis personis. Respondetur primò, quod per se loquendo istæ relationes non distinguuntur realiter, sed tantum ratione. Quod ex eo patere potest, quia similes relationes disparatæ in Patre scilicet paternitas & spiratio tantum distinguuntur ratione, per accidens vero, id est, per aliud istæ relationes, de quibus in argumento fit mentio, distinguuntur realiter, vel quia sunt in diuersis personis, vel quia identificantur cum relationibus oppositis. Hæc solutio mihi placet, & obiectiones doctissimi Torres non vrgent contra illam. Secundo respondetur, quod omnis distinctio in diuinis fit vel per oppositionem relationum vel per oppositionem originis. Pater & Filius distinguuntur realiter propter oppositionem relationum. Pater vero, & Spiritus sanctus distinguuntur realiter propter oppositionem originis, eo quod vnus ab altero procedit. Neque obstat resolutioni prædictæ illud commune dictum Theologorum. In diuinis omnia sunt vnum, ubi non obuiat relationis oppositio. Nam nomine relationis etiam intelligitur origo, ut docet D. Tho. infra q. 40. ar. 2. imò ubi est opposita origo, necesse est, consequi oppositam relationem. Et hæc de ista quæstione.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Spiritus sanctus procedat à patre per filium?

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia filius habet à patre quod ab eo procedat Spiritus sanctus.

¶ Secunda conclusio ad quartum. Non est dicendum quod Spiritus sanctus procedat à filio per patrem. Ratio est. Quia inter patrem, & filium non attenditur ordo secundum virtutem, sed secundum personam.

¶ Vtrum pater, & filius sint vnum principium Spiritus sancti?

Prima conclusio est affirmatiua.

¶ Secunda conclusio. Cum proprietate sermonis pater, & filius sunt vnum principium Spiritus sancti & non plura.

¶ Tertia conclusio ad septimum. Pater & Filius sunt vnus spirator, & duo spirantes.

De materia huius articuli disputant doctores scholastici in primo dis. 12. & in hac quæst. explicanda diuersis vijs procedunt.

¶ Sed prima conclusio D. Thom. quicquid ipsi dicant, est de fide. Et habetur in capitulo firmiter de summa trinitate & fi. catho. in 6. quod de sumptum est ex concilio Lugdunensi. Item in concilio Florentino in literis sanctæ vnionis, & in oratione Bessarionis Archiepiscopi Nicæni cap. 6. vbi etiam habetur septima conclusio.

¶ Sed circa primam & secundam conclusionem aduertendum est, quod Durandus in 1. d. 11. q. 3. dicit, quæstionem huius articuli esse de nomine. Nam secundum rem compertum est, quod Pater, & Filius habent eandem virtutem spirandi Spiritum sanctum. An vero ratione vnus virtutis debeant dici vnum principium: an potius ratione duarum personarum duo principia, quæstio de nomine est, ait Durandus.

¶ Item Gregorius Arimin. in 1. d. 12. q. 1. tenet, quod illa propositio, pater, & filius sunt vnum principium Spiritus sancti in rigore sermonis falsa est, vera autem in sensu, in quo conceditur à sanctis. Sensus autem est iste, Pater, & filius sunt vnum modo principium Spiritus sancti. Hanc opinionem antea habuerant Althifiodorensis in sua summa cap. 30. & Petrus de Aliaco. q. 8. Durandus in 1. d. 29. q. 2. expresse dicit, quod Pater & Filius sunt duo principia Spiritus sancti.

¶ Nihilominus primum dictum Durandus temerarium est. Et assertio Gregorij periculosa in fide, ne dicam erronea. Probatum primo. Nam sacra concilia, quæ de-

A finiunt affirmatiuam propositionem Diui Thomæ, vt visum est, post longam inquisitionem non definiunt quæstiones de nomine, nec improprias propositiones, ergo temerarium est, & periculosum assertum Durandi, & Gregorij.

¶ Secundo omnes doctores tam graeci quam latini valde solliciti fuerunt in explicando & definiendo attentissime, quod pater & filius sunt vnum principium Spiritus sancti, ergo quæstio hæc non est de nomine.

B ¶ Tercio. Doctores graeci ob id potissimum formidabant concedere, quod Spiritus sanctus procedat à patre, & filio, ne cogerentur lateri, patrem & filium esse duo principia Spiritus sancti quod vt hæreticum dogma fugiebant, ergo non est quæstio de nomine. Conclusio autem prima, & secunda Diui Thomæ satis efficaciter probantur ab illo in corpore articuli.

C ¶ Sed obijciat quis, quod in prædictis concilijs non definitur absolute, quod pater, & filius sunt vnum principium Spiritus sancti sed tantum dicitur, quod sunt tanquam vnum principium. Respondetur quod illa particula (tanquam) non ponitur à concilio, vt diminuat, sed potius vt declaret, ad eum modum, quo dicimus, quod omnis creatura procedit à tribus personis diuinis tanquam ab vna causa. Et in concilio Lugdunensi dicitur sine addito, quod Spiritus sanctus procedit à Patre, & filio vna tantum processione. Et certe si vna tantum processio est, vnum tantum principium est.

¶ Argumenta vero contra vtramque conclusionem facile est dissoluere, quæ sunt huiusmodi.

E ¶ Arguit primo Gregorius Arim. vbi supra. Nam illud prædicatum principium in hac propositione, pater, & filius sunt vnum principium, non habet pro quo possit supponi, & verificari, ergo saltem in rigore sermonis non est vera illa propositio. Probatum antecedens. Quia non licet ostendere sub prædicato essentiam diuinam, quæ vt fides docet, neq; spirat, neq; spiratur. Nec licet ostendere personam patris. Nam tunc falsum esset dicere, quod pater & filius sunt vnum principium scilicet pater. Nec licet ostendere personam filii propter eandem

eandem rationem, nec simul patrem & filium, quia isti cum sint simul, duo supposita duo principia erunt, non vnum ergo.

¶ Secundo arguit Durandus. Nam pater & filius dicuntur vnum principium propter vnam virtutem spiratuiam, ergo multo maiori ratione dicetur duo principia, quia sunt duo supposita spirantia Spiritum sanctum. Probatur consequentia. Quia actiones sunt suppositorum.

¶ Item confirmatur. Virtus spiratiua non est principium quod, de quo loquimur in præsentia, sed quo, sed propter vnum principium quo dicuntur pater & Filius vnum principium Spiritus sancti, ergo multo magis dicentur duo principia propter duas personas, quæ sunt principium quod.

¶ Tertio arguitur. Nam si propter vnam virtutem spiratuiam pater, & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, sequitur, quod pater sit duplex principium propter duplicem virtutem scilicet spiratuiam & generatiuam.

¶ Quartum argumentum est. Si Pater, & filius assumerent eandem numero humanitatem, essent duo homines vt farentur doctissimi discipuli Diui Thomæ, ergo quamuis pater, & filius habeant eandem virtutem spirandi erunt duo principia non vnum.

¶ Ad primum argumentum varij sunt modi respondendi. Ocham in 1. d. 12. q. 1. quem sequitur Gabriel, respondet, illud prædicatum supponere prospiratore, quod est quartum quoddam ex essentia diuina, & spiratione actiua communi patri, & filio (& ob id non est persona) distinctum realiter ab Spiritu sancto ratione vero à patre & filio. Quemadmodum enim (inquit Ocham) ex essentia diuina & spiratione passiua est tertium constitutum scilicet Spiritus sanctus, ita ex essentia diuina, & spiratione actiua est quartum constitutum pro quo supponit prædicatum enunciatio nis prædictæ.

¶ Sed hic modus dicendi, vt non assuetus in scholis Theologorum reiiciendus est. Primo quia ponit quaternitatem in diuinis. Secundo quia sequitur, Spiritum sanctum non immediate procedere à Patre & Filio, sed ab hoc quarto constituto, quod consequens isti concedunt, sed non bene.

A Certe in sacra scriptura Spiritus sanctus dicitur procedere à Patre Ioan. 15. non ab hoc quarto constituto. Et ad Galat. 4. dicitur Spiritus Filij, non spiritus huius quarti constituti. Denique, sequitur, quod Spiritus sanctus immediate à nulla persona procedat. Nam procedit immediate ab hoc quarto constituto, quod non est persona.

B ¶ Secundus modus respondendi est Altiſiod. vbi supra, qui dicit illud prædicatum supponere non pro filio, aut Patre seorsum, sed sortitur vicem nominis collectiui, & supponit pro parte, & filio simul ad eundem modum, quo plures concurrunt ad trahendam nauim, vbi quilibet seorsum est causa partialis, omnes vero simul sunt vna causa totalis trahendi nauim.

C ¶ Sed neque iste modus dicendi placet. Etenim Filius non est causa partialis Spiritus sancti nec Pater. Quod sic ostenditur. Nam tota virtus spiratiua in patre est, & tota est in Filio, & Pater est principium perfectum Spiritus sancti & Filius similiter, & Spiritus sanctus perfecte procedit à Patre, & perfecte à Filio, ergo non solum collectivè ab ambobus procedit.

¶ Tertius modus respondendi est Capreoli in 1. d. 12. q. 1. scilicet quod illud prædicatum supponit confuse. Itaque non licet ostendere aliquam determinatam personam. Et videtur hanc esse mentem Diui Thomæ ad quartum & quintum.

¶ Sed certe neque iste modus adhuc sufficiens videtur. Primo quia ibi nullum est signum confusum. Et ista particula (&) complexiue non est signum confusionis. Secundo quia non solum conceditur à D. Tho. hæc propositio, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, verum conceditur hæc propositio, vnum principium Spiritus sancti sunt pater & filius, vbi subiectum determinate supponit.

E ¶ Sed discipuli iuniores Diui Thomæ, sic explicant illum, quod illud prædicatum supponit confuse, eo quod denotat proprietatem communem patri & filio: & ideo affert secum suppositionem confusam, siue ponatur à parte predicati, siue à parte subiecti. Nam proprium est termini notionalis, vt restringat pro eo, cui potest conuenire.

dire notio. Et sic in ista propositione Deus generat, subiectum accipitur pro patre quæ solus est genitor.

¶ Mihi certe duo videntur dicenda, quibus hæc difficultas dissolvitur. Primum est, quod istæ propositiones sunt veræ & æquivalentes, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, & sunt idem principium, & sunt hoc principium, sicut sunt vnus spirator, & idem spirator, & hic spirator. Et mitior profecto, quod difficultas facti argumenti in tot sententias diuiserit Theologos, cum tamen similis difficultas sit de istis propositionibus Pater & Filius & Spiritus sanctus sunt vnus Deus, & idem Deus, & hic Deus: quæ tamen propositiones verificantur ex hoc, quod prædicatū accipitur & supponit pro vno singulari illius termini concreti, scilicet Deus hic. Neque oportet, quod illud singulare sit incommunicabile pluribus personis quæ aliàs constituuntur & distinguuntur per oppositas relationes. Ad hunc ergo modum cum dicimus, quod Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, verificabitur propositio, si ostendamus hoc principium singulare relatiuum quidem ad Spiritum sanctum, sed commune patri & filio, quemadmodum hic Deus singularissimus communis est tribus personis.

¶ Dico secundò, quod etiam in istis propositionibus Pater & Filius sunt vnū principium Spiritus sancti & idem principium & hoc principium, prædicatum habet suppositionem confusam, si loquamur de suppositione confusa, sicut D. Tho. loquitur ampliori modo quam moderni. Reputat enim D. Tho. terminum aliquem habere confusam suppositionem, quando accipitur pro aliquo multis communicabile indistincte, determinatam vero suppositionem quando iam arctatur aliquo addito, vt cum illo non possit alteri communicari. Quem defectum possumus reducere nos ad illum defectum, quem moderni appellant à non restricto ad restrictum, qui sane defectus est, qui aperte committitur in argumento quarto huius articuli. in cuius solutione S. Thomas dixit, quod committitur fallacia figuræ dictionis à confusa suppositione ad determinatam. Pro cuius in-

tellectu diligenter aduerte, quod illud relatiuum (quod) in quarto argumento potest dupliciter accipi. Vno modo copulatiue, ita vt faciat propositionem copulatiuam & æquivalentem huic, Pater & Filius sunt vnum principium & illud est pater, & isto modo, veræ est hæc propositio, Pater & Filius sunt vnum principium, quod est pater, neque in hoc sensu negatur à Diuo Thoma. Altero modo ly quod, cum verbo, est, accipitur vt copula implicationis, vt sunt summulistæ, hoc est, restrictiue tanquam restrictio prædicati, ac proinde totum illud, Pater & Filius sunt vnū principium Spiritus sancti quod est pater, est vna propositio categorica, cuius prædicatum est vnum principium quod est pater. Et in hoc sensu est falsa propositio, & negatur à Diuo Thoma. Et assignat defectum consequentiæ figuræ dictionis &c. Et per hoc patet ad primum argumentum.

¶ Ad secundum argumentum nego consequentiam. Quia pari ratione argueret Durandus est vnus Deus propter vnā deitatem, ergo sunt tres Dii propter tria supposita diuina. Respondemus ergo, quod sicut ista consequentia non valet, ita neque illa. Et ratio est. Quia nomen numerale adiunctum substantiuo numerat non solum supposita sed etiam formam vel naturam significatam inconcreto per nomen substantiuum. Atque ita dicere, quod sunt duo principia est dicere, quod sunt duo supposita cum duplici virtute spirandi, sicut dicere, quod sunt tres Dii, est dicere, quod sunt tria supposita cum triplici Deitate. Sed aduertendum est hic, quod hoc nomen numerale deriuatiuæ speciei, scilicet trinus verificatur de Deo propter trinitatem personalem, & dicimus, quod Deus est trinus sicut est trinitas personarum: non sic autem dicemus Deum esse triplicem, quia triplicitas est multiplicitas, quæ repugnat simplicitati substantiæ Dei. Et huius ratio nulla melior est quam vsus Ecclesiæ & sanctorum Patrum.

¶ Ad confirmationem responderetur quod Pater & Filius non sunt duo principia vt quod,

quod quauis sint duo supposita personalia.

¶ Ad tertium argumentum negatur cōsequētia. Neque enim Pater est duplex principium neque habet duplicem virtutem, sed vnicam tantum virtutem habet, quæ respectu Filij est generatiua, & respectu Spiritus sancti est spiratiua.

¶ Ad quartum argumentum negatur primo, quod in illo casu Pater & Filius essent duo homines, vt S. Th. videtur negare in 3. p. q. 3. art. 6. Respon. secundò negando consequen. Quia humanitas aduenit extrinsece supposito diuino. Vnde quantum ad vnitatem vel multiplicationem habet se sicut se habent accidentia respectu suppositi substantialis: est enim vnus artifex etiam si habeat plures artes, & essent duo artifices, etiam si haberent eadem numero artem.

¶ Circa solutionem ad primum Diui Thomæ dubitatur, an Spiritus sanctus procedat à patre & Filio necessariò, vel sub alijs verbis, an pater & Filius producant Spiritum sanctum concomitanter, & quasi per accidens ad eum modum, quo tres personæ producant cōcomitanter & quasi per accidens omnes creaturas, eò quòd si sola esset vna persona, ab ea sola sufficenter producerentur.

¶ Scotus in 1. d. 12. q. 1. existimat, patrem & Filium & Spiritum sanctum procedere concomitanter, & per accidens.

¶ Et probat primò. Quia pater habet virtutem spiratiuam vnde quaque infinita, ergo etiam si non esset filius se solo produceret Spiritum sanctum.

¶ Secundò. Nam dato opposito sequeretur, quòd pater adiuuaretur à Filio & acciperet ab eo aliquam perfectionem, videlicet spirandi Spiritum sanctum.

¶ Tertiò. Propterea quòd Pater habet infinitam virtutem generatiuam se solo producit Filium, sed etiam habet infinitam virtutem spiratiuam, ergo &c.

¶ Quartò. Quia tres personæ diuinæ habent eandem virtutem concomitanter, & quasi per accidens, sed etiam Pater & Filius habent eandem virtutem, ergo &c.

¶ Ad hæc argumēta respondetur, quod multa sunt, quæ Deus non potest efficere non propter imbecillitatem aut impoten-

tiam, sed quia repugnat ex parte facti. Sicut non potest Deus efficere actum vitalem sine potentia vitali, nec duo contradictoria simul vera. Sed hoc non prouenit ex eius impotentia aut imbecillitate, sed quia à parte rei repugnat fieri. Non dissimiliter Spiritus sanctus necessario procedit à patre & filio non concomitanter, quia repugnat, quod sit à patre solo. Repugnat, inquam si loquamur de Spiritu sancto, secundum

quod est tertia persona distincta à patre, sicut modo est. Nam si supponamus Spiritum sanctum procedere à solo Patre, iam superius diximus esse eandem personam cum Filio. Vnde D. Tho. in solutione ad primū & vbiq; loquitur de hac re inconfuse tenet, Spiritum sanctum procedere per se à duabus personis. Idem censer Alexand. Alenf. 1. p. q. 43. art. 4. memb. vltim. & est communis sententia sanctorum. August. lib. 6. de trin. cap. 5. Richar. de Sanct. Vict. lib. 3. de trin. cap. 11. qui omnes appellant Spiritum sanctum nexum, vnionem, & cōmunionem patris & Filij. Quod insinuat Paulus 2. ad Corinth. 13. dum inquit: gratia domini nostri Iesu Christi & charitas Dei, & communicatio Sancti Spiritus, &c. Vbi communicationem dicit Spiritum sanctum scilicet patris, & Filij. Et omnes Theologi cum hoc assensu appellant Spiritum sanctum mutuum amorem, & dicunt, procedere ex mutuo amore patris & Filij. Deniq; Spiritus sanctus procedit per modum amoris, amor autem procedit ex præconceptione intellectus, quæ verbum est, ergo procedit Spiritus sanctus necessario à filio, & cum supra probatum sit, distinguere realiter à patre & filio, consequens est, Spiritum sanctum necessario procedere à patre & filio tanquam à duabus personis, sed tanquam ab vno principio.

QVÆST. XXXVII. De nomine Spiritus sancti, quod est amor.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum amor sit proprium nomen Spiritus sancti?

PRIMA

Prima conclusio. Amor aliquando accipitur essentialiter pro actu amandi, aliquando notionaliter pro eo quod procedit per modum amoris.

¶ Secunda conclusio. Amor notionaliter sed personaliter est nomen proprium Spiritus sancti. Vtraque conclusio probatur sumpta pro portione ex processione diuina per modum intellectus, & ex his, quæ reperiuntur in ipsa.



Ro intelligentia huius articuli oportet in memoriam reuocare ea quæ diximus. q. 27. & præterea oportet ad notare cum domino Caietano, quod Diuus Thomas non ponit in hoc articulo duos amores in Deo, vnum essentialem, & alterum notionalem, vt vane arbitratr Aureolus. Sed ponit amorē essentialē, & notionalem distinctos secundum rationem, sicut dicere & intelligere, sicut essentia diuina & Spiritus sanctus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum pater & Filius diligant se Spiritu sancto?

Prima conclusio. Si diligere accipitur essentialiter, Pater & Filius non se diligunt Spiritu sancto. Probatur. Quia se diligunt sua essentia.

¶ Secunda conclusio. Si diligere accipitur notionaliter Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

Magister sententiarum in 1. d. 32. dicit, quæstionem huius articuli continere altitudinem nimiam profunditatis, & ideo reliquit illam insolutam. Similiter doctores scholastici eadem distinctione diuersis vijs procedunt. Nam Durandus dicit, istam propositionem, pater & filius diligunt se Spiritu sancto esse impropiam, & in rigore sermonis falsam. Est autem vera (inquit) in isto sensu, quod pater & filius diligunt se amore essentiali, qui appropia-

Atur Spiritu sancto Scotus idem dicit scilicet esse impropiam locutionem, & esse verā in isto sensu, quod Spiritus sanctus est signum dilectionis diuinæ. Et pari ratione posset concedere, quod pater & filius diligunt se creaturis, quod est absurdum.

¶ Sed D. Thomas absolute, & in proprio sensu concedit hanc propositionem: Quam etiam concedunt multi ex sanctis specialiter Diuus Augustinus lib. 6. de tri. cap. 5. & li. 15. ca. 7. Richar. de Sanct. Vict. D. Bernar. Hiero. in commen. super psal. 13. & 17. & alij, quos refert magister in d. 10. & 32. primi libri. Neq; obstat id, quod aliqui dicunt, D. August. retractasse in simili hanc propositionem, pater & filius diligunt se Spiritu sancto. Nam retractauit istam, pater est sapiens sapientia genita 1. li. retra. cap. 26. quam dixerat in lib. 83. q. q. 23. Ex quo inferunt, quod virtualiter retractauit istā, de qua loquimur, cum sit equalis ratio de vtraque. Sed Diuus Augustinus nunquam meminit propositionis, quæ peritnet ad præsentem disputationem in suis retractationibus. Et quando retractasset illam, tot sunt sancti patres, qui illā concedunt, vt necesse esset & concedere & defendere illam.

¶ Et ideo pro expositione aduertendū est, quod secundum rem compertissimū est, patrem & filium se diligere, & ex dilectione illa, vt actus notionalis est, procedere Spiritum sanctum. Cæterum quæstio est de proprietate sermonis, vt in sensu proprio concedenda sit prædicta propositio.

¶ Secundo notandum est, quod amare seu diligere in diuinis tripliciter accipitur. Vno modo essentialiter pro actu amandi secundum quod dicit habitudinem amantis ad rem amatam. Secundo modo pure notionaliter, & est idem quod spirare. Et isto pacto spiritus sanctus non diligit, sed tantum pater & filius. Tertio modo diligere includit aliquid essentialē, & aliquid notionale: & sic diligere, est diligendo producere spiritum sanctum sicut pater intelligendo producit filium. Ista fundamenta simul, & prima conclusio D. Thomæ citra controuersiam acceptantur ab omnibus catholicis.

¶ Sed secundam conclusionem D. Th. vehementer

venementissimè impugnat Scotus & Durandus in. 1. d. 3. 2. q. 1.

¶ Primum argumentum est. Nam D. Augustinus retractavit istas propositiones, Pater est sapiens sapientia genita, Pater intelligit se Filio, ne compelleretur concedere, Patrem accipere aliquam perfectionem à Filio, ergo propter eandem rationem deberet negare hanc propositionem, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

¶ Secundum argumentum est. Nā fundamentum probationis D. Tho. quæ probat primam conclusionem est falsissimum, ergo. Probatur antecedens. Etenim fundamentum hoc est. Quotiescunq; datur aliquis effectus immediatus alicuius actionis, quem intrinsecè producit talis actio, tunc agens denominatur ab effectu, sicut dicitur, arborem florere floribus. Contra. Sequitur ex fundamento, has propositiones esse concedendas, ædificator ædificat ædificio, Pater generat Filio, Pater & Filius spirant Spiritu sancto: quas tamen propositiones commune Theologorum iudicium abhorret. Probatur sequela. Quia in omnibus his propositionibus fit denominatio ab effectu immediato actionis incluso in eiusdem actionis conceptu. Confirmatur. Nam verbum florere neutrum est, & non dicit transitionem, ergo non adducitur ad propositum, cum respectu eius nullus importetur effectus.

¶ Tertiò. Diligere notionaliter est spirare, ut patet ex dictis à D. Tho. in corpore articuli, sed falsissimū est dicere, quod Pater & Filius spirant se Spiritu sancto, ergo falsum est dicere, quod Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

¶ Quartò. Nam sequitur, quod pari ratione concedendum esset, quod Pater & Filius diligunt Spiritum sanctum Spiritu sancto. Consequens est falsum, quia sic sensus, quod Pater & Filius producant Spiritum sanctum Spiritu sancto.

¶ Quintò. Nam actus notionales nunquā reflectuntur supra sua principia. Non enim dicimus, quod Pater generat se, neq; quod Spiritus sanctus spirat se, ergo si diligere sumatur notionaliter, nō possumus dicere, quod Pater & Filius diligunt se, & ex consequenti, neq; quod diligunt se Spiritu sancto.

¶ His argumētis Scotus, & Durandus, &

A eorum sectatores arbitrantur, omnino labefactare secundā conclusionē D. Thomæ: quinimò aliqui Thomistarū, inter quos est Torres, licet concedat conclusionē, dicit tamen se nescire solvere argumēta facta contra conclusionē. Et ideo respondet ipse quod ista propositio, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, vera est, & propria; ille verò adductæ in argumento secundo falsæ. Quia proprietates locutionis desumēda est ex cōmuni modo loquendi sanctorum, qui admittūt priorē propositionem, & rejiciunt reliquas. Nihilominus verissima est sententia Divi Thomæ, & quantum ad conclusionem, & quantum ad rationem. Et ideo respondetur ad argumenta sigillatim.

¶ Ad primū argumentū negatur consequentia. Quia intelligere in divinis solum sumitur essentialiter: & ideo omnes illæ propositiones sine distinctione sunt falsæ: at verò diligere sumi potest, & essentialiter & notionaliter.

¶ Ad secundū argumentū negatur sequela. Pro quo adverte, quod actiones sunt in duplici differentia. Quædā sunt inter quas & obiectū, quod ultimò attingitur, mediat, vel mediare significatur aliquis effectus immediatus, & proximus ipsarū: sicut inter ignē & lignū calefactū mediat calor, qui est effectus immediatus & proximus calefactionis: & in huiusmodi actionibus agens denominatur ab actione, & ab effectu. Nam dicimus quod ignis calefacit calefactione & calore, quod Petrus narrat verbis gestas Romæ. Non dissimiliter in divinis dicimus, quod Pater dicit se verbo, diligit se Spiritu sancto. Aliæ verò sunt actiones, inter quas & obiectū, quod ultimò attingitur, nullus mediat effectus, neque mediare significatur: & tunc agēs nō denominatur ab effectu, sed tantū ab actione. Et

E ita dicimus, quod ædificator ædificatione ædificat, non ædificio. Petrus generatione generat hominē, sed non homine. Et in divinis Pater, & Filius nō spirant se Spiritu sancto, licet spirēt Spiritū sanctū, & Pater æternus nō generat filiū Filio, licet generet Filiū. Quod si aliquis inquirat rationē huius differentie. Respondetur cum domino Caietano, quod diversus modus significandi terminorū facit, ut diversis modis sit loquendū. Secūdo respondetur, quod cum omne agēs

denominetur ab actione, & in actionibus primi generis effectus ille immediatus potius se teneat ex parte actionis, quā ex parte obiecti ultimi (maximē si actiones immanentes sint) hinc fit, quod sicut agens denominatur à talibus actionibus, ita denominatur ab earum effectu, quod non contingit in actionibus secundi generis.

Ad tertium respondetur negādo consequentiā. Non enim fit sensus adductus in argumēto, sed iste, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, tanquā persona procedente per modū amoris, & diligunt se dilectione tanquā actu notionali. Sicut Pater dicit se, & omnia verbo, tanquā persona procedente, & dicit se dictione tanquā actu notionali. Neque est modus dicendi inusitatus. Etenim dicimus, arborē florere floribus, & ignem calefacere calore, seu calefactione.

¶ Alij respondent aliter huic argumēto, scilicet, quod si diligere accipitur purē notionaliter, falsa est secunda cōclusio D. Thomæ, sed debet accipi notionaliter simul includendo aliquid essentialē: & tunc fit sensus, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, id est, diligendo se produciunt Spiritum sanctum. Quemadmodum dicimus, quod Pater dicit se verbo, id est, intelligendo se producit verbum. Similiter respondetur ad quartum argumentum.

¶ Ad quintum respondetur, primò, quod illud antecedens; Actus notionales nunquā reflectuntur supra sua principia, verum est si sensus sit, quod nunquā produciunt sua principia. Cæterum actus notionales bene reflectuntur supra sua principia tanquā supra obiectū cognitionis, vel amoris. Et in hoc sensu conceditur à sanctis, quod Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto. Itaque illud relatiuum (se) non refert obiectū productum, sed refert obiectum, ad quod aliqui actus notionales dicunt habitudinem tanquā ad principium. Secundò respondetur non esse incōueniens, quod actus notionales reflectantur supra sua principia, qua parte actus notionales includunt aliquid essentialē: & tunc, ut dictū est, in ista propositione fit sensus, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, id est, diligendo se produciunt Spiritum sanctum.

¶ Denique aduerte circa solutionem ad

quintum, quod Pater & Filius diligunt se, & essentiam diuinam, & Spiritum sanctū Spiritu sancto, imò & creaturas. Quēadmodū enim Pater dicit se, & omnia verbo, ita Pater & Filius diligunt se, & omnia Spiritu sancto.

QVÆST. XXXVIII.

De nomine Spiritus sancti, quod est donum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum donum sit nomen propriū personale?

¶ *Conclusio est affirmatiua.*

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum donum sit nomen proprium Spiritus sancti?

¶ *Conclusio est affirmatiua.*

DE doctrina horum articulorum disputat magister in 1. d. 18. & doctores ibidem. D. Aug. lib. 5. de Trin. à c. 11. vsq; ad 17. & lib. 15. cap. 19.

¶ Et pro intelligentia aduertenda est primò differentia inter donum, & datum: nam donum non necessariò dicit actum, sed dicit aptitudinem ut donetur, aptitudinem, inquam, propinquam non remotam. Si enim quis habeat rem depositam, & pretiosam, quam nulli statuatur donare, illa res non dicitur donum. Ex quo colligitur Spiritum sanctum ab æterno esse donum in ordine ad creaturas, ut expressè docet Diuus Augustinus, ubi supra à cap. 14. & 16. & 17. Secundò colligitur ex hoc, non bene dixisse Gabrielem, & Ocham, quod Spiritus sanctus ab æterno est donatus. Nam quod non sit donatus creaturis, patet. Quod verò non donetur Patri à Filio, probatur. Quia filius nihil donat Patri. Quod verò Pater non donauerit Spiritum sanctum Filio, ex definitione donationis patet, quæ debet esse gratuita & liberalis; at omnia, quæ confert Pater Filio, necessariò non liberè confert. Ergo. Quæ ratio adducitur à magistro, & bene, ad probandum, quod donum non potest esse, nisi in ordine

ordine ad creaturas, & non in ordine ad diuinas personas.

¶ **S**ecundò aduertendum est, quòd donum accipitur tripliciter. Vno modo, pro omni re, quæ gratiose donatur, & confertur. Et isto pacto omnes tres personæ diuinæ & essentia sunt donum, vt testatur D. Hilarius lib. 8. de Trin. & sic donū est nomen essentiale, vt expresse concedit Diuus Thomas artic. 1. ad secundum. Secundo modo accipitur donum pro re, quæ gratiose confertur, sed est distincta à donante realiter. Et sic est nomen personale conueniens tantum Filio, & Spiritui sancto. Et de filio quidem Isai. 9. dicitur: Filius datus est nobis. De spiritu sancto, Ioan. 14. Ego rogabo Patrem, & alium paracletum dabit vobis. Et post pauca. Spiritus autē sanctus, quem mittet Pater in nomine meo. Tertio modo accipitur donum pro eo, quod gratiose confertur, & est prima ratio donandi & primum donum. Tale donum est Spiritus sanctus, qui procedit à Patre & Filio per modum amoris, qui amor est prima ratio donandi, & primum donum. Etenim id, quod primo donamus, amor est, & deinde ratione amoris conferuntur alia dona. Quapropter Spiritus sanctus, qui procedit per modum amoris, specialiori ratione dicitur donum, magis quam Filius; vt disputat Diuus Augustinus, vbi suprā. Quemadmodum enim quamuis Spiritus sit similis Patri & Filius similiter; tamen quia Filius procedit per modum similitudinis ex vi suæ processionis, & non Spiritus sanctus, idèd filius dicitur imago, & nō Spiritus sanctus. Non dissimiliter quamuis Filius sit donum, tamen quia Spiritus sanctus procedit per modum amoris, qui est prima ratio donandi & primum donum, idèd potiori ratione dicitur donum Spiritus sanctus, & non filius, & isto tertio modo est nomen personale, & proprium Spiritus sancti.

¶ **Q**uòd si quis obijciat. Donum non importat aliquā proprietatē personale Spiritus sancti, ergo non est nomē personale. Respondetur, qd donum dicit triplicē relationē. Prima est ad creaturas, & ratione huius non cōstituitur persona Spiritus sancti. Secunda est, qd sit prima ratio amandi, & neq; isto modo cōstituitur persona Spi-

Aritus sancti: quia amor, qui est prima ratio amandi in diuinis est amor essentialis, quo nulla persona constituitur. Tertia relatio est originis à donante: & sic constituitur Spiritus sanctus tanquā persona procedēs à Patre & Filio per modum amoris.

¶ **T**ertio nota, illa verba quæ dicit D. Tho. art. 2. scilicet qd Spiritus sanctus procedit vt amor, male vexare Capreolū, & Caieta. vtrum accipiat ibi amor essentialiter, an notionaliter. Sed responsio facilis est, dicendo, quòd amor accipitur ibi in cōmuni, & in vniuersali: cuius est duplex proprietas: vna, quæ procedit à voluntate: altera, quod est primū donum. Et quia hæc omnia appropriantur Spiritui sancto, iure optimo dicitur, qd persona Spiritus sancti procedit vt amor, & quòd donum est nomē personale, & propriū Spiritus sancti. Qui plura desiderat scire de nominibus Spiritus sancti legat Gregorium Nazian. lib. 5. suæ Theologiæ circa finem.

QVÆST. XXXIX. De personis ad essentiam comparatis.

Explicatis ijs, quæ pertinet ad considerationem diuinarum personarū Diuus Tho. in hac quæstione aggreditur disputationem de essentia diuina in comparatione ad personas. De qua re differunt doctores in 1. d. 34. & 35.

ARTICVLVS I.

¶ **V**trum in diuinis sit idem essentia diuina & persona?

SIT conclusio. *Essentia diuina, & persona sunt idem secundum rem, & differunt ratione.*



Ista conclusio est secundum fidem tenēda, & definita in concilio Nicæno, & in Constanti nop. i. aduersus Ariū cōgregato, & in Florētino, & habetur in ca. firmiter de sum. Trin. & fide catholica. & in ca. damnatus eodem titulo. & probatur ex testimonio Ioan. 1. o. vbi Christus dominus dicit: Ego & Pater vnum sumus. & 1. Ioan. vlti. Tres sunt qui testimonium

dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus, & hi tres vnum sunt.

¶ Præcipua disputatio in hoc articulo esset differere, vtrum ante omnem considerationem intellectus & ex natura rei essentia diuina & persona distinguerentur. Sed hæc quæstio diligentissimè excussa est supra q. 28. art. 2.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum dicendum sit, tres personas esse vnius essentia?

Conclusio. Dicendum est vnam essentia esse in tribus personis, & tres personas esse vnius essentia.

¶ Secunda conclusio ad tertium. Melius explicatur vnitatis diuina, si dicatur, quod tres personæ sunt vnius essentia, quàm si dicatur, quod tres personæ sunt vnius natura, licet vtrumque verè dicatur.

¶ Tertia conclusio ad quintum. Non est dicendum, tres personas esse ex eadem essentia, nec de eadem essentia.

Prima conclusio Diui Thome est de fide, & habetur in concilio Nicæno, vbi definitur, quod Filius est Patri homiōis, id est, eiusdem essentia. Et in concilio Constantinop. definitur, quod Spiritus sanctus est consubstantialis Patri & Filio, hoc est, eiusdem natura. Et idem definitum est in cap. firmiter. & in capit. Dānamus de summa Trinitate & fide catholica.

¶ Dubium est, an sicut est vnica essentia diuina, ita sit dicendum, esse vnam tantum definitionem in diuinis? Et videtur, quod sint plures definitiones. Nam Filius procedit per modum intellectus, Spiritus sanctus per modum voluntatis: sed modi procedendi adeo diuersi diuersas exigunt definitiones, ergo, &c.

¶ Secundò. In Patre diuersæ relationes sunt spiratio & paternitas. Nam Pater alia ratione Pater est, scilicet, quia habet Filiū. & alia ratione spirator est, quia habet Spiritum sanctum, ergo istæ relationes habent diuersas definitiones, aliās si haberent tantū vnica definitionē, essent vnica relatio.

¶ Tertio. Illa quæ tantum habent vnica definitionem, non distinguuntur, ergo si Pater & Filius habent tantum vnica definitionem, non distinguuntur.

¶ In contrarium est, quod in diuinis est tantum vna definitio. Hoc expressè asserit magister in 1. d. 29. & Diuus August. li. 6. de Trini. cap. 10. & probatur. In diuinis est vnica tantū essentia, ergo vnica tantū definitio: etenim definitio de essentia assignat.

¶ Secundò. Verbum est expressiū definitionis, sed in diuinis est vnicum tantum verbum, ergo vnica tantum definitio.

¶ Tertio. Beati qui vident diuinam essentiam, & Trinitatem personarum, tantū habent vnica notitiam, & vnicum conceptum simplicem, ergo tantum est vnica definitio. Itaque diuina essentia, quæ res simplicissima est propter infinitam sui perfectionem, & eminentiam habet vnica definitionem, quæ continet eminentia quadam absolutum omne & omne respectiū, & est communicabilis, & incommunicabilis. Et argumenta in oppositum tantum probant, & definitiones partiales in diuinis, & inadæquatas; vna tamen est adæquata, & infinita (vt ita dicam) definitio.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum nomina essentialia prædicentur singulariter de personis in diuinis?

Prima conclusio. Nomina diuina essentialia substantia prædicantur singulariter de personis. Itaque est verum dicere, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, est vnus Deus, est tamen falsum, quod sunt tres Dii.

¶ Secunda conclusio. Nomina essentialia adiectiua dicuntur pluraliter de personis. Itaque dicimus in diuinis esse tres sapientes, tres existentes, tres æternos. Ex quo colligitur, quod Athanasius in symbolo quādo dicit, & tamē nō tres æterni, sed vnus æternus, &c. accipit illas dictiones substantiue, non adiectiue.

Pro explicatione huius arti. oportet recolere conclusiones positas sup. q. 36. art. 4.

arti. 4. dubio. 1. vbi latè differuimus de plurificatione nominum in diuinis.

¶ Præterea notandum est præcipuum intentum D. Tho. in ratione harum conclusionum esse constituere discrimen inter nomina substantiua & adiectiua, quod consistit in hoc, scilicet, quod pluralitas nominis substantiui attenditur penes formas: pluralitas verò nominis adiectiui penes supposita. Non autem meminit D. Thom. in articulo isto conuenientia, quæ reperitur inter nomen substantiuum, & adiectiuum scilicet quod ad quodlibet illorum multiplicandum requiritur pluralitas supposito- rum. Quam conuenientiam intelligit D. Thom. supra quæst. 36. artic. 4. & 3. p. q. 3. artic. 7. ad secundum.

¶ Sed contra primam conclusionem arguit Marsilius in 1. q. 5. art. 2. ad quintū, ad probandum, quod possit concedi, tres personas esse tres Deos, & asserit ipse sic posse concedi. Sed tamen non conceditur à sanctis, ne præbeatur ansa gentilibus irridendi fidem nostram. Quia arbitrabuntur esse plures Deos positos à nobis. Idè censet Petrus de Aliaco in 1. d. 3. q. speciali, quam edidit de hac re. Et pro istis est primum argumentum.

¶ Nam bene conceditur, quod sunt tres habentes deitatem, ergo etiam pariratione concedetur: quod sunt tres Dij.

¶ Secundò, nā in principio Gene. in textu Hebraico dicitur: In principio creauit Heloim, quæ particula Deos significat.

¶ Nilominus sententia istorū est contra fidem, & probatur. Quia nusquam reperitur in sacra scriptura esse plures Deos, sed esse tantum vnum Deum. v. g. Exo. 3. Audi Israel, dominus Deus tuus vnus est. & ad Ephes. 4. Vnus Deus, vna fides, vñū baptisma, &c. Deinde sacra concilia definiunt apertè, esse tantum vnum Deum, non plures deos, vt patet ex concilio Nicæno, & ex cap. firmiter de summa Trin. & fide catholica, sed concilia non definiūt propositiones, quæ in sensu proprio falsæ sunt, neque damnant propositiones, quæ in sensu proprio veræ sunt, ergo, &c.

¶ Ad primum argumentum respondetur negando consequentiam propter diuersum modum significandi terminorū.

¶ Ad secundum quidā respondent, q

A illud nomen Heloim est nomen commune ad Deum, & creaturas, eò quod significat iudices, quod testatur Hieron. ad Marcellam. Secundò respondent alij, quod illud nomen est nomen proprium Dei; ponitur autem in numero plurali, quia apud Hebræos caret numero singulari. Itaq; ponitur plurale pro singulari. Hæc solutio est Caietani in principio Genesios. Sed melius respondet D. Tho. quod in diuersis linguis sunt diuersæ phrasæ, & modi loquendi. Et sicut Græci dicunt, in diuinis esse tres hypostases, & nos dicimus esse tres personas, sic id, quod Hebræi dicunt, creauit Heloim, id est, dij, nos dicimus, creauit Deus, & affirmamus esse tantum vnum Deum, & tres personas.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum nomina essentialia concreta possint supponere?

C **P**rima conclusio. Nomina essentialia concreta non possunt supponere pro essentia diuina in abstracto ex ratione suæ significationis.

¶ Secunda conclusio. Hoc nomen, Deus, & similia possunt supponere pro personis ex vi suæ significationis.

D **T**ertia conclusio. Quandoque hoc nomen Deus, supponit pro essentia diuina in concreto, vt in hac propositione, Deus creat: quādoq; supponit pro vnātatū persona, vt in hac propositione, Deus generat: quandoque pro duabus, vt in hac, Deus spirat: interdum pro tribus, vt in illo 1. ad Timoth. 1. Soli Deo honor & gloria.

E **I**n hoc articulo in primis supponenda sunt ea, quæ differuntur à Dialecticis de terminis diuinis, quorum tractatum profèquitur D. Thomas ab isto articulo, vsque ad septimum. De qua re vide magistrū Soto lib. 5. Sumularum, qui de hac re copiosè & sapientissimè disseruit.

¶ Circa primā conclusionem notandū est, qd Diuus Thomas expressè non addidit illas particulas in abstracto, neque ex ratione suæ significationis. Sed ego illas apposui innixus doctrinæ Diui Thomæ. Et prior quidem particula necessariò est addenda, aliàs esset sibi contrarius D. Thomas in hoc articulo. Secūda verò particula

etiam necessaria est. Quoniam hæc propositio, Deus est Deus, vera est. Vbi Deus supponit pro essentia diuina in abstracto, non quidē ex visuæ significationis, sed quia idē sunt secundū rem deitas, & Deus.

¶ In hoc artic. dubiū est, vtrū ista propositio sit vera, Deus generat, hoc est, vtrū hæc vox, Deus, possit supponere pro personis? & videtur vera pars negatiua.

¶ Primò. Quia inter genitorē & genitū debet esse distinctio realis, vt de se patet, & testatur D. Aug. li. 1. de Tri. c. 1. & 4. ergo qui concedūt, q. Deus generat Deum, cōcedunt plures deos, quod est hæreticum.

¶ Secundò. Si Deus generaret Deum, sequitur quod hæc sit cōcedēda, omnis Deus generat. Consequens est falsum, ergo. Probat sequela. Quia cū non sit nisi vnus Deus, si Deus generat, omnis Deus generat. Probat minor. Quia si distribuitur illa vox, Deus, pro omnibus personis, efficeretur iste sensus hæreticus, omnes tres personæ generant. Si verò illud subiectū accipitur pro Deo in cōcreto, vt quidā existimant, etiā tunc est sensus falsus. Nā falsum est dicere, q. Deus in concreto generat Filium, cū inter genitorē & genitū debeat esse distinctio realis, quæ non reperitur inter Deum in concreto, & Filium.

¶ Tertiò. Quia sicut conceditur, quod Deus generat Deum, quia Pater generat Filium, etiam concedetur, quod Deus nō generat Deum: quia Filius non generat, & sic essent genitus Deus, & Deus generans, & ita essent plures dij.

¶ Præterea argumentum quartum & quintum Diui Thomæ sunt valde notanda pro hac parte negatiua.

¶ Quartò arguitur contra tertiam cōclusionem D. Tho. in qua dicitur, q. subiectū huius propositionis, Deus creat, supponit pro essentia diuina in concreto. Contra. Deus significat, & supponit pro habente deitatem, sed omnes tres personæ diuinæ habent deitatem, ergo semper Deus supponit pro personis. Confirmatur. Actio creandi conuenit tribus personis, vt testatur S. Th. infra. q. 45. art. 6. ergo in hac propositione, Deus creat, subiectum non solum supponit pro essentia diuina in concreto, sed etiā pro personis, & ex consequenti non bene distinguit Diuus Thomas, quando inquit,

A quod interdum supponit pro essentia interdum pro personis.

¶ Sed pro solutione trium priorū argumentorum est conclusio de fide tenenda. Hæc propositio, Deus generat, est verissima & propriissima. Probat primò ex symbolo, vbi Filius appellatur Deus de Deo, lumen de lumine. & Matt. 16. dicit Petrus ad Christum: Tu es Christus Filius Dei viui. Præterea innumera sunt testimonia sacrarum literarum, in quibus dicitur, esse in diuinis generationem, quæ allata sunt in principio huius disputationis de Trinitate. Sunt itidem multa sanctorū testimonia, quæ ad hoc cōducunt, & refert illa magister in. 1. d. 4. & 21. Probat ratione. Deus enim significat, & supponit pro omni habente deitatem, sed Pater habet deitatem, ergo supponere potest pro Patre.

¶ Vnde ad primum argumentū respondetur, quod ratione prædicati notionalis, quod importat generationem, subiectum propositionis assumptæ in argumento supponit pro Patre, & restringitur, vt accipitur tantum pro Patre, & prædicatum pro Filio. Itaq. fit iste sensus catholicus, Deus Pater generat Deum Filium, inter quos est distinctio realis.

¶ Ad secundum concedo sequelā propter argumentum factum. Nihilominus aduertendum est, quod subiectū illud non distribuit pro omnibus personis, sed restringitur à prædicato notionali, & distribuit pro omni Deo genitore. Et tunc est sensus, quod omnis Deus genitor generat. Vel melius respondetur, quod ibi supponit Deus, & distribuit pro omni essentia diuina in concreto, id est, pro hoc Deo secundum quod est in Patre, Deus autem secundum quod est in Patre genitor est, non secundum quod est in Filio. Quemadmodum omnis essentia diuina secundū quod est in Patre, est principium generationis, sed non est principium generationis actiue, secundum q. est in Filio.

¶ Et si obijciat aliquis contra hoc. Nā pari ratione deberemus concedere, q. omnis persona diuina generat, eò quod ratione prædicati notionalis subiectum restringitur pro persona generante, Respondetur negando paritatem rationis. Nam persona

ex vi suæ significationis tantum habet significare personam & supponere pro persona. At hæc vox, Deus, & habet supponere pro essentia diuina in concreto, & etiã pro personis. Vnde ratione prædicati notionalis potest restringi, vt accipiat pro personis, non verò habet hoc istud nomen persona.

¶ Circa ista duo argumenta aduertendum est, qd dominus Caiet. concedit istas duas propositiones, Deus generat, & Deus non generat. Et bene concedit. Sed dicit amplius, qd subiectum illarum supponit pro hoc Deo immediatè. Quæ sententia apparet falsa his argumētis. Primò. Inter genitorem, & genitum debet esse distinctio realis, sed inter naturam diuinam in concreto siue hunc Deum, non est distinctio realis respectu Filij, ergo falsum est dicere, quòd hic Deus generat Deum, id est, Filium. Secundò. Quod conuenit immediatè huic Deo, conuenit omnibus personis diuinis, in cuius signum, si hic Deus assumeret immediatè humanitatem, omnes tres personæ essent homines, ergo si hic Deus immediatè generat, omnes tres personæ diuinæ generant, quod est plus quàm falsum. Tertiò. Si hic Deus immediatè generat Deum, ergo vel se Deum, quod est impossibile, vel aliud Deum, quod est temerarium: quia essent plures dii, vel aliud suppositum, scilicet, Filium, quod etiam dici non potest: quia inter Filium & hunc Deum, cum non sit realis distinctio, hic Deus non potest generare Filium. Vltimò. Nam inter genitorè & genitum debet esse oppositio relatiua, sed inter hunc Deum & Filium nulla est oppositio relatiua, ergo, &c.

¶ His argumentis aliqui existimant confutare sententiam Caietani. Sed profectò quauis modus dicendi Caietani non admodum mihi placeat, bene tamen video, aliquem Caietani studiosum posse his argumentis facile respondere: nam quemadmodum conceditur, qd Deus generat, & distinctio realis inter genitorè & genitum attenditur penes Filium & Patrè, ratione quorū verificatur illa propositio: ita etiam illa propositio conceditur, hic Deus generat, & attenditur distinctio penes Patrem & Filium, ratione quorum verificatur illa propositio.

¶ Tertiū argumentū nos in aliā dispu-

atione trudit, vtrum hæc sit concedenda, Deus non generat? De qua tamen in fine huius articuli commodius disputabitur.

¶ Ad quartū argumentū Capreolus respondet in 1. d. 4. q. 1. q. quotiescunq; hoc nomen, Deus, supponit pro essentia diuina in concreto, etiã supponit pro personis. Quam sententiam non acceptat dominus Caietanus in hoc articulo, sed potius impugnatur. Vide argumenta apud ipsum. Vnde ipse Caietanus, vt respondeat argumento quarto supponit quadam fundamenta.

¶ Primū fundamentū est, qd hoc discrimen reperitur inter Deum & substantias creatas, qd in his tantum inueniuntur duo, scilicet, natura & suppositū. Tantum enim reperiuntur natura, & habens naturā, & id quod habet naturā suppositū est. At in illis tria reperiuntur, scilicet, natura, suppositū, & hic Deus, quod est singulare naturæ diuinæ, & est comune Patri, & Filio, & Spiritui sancto. Rationem elegantem huius discriminis reddit dominus Caietanus.

¶ Secundū fundamentū Caietani est, qd est naturale cuiuscunq; nomini concreto, vt supponat pro habente naturam per se loquendo. Vnde hoc nomē, Deus, primò & per se supponit pro singulari immediato naturæ diuinæ, quod est hic Deus. Et aliquando ratione adiuncti notionalis supponit pro personis.

¶ Aliqui hanc solutionē Caiet. & maximè eius fundamentū calumniantur tanquàm erronea. Primò, quia videtur ponere quaternitatem in diuinis, scilicet Patrè, & Filium, & Spiritum sanctum, & hunc Deum, quinimò videtur ponere quaternitatem personarum: Quia ultra tres personas diuinas ponit hunc Deum, qui cum sit rationalis naturæ indiuidua substantia est persona.

¶ Nihilominus fundamenta Caiet. verissima sunt, & argumēta cōtra ipsum obiecta nulla videtur. Etenim hic Deus non ponit in numero cum tribus personis, sicut neque deitas. Et præterea cum hic Deus sit communicabilis tribus personis, non est persona. Itaq; respondet Caiet. ad argumentum, qd in hac propositione, Deus creat, subiectum accipitur pro Deo in concreto, non verò pro personis. Sed certè Caiet. nō dissoluit cōfirmationē quarti argumenti. Vnde aliter responderetur, quòd quando D. Tho.

Qq 4 inquit,

inquit, quod in hac propositione, Deus creat, subiectum accipitur pro essentia diuina in concreto, mens eius est, quod accipitur primario, & principaliter pro essentia diuina in concreto; non tamen negat, quin accipiat etiam secundario, & minus principaliter pro personis, ita quod actio creandi denotetur conuenire tribus personis, sed ratione deitatis. Quæ solutio est maximè expendenda. Per illam enim dissoluntur argumenta Caietani contra Ca
preolum. Quapropter ad cognoscendum quando nomina essentialia supponunt pro personis, & quando pro essentia his utendum est regulis.

¶ Prima regula. Respectu actus naturalis nomina essentialia semper supponunt pro personis, ut in hac Deus generat, Deus est genitus.

¶ Secunda regula. Respectu actus, seu proprietatis essentialis nomina concreta primario & principaliter supponunt pro essentia diuina in concreto; secundario autem & minus principaliter pro personis, ut in hac, Deus creat, Deus est æternus.

¶ Tertia regula. Respectu actus essentialis, qui conuenit essentia, quatenus distinguitur à personis, nomina essentialia concreta supponunt pro essentia, & nullo modo pro personis, ut in his propositionibus, Deus est trinus, Deus est communicabilis, quarum subiecta si supponerent pro personis, fieret sensus hæreticus.

¶ In vltima parte articuli dubitatur, vtrum hæc sit vera, Deus non generat? & videtur quod sit vera. Nam istæ propositiones, Deus generat, Deus non generat, sunt subcontrariæ, ergo possunt ambæ esse simul veræ. Cõfirmatur. Nam hæc propositio, Deus non generat, est indefinita habens aliquas singulares veras, scilicet, Filius non generat, Spiritus sanctus non generat, ergo est vera.

¶ Secundo id, quod verificatur de personis verificatur de Deo in concreto, sed Filius nõ generat, ergo neq; Deus generat.

¶ Tertio. D. Tho. ad tertiu affirmat, q in hac propositione, Deus nõ generat, subiectu supponit pro Deo in concreto, sed paulo ante monstrauimus, quod Deus in concreto non generat, ergo.

¶ Quarto. De eodẽ supposito, eodẽ q ha-

bet duas naturas verificantur duo cõtradiçtoria. Nam Christus est mortalis & est immortalis, ergo de eadẽ re habente duo supposita etiã verificabuntur, & ita erit veru dicere, Deo generat, quia Pater generat, & Deus non generat, quia Filius nõ generat.

¶ Propter hæc argumenta Gregorius Arimi. Durandus, Gabriel, & Aureolus, vt refert Capreolus in. 1. d. 4. q. 1. existimant prædictam propositionem esse veram in rigore sermōnis: sed inquirunt, non acceptatur à magistro propter periculum erroris, ne videatur asserere plures deos.

Nihilominus sententia omnium antiquorum in. 1. d. 4. & sententia D. Th. in hoc art. est, q hæc propositio, Deus non generat, falsissima est. Probat. Nā cum non sit nisi vnus Deus, certè si Deus non generat, nullus Deus generat, quod falsissimum est. Adhibet D. Tho. aliam rationē in solutione ad tertium, in cuius rationis interpretatione multu dissident discipuli D. Tho. Nā aliqui, inter quos est Caietanus in hoc artic. & sequenti. & magister Soto lib. 5. summarum tractatu de terminis diuinis, lect. 4. notab. 3. omnes hi dicunt, q D. Thom. in solutione tertij argumenti asserit, hoc nomen Deus ex vi suæ significationis supponere pro Deo isto in concreto, id est, p hoc Deo immediatè. Ceteru ratione adiuncti notionalis supponit pro personis, vt Deus generat. Et propterea, quia in hac propositione, Deus non generat, non limitatur subiectum à prædicato, quia non generare non est aliquid notionale, idè supponit in hac propositione pro Deo in concreto, & fit sensus falsissimus, naturæ diuinæ in concreto repugnat generare.

¶ Nihilominus obijciunt aliqui in contrarium fortissima argumenta. Primum. E Quia ex mente D. Tho. istæ sunt contradiçtoria, Deus generat, Deus non generat, ergo faciunt sensum contradiçtorium, scilicet, Pater generat, Pater non generat.

¶ Secundū. Quia in affirmatiua fit iste sensus, Pater generat, ergo in negatiua, quæ est ista, Deus non generat, fit sensus, q Pater non generat, ita q subiectum accipiat prorsus eadẽ restrictione, quæ erat in affirmatiua. Certè incredibile est, q hæc propositio, Deus non generat, nõ habeat contradiçtoriam seruata restrictione sua.

¶ Hæc

¶ Hæc argumenta me mouent, vt aliter respondeam ad difficultatē istam, & dico quod hæc propositio, Deus non generat est falsissima. Ratio est. Quia subiectum illius supponit pro patre, & fit sensus, quod pater non generat. Neque D. Tho. in solutione ad tertium sensit oppositum. Nam proposuit argumentum in hunc modum. Filius non generat, ergo Deus non generat. Et respondet in virtute negando consequentiam. Et adhibet rationem. Quia in hac propositione non est aliquid, ratione cuius determinetur hæc vox Deus ad stādum pro persona filij, vbi non negat, quin possit accipi pro persona patris.

¶ Ad primum argumentum in contrarium respondetur quod illæ propositiones sunt subcontrariæ secundum apparetiam, sed secundum rem sunt contradictoriae.

¶ Ad confirmationē respondetur quod illa propositio non est indefinita, sed æquiualeat vni de omni, scilicet nullus Deus generat.

¶ Ad secundum negatur antecedens. Nam pater est distinctus à Filio, & incommunicabilis Filio, & tamen Deus neque est distinctus à Filio, neque incommunicabilis Filio.

¶ Ad tertium patet ex dictis. Aduertendum tamen est, quod Deus incommuni non generat, cum hoc tamen stat, quod Deus generet. Sicut Deus incommuni nō assumpsit humanitatem, & tamen Deus assumpsit humanitatem.

¶ Ad vltimum respondetur, quod de Christo non verificantur duo cōtradictoria. Nam falsum est dicere, quod Christus nō est mortalis. Quia fit sensus, quod nullo modo est mortalis.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum nomina essentialia in abstracto possint supponere pro personis.

Prima conclusio est negatiua.

¶ Secunda conclusio ad quintum. Nomina personalia substantiue tenta prædi-

A cantur de essentia diuina, vt in hac propositione, essentia diuina est pater: at veronominata personalia adiectiue tenta non prædicantur de essentia diuina; neque termini etiam notionales.

In hoc articulo potissima disputatio est vtrum istæ propositiones sint concedendæ, essentia diuina generat, seu est genita, essentia diuina spirat, seu est spirata. Quæ quæstio antiquitus valde controuersa fuit. Nam Magister in 1. d. 5. asserit, nō esse concedendas. Contra quem acerbissime inuehitur abbas Ioachin, vt refert Castrolib. 3. de hæresibus & Gabriel Prateolus lib. 9. de vitis hæreticorum in titulo. 16. & Richardus idem asseruit lib. 6. de trinit. cap. 22. & pro hac parte affirmatiua sunt aliquot argumenta.

C ¶ Primum est. Nam rationes, quibus nititur Diuus Thomas probare primam conclusionem sunt inefficaces, ergo. Probatur antecedens. Nam prima ratio D. Th. procedit in hunc modum. Actiones sunt suppositorum, sed essentia diuina significatur in abstracto per hoc nomen, ergo. Cōtra istam irrationē est argumentū. Nā sequitur pari rōe, has propositiones nō esse cōcedendas, essentia diuina vult, intelligit, creat &c. Item contrarationem Diui Thomæ in argumento sed cōtra, vbi ponit hoc fundamentum, quod inter genitorem, & genitum debet esse distinctio realis. Arguitur sic. Nam pater communicat filio suam essentiam, & tamen inter essentiam diuinam, & patrem non est distinctio realis, ergo. Tertio quia essentia diuina est principium quo generationis diuinæ, sed inter hoc principium, & filium non est distinctio realis, ergo fundamentum D. Thom. inane est.

¶ Secundum argumentum est. In quacunque operatione natura est principium vt testatur Arist. 2. Phys. ergo in operatione perfectissima, qualis est generatio diuina, essentia diuina est principium actionis, & ex consequenti essentia generat essentiam.

¶ Tertium argumentum est. Pater generat, vt patet ex præcedenti articulo, & essentia est pater, vt patet ex solutione ad

Q95 quintum

quintum ergo essentia diuina generat. Cō
sequencia probatur, tum quoniam essen-
tia diuina, & pater sunt idem secundum
rem, tum etiam quoniam de quocumque
verificatur diffinitum, debet verificari de
finitio, ergo si competit essentia diuinā,
quod sit pater eidem essentia conueniet,
quod generet.

¶ Quartum argumentum. Nam si pa-
ter generat, & essentia diuina non generat
ergo pater & essentia distinguuntur. Pro-
batur consequentia. Quia ex eo pater, &
filius distinguuntur realiter, quia vnus ge-
nerat, & alter non generat.

¶ Quintum argumentum. Prouerb. 8.
dicitur de sapientia diuina. Nondum erat
abyssi, & ego iam concepta eram, ergo
diuina sapientia, & essentia concepta est, &
genita.

¶ Sextum argumentum. Pater commu-
nicat filio suam essentiam non nisi per ge-
nerationem, ergo essentia diuina filij est
genita.

¶ Vltimum argumentum. Essentia diui-
na filij vel est ingenta, vel genita. Non pri-
mum, quia alias filius esset ingentus, cum
habeat essentiam ingentam, super est er-
go, vt sit genita.

¶ His tamen argumentis non obstāti-
bus sententia Magistri est tenenda de fide
& opposita abbatis Ioachin damnata est in
concilio Lateran. sub Innoc. 3. & in conci-
lio. 1. Toletano & à Leone. 1. in epist. 111.
& in cap. Damnamus de sum. trin. & fide,
catholica & D. Tho. edidit opuscul. 24. in
explicationem illius decretalis, & in con-
firmationem sententia Magistri.

¶ Ad primum argumentum responde-
tur negando antecedens. Et ad primam
impugnationem dico, rationem D. Tho.
tantum procedere de actionibus, quæ im-
portant distinctionem ab eo, à quo proce-
dit, ac proinde non possunt conuenire es-
sentia, sed personis. Secundo respondetur
quod potissima rationum D. Tho. est illa,
quæ insinuat in argumento sed contra,
quod inter generantē & genitum debet es-
se distinctio realis. Ad secundam impugna-
tionem respondetur, quod inter commu-
nicantem & rem communicatam non est
necessaria distinctio realis, sicut neque in-
ter dantem, & rem datam. Ad tertiam di-

co, quod essentia diuina est principium
quo generationis diuinæ inter quod prin-
cipium, & id, quod generatur, non est di-
stinctio realis, sed potius est communica-
tio in omnibus personis diuinis respectu
huius principij quo. Hinc patet ad secun-
dum argumentum. Non enim sequitur,
quod si essentia diuina est principium quo
quod essentia diuina generet quia solus pa-
ter est principium quo.

¶ Ad tertium argumentum negatur
consequentia: tum quia essentia diuina nō
supponit pro patre, vt late explicat Magi-
ster Soto in tractatu de terminis diuinis: tū
etiam quia variatur appellatio. Nam in con-
sequenti fit sensus, quod essentia ex visua
& immediate generet, quod est hæreticū.
Et propter defectum non verificatur ali-
quando definitio de illo, de quo verifica-
tur definitum, vt in ista consequentia, quæ
nihil valet, omnis consequentia est propo-
sitio, & propositio est vera, vel falsa, ergo
consequentia est vera, vel falsa.

¶ Ad quartum respondetur quod pater
& filius non ex eo distinguuntur realiter,
quia vnus generat, & alter non generat,
sed quia habent oppositionem relatiuam
adiuicem.

¶ Ad quintum respondetur sicut Diuus
Thomas respondet ad primum.

¶ Ad sextum dico, quod pater commu-
nicat filio per generationem suam essen-
tiam, nō quod essentia generetur, sed quia
generatur persona filij in eadem essentia.

¶ Ad vltimum respondetur, quod es-
sentia diuina filij est ingenta, inde tamē nō
sequitur, quod filius sit ingentus. Quia ge-
neratio patris non terminatur ad essentia,
sed ad personam filij.

¶ Articuli, qui sequuntur non indigēt
commentario, sunt tamen elegantissimi.
De illorū materia vide D. Aug. li. 6. de trin.
per totū, & Magistrum in 1. d. 35 & do-
ctores ibidem.

QVÆSTIO. XL.

De personis in cōparatione
ad proprietates, & rela-
tiones personales.

ARTI-

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum relatio sit idem quod persona?

Prima conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia est idem quod essentia.

¶ Secunda conclusio. Proprie conceditur, relationes & proprietates personales esse in diuinis personis.



N hoc articulo circa primam conclusionem vide quæ solent disputari supra quæstione 3 2. articulo secundo & q. 39.

¶ Circa secundam conclusionem vide etiam, quæ dicta sunt supra. q. 3 2. artic. 2. Contra quam conclusionem docet Gregorius Arim. in 1. d. 2 6. q. vnica ubi sequens præpositiuum inquit, in diuinis personis nõ reperiri relationes seu proprietates personales.

¶ Et probatur primo hæc sententia. Relatio seu proprietas personalis est idem cū persona & realiter & formaliter, ergo improprie dicitur esse in persona. Patet consequentia. Quia hic modus loquendi inuoluit distinctionem inter relationem, & personam. Dices cum D. Tho. in hoc articulo, quod relatio, & persona distinguuntur ex modo significandi terminorum, & secundum rationem, & considerationem nostram.

¶ Tunc est argumentū. Sequitur quod relatio sit in persona non absolute, & simpliciter, sed secundum rationem & considerationem nostram, & secundum modum significandi terminorum, quod est esse secundum quid, consequens autem est contra secundam conclusionem in qua absolute conceditur, relationes esse in diuinis personis. Et confirmatur. Quamuis relatio diuinam secundum rationem distinguatur à persona non absolute concedendum est, relationem à persona distinguui, sed cum limitatione & addito, videlicet, quod distinguitur secundum rationem, & considerationem nostram, er-

go similiter non est concedendum absolute & simpliciter, relationem esse in persona, sed cum limitatione & addito, videlicet, secundum considerationem nostram.

¶ Secundo arguitur. In concilio Lateranensi definitur, quod pater communicat filio omnem suam substantiam; ergo concedendum est, quod communicat illi omnem entitatem, quam habet, sed non communicat illi relationem paternitatis, alias filius esset pater, ergo pater non habet in se relationem paternitatis, ergo relatio paternitatis non est in patre.

¶ His tamen non obstantibus sententia Gregorij vel est error in fide vel proxima errori. Probatur primo autoritate Magistri sent. in 1. d. 33. à principio. Vbi inquit, proprietates esse in diuinis personis nullus inficari audet. Et probat primo autoritate Ecclesiæ canentis in præfatione Sanctæ Trinitatis, vt in essentia vnitas, & in personis proprietas &c. Huic argumento respondet Gregorius, huiusmodi Ecclesiæ locutionem impropriam esse. Sed ista solutio tota est temeritate plena. Secundo probat Magister quoniam diuinæ persone constituuntur, & distinguuntur proprietatibus personalibus ergo proprietates personales sunt in diuinis personis constituentes, & distinguentes ipsas. Præterea probatur. Deitas est in Deo, ergo proprietas personalis est in persona constituta. Vltimo probatur ratione, quæ colligitur ex hoc articulo. Forma est in eo, cuius est forma, sed proprietas personalis est forma diuinæ persone verbi gratia paternitas est forma patris ergo.

¶ Ad argumenta in oppositum. Ad primum cum sua replica & confirmatione respondetur, quod relatio & persona in diuinis differunt quidem sola ratione, sed tamen distinctio habet quidē magnum fundamentum in re ipsa. Et fundamentum est eminentia diuinæ entitatis & perfectionis, quæ vnica & simplicissima cū sit, exequitur id, quod est proprium persone & hypostasis incommunicabilis & per se subsistentis, & etiam exequitur id, quod est proprium formæ & proprietatis constitutiue ipsius hypostasis. Et ita significatur à nobis commode diuersis vocibus. Eandem enim entitatem relatiuam significamus per

per hanc vocem pater designantes hypostasim, & per hanc vocem paternitas designantes formam & proprietatem personalem. Hæc autem distinctio rationis fundata in re ipsa satis fuerit, vt absolute concedamus, paternitatem esse in patre, & in vniuersum quod relatio est in diuina persona. Sicut in naturalibus similis distinctio sufficit, vt concedamus, rationale esse in homine sicut formam, & differentiam constitutiuam hominis.

¶ Ad secundum respondetur quod pater communicat filio omnem entitatem, quam habet absolutam & essentialem. In quo sensu procedit definitio concilij, non autem communicat illi entitatem relatiuam.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum personæ diuinæ constituantur relationibus?

Prima conclusio. Necessum est Theologis inquirere distinctiuum diuinarum personarum. Ratio est, quia plures personæ conueniunt in vna essentia.

¶ Secunda conclusio. Diuinæ personæ constituantur per se primo per origines, sed per relationes. Ratio duplex est aperta in articulo.

¶ Tertia conclusio. Nomina diuina significantia relationes vt Pater Filius Spiritus sanctus important per se primo hypostases diuinas: nomina vero significantia origines, vt genitor & genitus non important per se primo hypostases, sed proprietates diuinas. Ratio est eadem.

De materia huius articuli disputat scholasticum cum magistro in 1. d. 26. & 27.

Notandum est primo, quod quamuis D. Tho. differat specialiter in hoc articulo de distinctione personarum, non tamen possumus non permixtim differere de earum constitutione. De quo tamen dicendum est copiosius art. 4. sequenti.

¶ Secundo est notandum, quod proprietates personales possunt esse & absolutæ, & relatiuæ. Et quidem si accipiantur relatiuæ dupliciter possunt intelligi. Primo quod sint formaliter & per se primo rela-

A tiones, vt paternitas filiatio &c. Secundo quod per se primo sint origines, vt generatio & processio, quæ tamen secundo important relationem. Origines enim diuinæ quamuis non significantur vt relationes ex modo significandi per se primo & formaliter, important tamē illas intrinsece & essentialiter, quamuis secundo & quasi in obliquo.

¶ His suppositis dubium primum est, **B** vtrum diuinæ personæ constituantur & distinguantur per proprietates absolutas.

¶ Et probatur primo pars affirmatiua ex illo Prou. cap. 30. quod est nomen eius aut nomen filij eius si nostri. Ex quo sic arguitur. In hoc loco sapiens præsupponit nomen filij tanquam cognitum, & inquit aliud nomen eiusdem personæ trinitatis, ergo proprium nomen secundæ personæ trinitatis non est hoc nomen filius, quod **C** est relatiuum, sed aliud nomen absolutum: atque adeo proprietas personalis eius absoluta est.

¶ Secundo arguitur ex D. Aug. 7. de tri. à principio, vbi ait, quod omne illud, quod dicitur relatiue est aliquid absolutum excepta relatione, ergo diuina persona, quæ dicitur relatiue, præter ipsam relationem est aliquid absolutum, & ex consequenti per se primo constituitur per absolutam **D** proprietatem.

¶ Tertio arguitur. Generatio actiua præsupponit nostro modo intelligendi personam patris constitutam, sed non per relationem paternitatis, ergo per aliquam proprietatem absolutam. Maior patet. Quia omnis actio procedens ab aliqua persona præsupponit illam constitutam in esse personali, sed generatio actiua procedit à persona patris, ergo præsupponit eam constitutam. Minor etiam probatur. Quia relatio paternitatis nostro modo intelligendi est posterior generatione: quia fundatur in illa, ergo. Et confirmatur ex D. Th. in ar. 4. huius quæstionis ad vltimum argumentum, vbi inquit, quod generatio actiua præsupponit proprietatem personalem patris, ergo præsupponit per se naturam patris constitutam. Hoc argumentum cum eius confirmatione est potissimum in hac difficultate, sed non est plene dissoluendum vsq; ad articulum quartum.

¶ In

¶ In hoc dubio Scotus in 1. d. 26. refert Lynconiensem, & Ioannem de Rippa, qui docebant diuinas personas constitui proprietatibus absolutis, quas tamen proprietates consequebantur quædam relationes, quæ extrinsece se habent ad constitutionem diuinarum personarum. Eandem sententiam refert Marsilius in 1. q. 30. art. 1. & quidem Scotus libenter subscriberet huic sententiæ, nisi Ecclesiæ censuram timeret. Imponit autem illā D. Bona. Sed dominus Caietanus vindicat illum in hoc articulo ab hac iniuria.

¶ Pro solutione sit vnica conclusio. Diuina personæ neque distinguuntur, neque constituuntur proprietatibus absolutis, sed relatiuis. Prima pars conclusionis quæ procedit de distinctione personarum est adeo certa, vt oppositum sit manifesta hæresis. Probatur primum. Quotiescumque sacra litera sermonem instituunt de diuinis personis, explicant illas nominibus relatiuis, vt patet Marci ultimo. Baptizantes eos in nomine patris, & filij, & Spiritus sancti. Secundo probatur ex concilio 11. Toletano statim à principio dicente, quod Sancta Trinitas nec recedit à numero neque numero comprehenditur: in relationibus enim personarum cernitur numerus. Ecce vbi concilium ad solas relationes refert numerum & distinctionem personarum. Et in concilio Florentino sess. 18. definitur, quod sola relatio multiplicat diuinas personas. Et confirmatur ex illo communi axioma, quod colligitur ex eodem concilio, in diuinis omnia sunt vnū, vbi non obuiat relationis oppositio. Probatur ratione. Omnis entitas absoluta diuina conuenit Deo vt Deus est, ergo per entitatem absolutam vna persona non distinguitur ab alia. Consequentia est euidentis. Quia id, quod conuenit Deo, vt Deus est, commune est omnibus diuinis personis. Antecedens vero probatur. Entitas absoluta diuina est infinita perfectio simpliciter, ergo conuenit Deo, vt Deus est. Confirmatur. Pater per generationem communicat filio omnem suam perfectionem absolutam, nam aliàs filius non esset æqualis perfectionis cum patre, ergo pater & filius non distinguuntur in aliqua proprietate & perfectione absoluta. Probat secundo. In intelligibile est

A quod duæ proprietates absolute quæ nullam oppositionem habent relatiuam inter se, identificentur realiter & formaliter cū diuina essentia, & simul distinguantur realiter, sed omnis entitas absoluta in diuinis identificatur realiter & formaliter cum diuina essentia, & nullam habet oppositionem cum alia entitate absoluta, ergo. Et confirmatur. Impossibile est quod tres entitates absolute sint formaliter vna entitas absoluta, ergo.

B ¶ Secunda pars conclusionis, quæ procedit de constitutione diuinarum personarum, non est tam certa sicut præcedens. Quia definitiones conciliorum citatæ nihil dicunt de constitutione personarum, sed de distinctione tantum: est tamen adeo certa, vt oppositum sit error in fide, vel errori proximum. Probatur. Secundum fidem diuina personæ non distinguuntur personaliter per proprietates absolutas, sed per proprietates relatiuas, sed secundum rationem naturalem idem est principium constituens & distinguens personā, ergo. Secundo probatur. Si proprietas constituens personam patris est absoluta, sequitur quod facit realem compositionem cum diuina essentia, consequens autem aduersatur fidei, ergo. Sequela videtur euidens.

D ¶ Sed dicet quis. Hoc argumentum quæ procedit contra nostram sententiam nam etiam videtur necessario dicendum, quod proprietas relatiua facit compositionem realem cum diuina essentia in persona constituta. Ad hoc argumentum negatur sequela cum D. Tho. supra q. 30. art. 1. ad tertium vbi assignat manifestū discrimen.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur.

E ¶ Ad primum respondetur primo cum domino Caietano in hoc articulo. Lege solutionem ibi, quæ optima est. Secundo respondetur, quod sapiens in illo loco inquirebat aliud nomen secundæ personæ trinitatis non tamen absolutum, sed respectiuum, videlicet, illud nomen, quod nos docuit D. Ioannes in primo cap. sui Evangelij scilicet verbum, quod fuerat incognitum in præcedentibus sæculis.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod diuina persona excepta proprietate

prietate relatiua est aliquid absolutum, sed illud absolutum non est personale, sed essentiale commune tribus personis videlicet, ipsa diuina essentia.

¶ Ad tertium respondebitur infra art. quarto.

Dubium secundum sit, vtrum diuinæ personæ distinguantur, & constituantur se ipsis, an potius proprietatibus personalibus. Hoc dubium mouetur propter Greg. Arim. qui conformiter ad ea, quæ ex ipso retulimus in artic. præcedenti, docet ibidem, diuinas personas se ipsis distinguere, & non proprietatibus personalibus.

¶ Sed ante quam proponamus argumentum notandum est, quod non potest salua fide dici, quod diuinæ personæ se ipsis distinguantur in hoc sensu, quod sint primo diuersæ, & se totis distinguantur. Quoniam secundum fidem personæ diuinæ conueniunt in aliquo communi, scilicet in diuina essentia. Et hoc est, quod definitur in concilio Latera. & refertur in cap. Firmiter de summa trinitate quod sancta trinitas secundum communem essentiam indiuisa est, secundum vero proprietates personales discreta. Igitur in eo sensu quaerimus, an diuinæ personæ se ipsis distinguantur, vel potius proprietatibus personalibus, scilicet an pater per paternitatem in abstracto significatam distinguatur à filio, an potius se ipso, id est, per paternitatem significatam in concreto hac voce pater.

¶ Et probatur, quod diuinæ personæ se ipsis distinguantur, & non proprietatibus in abstracto significatis. Diuinæ personæ sunt formæ simplicissimæ, ergo se ipsis distinguuntur, sicuti vltimæ differentiæ se ipsis distinguuntur, eo quod sunt simplicissimæ.

¶ Secundo probatur. Si pater paternitate constituitur, & distinguitur à cæteris personis, sequitur, quod sit aliquid distinctum ab ipsa paternitate, & præterea sequitur, quod sit quid compositum ex paternitate & ex aliquo alio: sed vtrumque consequens est falsum. Etenim in concilio Senonensi definitum est contra Petrum Abailardum, diuinas personas nullo modo esse compositas, ergo. Sed probatur vtrique sequela. Quoniam ex proprietate constitu-

te resultat aliquid vnum distinctum constitutum. Et præterea omne constitutum ex aliqua proprietate induit aliqualem compositionem, sicuti rationale constituens hominem, facit compositionem in homine, quamuis non distinguatur realiter ab homine. Et confirmatur. Si paternitas constituit personam patris, sequitur quod se habet vt forma respectu patris, consequens est falsum. Quia esset causa formalis ipsius patris. Nā omne, quod est forma alicuius, est causa formalis eius.

¶ Pro decisione huius dubij sit prima conclusio.

¶ Diuinæ personæ non distinguuntur se ipsis, sed proprietatibus personalibus & distinguuntur, & constituuntur. Prima pars conclusionis quæ procedit de distinctione personarum adeo certa est, vt oppositum non modo sit temerarium, sed & proximum errori. Probatur primo ex illa definitione citata concilij Lateranensis, in qua asseritur, diuinas personas distinguere proprietatibus personalibus. Et quamuis hæc definitio concilij posset vtcumque explicari si dicamus concilium id tantum intendere, quod diuinæ personæ non distinguuntur secundum essentiam communem, sed per proprietates personales, siue in concreto, siue in abstracto sumptas ita vt satisfiat intentioni concilij, si dicamus, quod pater in quantum pater distinguitur à filio, quomodocumque id sit. Sed tamen cum concilium dicat, diuinas personas distinguere proprietatibus personalibus in abstracto, non videtur satisfieri huic definitioni nisi absolute fateamur, personas non distinguere se ipsis, sed per proprietates personales.

¶ Præterea probatur. Quia communis est modus loquendi Theologorum in distinctione citata fauet huic conclusioni, imo & sancti patres, quorum testimonia refert Magis. in distinctionibus citatis. 2. 6. & 27. communiter dicunt, diuinas personas distinguere relationibus seu proprietatibus. Vltimo probatur ratione. Si pater se ipso distinguitur ab alijs personis, sequitur, quod eadē ratione distinguatur à Filio & Spiritu sancto, quia se ipso distinguitur ab vtroque. consequens est falsissimum, nam à filio distinguitur secundum quod pater est

est, & Spiritu sancto secundum quod spirator est.

¶ Secunda pars conclusionis non est tam certa sicut prima. Quia concilia, & Sancti patres expressius loquuntur de distinctione, quam de constitutione personarum. Est tamen adeo certa, ut oppositum sit temerarium, tum quia colligitur fere evidenter ex prima parte conclusionis. Idem enim est principium distinctivum, & constitutivum personarum: tum etiam quia est communis Theologorum sententia in citatis distinctionibus. Denique quia in concilio Florentino sess. 19. refertur testimonium Patriarche Constantinopolitani dicentis, divinam personam constitui ex divina substantia & ex proprietate personali.

¶ Ad argumenta in oppositum respondendum est. Et pro eorum solutione adverte ex Caietano in hoc articulo referente D. Tho. in 1. d. 26. q. 2. art. 1. ad quintum quod de divinis personis possumus loqui dupliciter. Primo secundum esse, quod habent à parte rei, & in hac consideratione dicit, quod se ipsis constituuntur, & distinguuntur tamquam formæ simplicissimæ, & hoc etiam insinuat D. Tho. hic ad primum. Secundo possunt accipi, prout à nobis cognoscuntur, & nostris nominibus significantur: & hoc modo non se ipsis distinguuntur sed proprietatibus relatiuis, & in hoc sensu procedit veritas nostræ conclusionis.

¶ Sed circa hoc nota primum, quod in hac nostra cognitione, & significatione duo reperiuntur. Alterum est distinctio proprietatis personalis à persona constituta: & hæc quidem habet illud fundamentum in re ipsa, quod expositum est supra articulo 1. huius quæstionis. Alterum vero est quædam imperfectio, quæ reperitur in modo cognitionis nostræ: cognoscimus enim proprietates personales ad modum formarum partialium, & divinas personas tanquam quædam composita. Hæc autem imperfectio nullum habet in re cognita fundamentum, sed dumtaxat in modo cognitionis nostræ: quia cognoscimus divina ad modum nostrum, ac subinde imperfecte. Et quidem in re ipsa nullum reperitur compositionis vestigium: quoniam ut D. Tho. inquit in hoc articulo, & explicat

A benedominus Caietanus articulo sequenti, proprietates divina constituent personarum divinas, quatenus sunt ipsæ simplicissimæ personæ. Ex his facile solvuntur argumenta.

¶ Sed est secundo advertendum, quod cum ad veritatem propositionis non solum respiciendum sit ad rem significatam, sed etiam ad modum quo significatur per voces, idcirco illa propositio, personæ se ipsis distinguuntur, omnino est neganda. Quia divina personæ, ut à nobis concipiuntur, & significantur, non se ipsis, sed proprietatibus distinguuntur & constituuntur.

Dubium tertium est utrum divina personæ constituentur per origines D. Bona. in d. citata. 26. q. 3. & Marsilius. q. 30. ar. 1. docent partem affirmativam & addunt quod relationes personales non quidem constituunt personas ostendunt tamen illas constitutas.

¶ Pro solutione nota quod etiam in hoc dubio loquimur de constitutione & distinctione personarum non secundum re ipsam absolute, sed prout à nobis concipiuntur & significantur. Etenim relatio, & origo v.g. paternitas, & generatio à parte rei eadem prorsus est relatio paternitatis & identice & formaliter, habet tamen fundamentum propter sui eminentiam, ut à nobis concipiatur, & per modum relationis, & per modum originis. Et idcirco ut bene advertit hic dominus Caietanus hic modus diversus significandi & per modum relationis & per modum originis non est grammaticalis & verbalis, quia habet fundamentum in re ipsa.

¶ Hoc supposito sit prima conclusio. Divina personæ primo, & per se nec constituuntur, nec distinguuntur per origines. Probatur quoniam sacra litera dum nobis explicant divinas personas, non utuntur vocibus significantibus origines, sed significantibus relationes, scilicet Pater Filius, Spiritus sanctus, ergo. Item concilia sacra eisdem utuntur vocibus, & in uniuersum dicunt, divinas personas constitui, & distinguere proprietatibus relatiuis, & nullam faciunt mentionem de originibus. Prætereaprobat conclusio ex rationibus D. Tho. in hoc articulo, quæ ad hanc reducuntur. Origines significantur, & concipiuntur à nobis tanquam quid extrinsecum divinis

diuinis personis, ergo non constituunt illas. Hæc ratio ostendit, origines non constituere personas etiam secundo & per ordinem ad nostram cognitionem. Nam omne constitutum personæ siue primum, siue secundum, debet esse intrinsicum personæ constitutæ.

¶ Secunda conclusio. Personæ diuinæ distinguuntur per origines secundo, & per ordinem ad nostram cognitionem, ita quod nos optime explicamus distinctionem personarum per origines, quatenus una generat, alia generatur, alia denique spiratio procedit. Probatur primo. Quia ita docet D. Tho. expresse in hoc articulo. Præterea quia multi sancti patres, præsertim August. in libro de fide ad Petrum ca. 1. & 2. & Damascenus in lib. 1. suæ Theologiæ cap. 11. distinctionem diuinarum personarum explicant per origines. Verum est, quod sancti patres possunt explicari, quod nomine originis intelligunt relationem. v. g. paternitatem explicant nomine generationis, eo quod origines, vt supra dixi, intrinsece includunt relationes personales.

¶ Vltimum dubium breue est, vtrum proprietates constituentes personas abstrahant à relatiuo & absoluto. Mouetur hoc dubium propter quosdam Theologos, qui partem affirmatiuam docebāt. Sed eorum sententia vel est error, vel errori proxima. Et probatur. Quia vt constat ex dictis in primo dubio, concilia, & sancti patres definiunt, personas diuinas relatiuis tantum proprietatibus distingui, & numerari, ergo dicere diuinas personas constitui, & distingui proprietatibus abstrahentibus à relatiuo & absoluto non consentit definitioni conciliorum & patrum. Secundo probatur. Ex illa sententia sequitur, diuinas personas non esse relatiuas simpliciter loquendo, sed consequens aduersatur doctrinæ conciliorum & patrum, quæ illas appellat relatiuas imò & doctrinæ sacrarum literarum, in qua personæ diuinæ explicantur nominibus relatiuis, scilicet Pater, Filius & Spiritus sanctus. Denique. Omne ens, vel est relatiuum, vel absolutum, ergo figmentum est asserere, proprietates diuinas abstrahere à relatiuo & absoluto.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum abstractis per intellectum relationibus à personis remaneant hypostasēs?

Prima conclusio. Si abstractio fiat ad modum, quo vniuersale abstrahitur à particulari, relationibus abstractis per intellectum non remanent hypostasēs, sed natura communis tribus personis scilicet Deitas. Ratio est, quia remouetur proprium constitutum hypostasis.

¶ Secunda conclusio. Si abstractio fiat ad eum modum, quo forma abstrahitur à materia, tunc opus est distinctione. Nam si fiat sermo de proprietatibus non personalibus, qualis est spiratio actiua communis Patri & Filio, abstractis per intellectum relationibus remanent hypostasēs: si verò fiat sermo de proprietatibus personalibus, illis abstractis non remanent hypostasēs. Hæc patet ex dictis.

In hoc articulo est dubium circa primam conclusionem vtrum facta illa abstractione, de qua loquitur prima conclusio, natura diuina, quæ remanet, sit vere persona.

¶ Quidam Theologi dicunt, illam esse personam, non sicut patrem, aut filium, sed sicut philosophi cognoscebant vnum Deum, & appellabant illum singularem personam. Et probant. Quia natura diuina facta illa abstractione est rationalis naturæ indiuidua substantia, ergo est persona.

Responderetur quod abstractio vniuersalis à particulari potest esse negatiua & præcisiua. Tunc dico, quod si fiat abstractio proprietatum à personis abstractione negatiua, tunc conuincit factum argumentum, quod natura diuina, quæ remanet, habet rationem personæ, quia est omnino incommunicabilis. Si vero abstractio sit præcisiua, illa natura non habet rationem personæ. Quia non est positue incommunicabilis, imò est communicabilis ex modo abstractionis.

¶ Vtrum actus notionales præsupponantur proprietatibus?

Prima conclusio. Secundum sententiam quæ docet personas constitui per origines, ex consequenti dicendum est, quod actus notionales præsupponuntur relationibus seu proprietatibus.

¶ Secunda conclusio. Iuxta veram sententiam quæ docet, personas non constitui per origines, sed per relationes, duplici distinctione utendum est. Distinctio autem prima est ex parte actuum notionalium. Quidam enim accipiuntur actiue, ut generatio actiua, & spiratio. Quidam verò passiue, ut generatio passiva, & processio Spiritus sancti. Secunda distinctio sumitur ex parte relationum: nam quedam sunt constitutiue personarum, ut paternitas, & filiatio: quedam verò non sunt constitutiue scilicet spiratio communis, quæ solet dici relatio innominata communis Patri & Filio.

¶ Tunc sit tertia conclusio. Si actus notionales passiue sumantur præsupponuntur ad relationes personales etiam constitutiuas personarum, ut generatio passiva præsupponitur ad filiationem. Ratio est, quia est via ad personam.

¶ Quarta conclusio. Actus notionales actiue sumpti præsupponuntur ad relationem, quæ non est constitutiua persone. Itaque spiratio actiua præsupponitur ad relationem innominatam communem Patri & Filio.

¶ Quinta conclusio. Si actus notionalis actiue sumptus compareretur ad relationem constitutiua personæ, tunc utendum est distinctione. Nam illa relatio potest considerari, ut proprietates est constitutiua, & quatenus relatio est: si consideretur ut proprietates, non præsupponit actum notionalem, quin potius secundum nostrum intellectum præsupponitur ad illū. Si verò consideretur ut relatio, præsupponit secundum nostrum modum intelligendi ipsum actum notionalem. Itaque paternitas si consideretur, ut est proprietates constitutiua personæ Patris non præsupponit generationem, sed præ

A supponitur ad illam: si verò consideretur, ut est relatio ad Filium, præsupponit generationem tanquam suum fundamentum.

In hoc articulo circa quintam conclusionem est primum & potissimum dubium, vtrum relatio in quantum relatio sit constitutiua diuinæ personæ?

¶ Et pro parte negatiua, arguitur primo. Quoniam Diuus Thomas in quin-

Bta conclusione distinguit paternitatem in quantum est constitutiua personæ à semetipsa in quantum est relatio, ergo ut relatio non est constitutiua.

¶ Secundo arguitur. Paternitas in quantum relatio præsupponit personam Patris constitutam, ergo. Probatur antecedens.

Quia ut docet Diuus Thomas in eadē quinta conclusione, paternitas in quantum relatio præsupponit generationem actiuam, ergo & personam Patris generantem. Et confirmatur. Paternitas ut relatio est fundatur in generatione actiua, quod hic etiā docet Diuus Thomas, ergo præsupponit illam.

¶ Tercio arguitur. Paternitas non constituit personam Patris, prout dicit, Ad, ergo non constituit personam Patris, prout est relatio. Consequentia patet. Quia relatio, ut relatio dicit, Ad. Probatur antecedens. Quia paternitas, ut dicit, Ad, non ponit aliquid in Patre: quia ut sic non est subsistens, sed assistens, & proprietates constitutiua personæ ponit aliquid reale in ipsa persona, ergo. Et confirmatur. Proprietates personalis diuina dicit perfectionem, & quidē infinitam. Etenim diuina persona ut persona perfectum quid est, sed relatio, ut dicit, Ad, nullam dicit perfectionem, ergo.

E ¶ Quarto arguitur. Si paternitas in quantum relatio constituit personam Patris, sequitur, quod persona Patris non prius intelligitur constituta, quam persona Filij. Consequens est falsum, ergo. Sequela patet. Quia vna persona relatiua non prius intelligitur constituta in esse relatiuo, quam alia persona illi correlatiua. Nam correlatiua sunt simul natura & intellectu. Probatur verò minor. Persona Patris est prius origine, quam persona Filij, ergo est prior intellectu.

¶ In oppositum autē est, quod si paternitas
Rr non

non constituit personam patris, prout est relatio, sequitur, quod constituit, prout est proprietas absoluta. Quia inter absolutum, & relatiuum nullum datur medium, consequens autem aduersatur his, quæ diximus in articulo secundo. Vbi probatum est, non esse fidei consentaneum dicere, diuinas personas constitui proprietatibus absolutis.

¶ In hac quaestione varia sunt Theologorum placita vt videre est in 1. d. 27. & 28.

¶ Prima sententia asserit, diuinas personas constitui per relationem non actuale: sed apudmodalem. Itaq; paternitas constituit personam patris non prout habet esse actu, sed in virtute, & quasi in potentia. Hanc sententiam ita explicabat Magister sapientissimus Mantius, quod diuina essentia quatenus in virtute, & radice continet relationem paternitatis constituit personam patris. Et quatenus continet in radice & virtute relationem filiationis constituit filij personam &c. Hæc sententia sic expolita placebat illi Magistro sapientissimo. Sed meo iudicio cum bona venia illius iure illam reprehendit Scotus in. d. citata 28. q. vltima. Et arguitur contra illam. Essentia diuina, vt continet in radice relationem paternitatis non est forma relatiua, sed absoluta simpliciter, sed persona patris non constituitur per proprietatem absolutam sed relatiuam, vt probatum est articulo. 2. ergo. Maior est manifesta. Quia essentia vt sic præintelligitur relationi, ergo vt sic non est forma relatiua, sed absoluta. Et confirmatur. Relatio in radice, & in potentia non est simpliciter relatio, quia non est actu relatio, & res est simpliciter talis, quatenus est actus talis, ergo si relatio constituit personam, prout est relatio tantum in radice & potentia, non constituit personam, prout est relatio simpliciter, atq; adeo constituit prout est forma absoluta, quod non est dicendum.

¶ Durandus in 1. d. 27. q. 1. dicit, quod paternitas in quantum est relatio, & prout dicitur habitudinem ad filium formaliter loquendo constituit personam patris. Ex quo infert, quod inter personam patris, & personam filij, inter relationem paternitatis, & generationem, nullus est ordo prioritatis etiam secundum rationem, & intellectum, sed omnia sunt simul, & natura, &

intellectu. Ab hac opinione non recedit Scotus vbi supra. Nam licet constituat prioritatem originis inter diuinas personas dicit tamen ille, quod illa prioritas nihil re-tulerit ad relationem. Quoniam id, quod est prius origine, non est necesse, quod sit prius natura, aut intellectu. Hæc sententia quam habeat probabilitatem explicabitur infra. Nam si de re ipsa fiat sermo seculi nostra imperfecta cognitione citra dubium hæc sententia continet veritatem.

¶ Sapientissimus Torres super hæc quaestione imputans se sequi Durandum tertiam docuit sententiam, quæ omnino differt à sententia Durandi. Est igitur tertia sententia, quod personæ diuinæ constituuntur per relationem, non tamen quatenus relatio actu refert personam constitutam ad aliam personam, sed quatenus est forma relatiua, quæ ex sua natura est apta nata referre illud extremum in quo est, ad aliud extremum correlatiuum. verbi gratia paternitas constituit personam patris, non prout actu refert patrem ad filium, sed prout est forma relatiua, quæ apta nata est secundum se referre actu patrem ad filium.

¶ Ista sententia, vt opinor, coincidit cum sententia domini Caietani dicentis in hoc articulo, quod relatio constituit personam prout est relatio concepta, & non prout est relatio exercita. Quod aliqui ita explicant ac si diceret, quod paternitas prout concipitur forma relatiua, quæ apta nata est referre patrem ad filium, constituit personam patris, non autem constituit prout exercet actu officium referendi patrem ad filium, sed sub hac secunda consideratione præsupponit se ipsam in prima consideratione sumptam, & præsupponit etiam personam patris constitutam. Sed ego sic intelligo, quod paternitas vt constituit est relatio concepta id est implicita, scilicet non expresse cognita à nobis.

¶ Hæc tamē sententia Caietani non placet Ferrariensi quatto contra gentes capite. 26. Potissimum argumentum Ferrariensis contra Caietanum explicabitur à nobis.

¶ Est ergo quarta sententia Ferrariensis, qui sequens Capreolum in 1. d. 16. q. vnica artic. 1. & Marfil. in. 1. quaest. 29. ar. 1. circa quandam primam conclusionem dicit

dicat, quod paternitas distinguit Patrem à Filio, prout concipitur conceptu relatiuo, id est, prout concipitur per habitudinem ad filiationem tanquam actu referens Patrem ad Filium. Sed eademmet paternitas prout concipitur conceptu absoluto, id est ad modum cuiusdam formæ & proprietatis absolute constituit personam Patris. Itaque Caietanus & Ferrara conueniunt in hoc, quod uterque docet, paternitatem secundum quod est essentialiter, & formaliter relatio constituit personam Patris. Differunt tamen in hoc, quod Caietanus secundum aliquos putat paternitatem, prout constituit personam Patris concipi conceptu relatiuo, id est, per modum formæ relatiuæ, quæ apta nata est referre Patrem ad Filium. Ego tamen non existimo ita intelligendum esse Caie. sed ut supra dixi. Caterum Ferrar. docet, quod prout constituit personam Patris, concipitur conceptu absoluto, id est, per modum formæ absolute per se subsistentis: sicut docet supra Diuus Thom. quæst. 29. articulo quarto. quod persona licet ex parte rei significatæ significet relationem, in diuinis, significat tamen ad modum rei absolute tanquam quid in se subsistens.

¶ Pro decisione notandum est, quod hæc quæstio potest disputari, & secundum rem ipsam non attendendo ad nostrum modum intelligendi, & potest disputari de re ipsa, prout à nobis concipitur imperfecta, & abstractiua cognitione. Erunt igitur duo examinanda. Primò fiet sermo de re ipsa. Secundò autem prout à nobis concipitur.

¶ De primo ergo statuitur prima conclusio.

¶ Relatio diuina ut sic constituit diuinam personam: itaque ut paternitas secundum propriam rationem paternitatis, quæ certè relatiua est, constituit personam Patris. Pro explicatione conclusionis notandum est, quod relatio in quantum relatio dicit duo, scilicet, In, & Ad. Et quidem in diuinis relatio, prout dicit, In, est forma subsistens.

¶ Secundò nota, quod persona in ratione personæ importat duo. Alterum est, quod sit subsistens. Alterum est, quod sit incommunicabilis. Et quidem ratio subsistentiæ

A præcipua est in ratione personæ, incommunicabilitas verò est modus quidam intrinsecus per se pertinens ad personam, quo secluso non saluatur ratio personæ.

¶ His suppositis ita explico conclusionem, quod relatio diuina. v. g. paternitas secundum quod dicit, In, constituit personam Patris, quia ratione persona est in se subsistens: eadem autem relatio prout dicit, Ad, constituit eandem personam, prout persona est incommunicabilis. Et quidem sicut ratio incommunicabilitatis non est præcipua in persona, sed est, ut dixi, modus intrinsecus personæ; ita relatio prout dicit Ad, concurrit ad constitutionem personæ minus principaliter, & tanquam modus intrinsecus proprietatis ut constitutiua personæ; prout verò dicit, In, concurrit principaliter tanquam proprietas constitutiua personæ in ratione subsistentis. Pro-

C batur conclusio sic exposita, & primo, quod relatio, ut dicit, In, constituat personam, prout est in se subsistens, sententia est communis apud omnes Theologos, & patet. Quia ut dicit, In, est proprietas in se subsistens, ergo ut sic constituit personam subsistentem. Et confirmatur. Relatio, ut dicit, Ad, nihil ponit in persona constituta, ergo ut sic, non constituit illam subsistentem. Quod verò relatio prout dicit ad, constituat personam ut incommunicabilem non tam aperte asseritur à Theologis, sed est veritas certissima. Et probatur primò. Diuina persona non est incommunicabilis, prout est subsistens, sed quatenus habet oppositionem cum alijs diuinis personis, ergo relatio, prout dicit, In, non constituit personam ut incommunicabilem, sed prout dicit, Ad. Consequentia est euident ex modo dictis. Maior probatur. Quia ut dicemus in hoc art. dubio. 2. ratio subsistentiæ in diuinis personis, si secludamus oppositionem relatiuam, communis est omnibus tribus personis, ergo ex parte subsistentiæ præcise diuina persona non redditur incommunicabilis. Confirmatur. Persona diuina. v. g. non alia ratione est incommunicabilis, nisi quatenus habet oppositionem ad alias personas: quia seclusa oppositione relatiua in diuinis omnia sunt vnum, & omnia sunt communia; sed relatio. v. g. Paternitas prout dicit, In, nullam habet oppositionem

E

ad alias relationes; habet autem oppositionem, prout dicit, Ad, ergo ut sic constituit personam Patris incommunicabilem.

¶ Ex hac conclusione colligitur, quod sententia Durandi supra citata. d. 27. verissima est si intelligatur de re ipsa seclusa consideratione nostri intellectus; imò etiam est vera per ordinem ad cognitionem perfectam, & quidditativam Dei, qua cognoscitur Deus, sicuti est, qualem cognitionem habent beati in patria. Etenim huiusmodi cognitio est proportionata rei cognita.

¶ Secunda conclusio. Relatio diuina in quantum dicit, In, non distinguit vnā personam diuinam ab alia, distinguit autem in quantum dicit, Ad. Hæc conclusio communis est omnibus Theologis, & probatur. Vna persona diuina non distinguitur ab alia, nisi quatenus illi opponitur (omnia enim sunt vnum in diuinis, nisi vbi fuerit oppositio) sed relatio ut dicit, In, nullam dicit oppositionem, importat autem illam, prout dicit, Ad, ergo. Atque hæcenus de prima difficultate huius dubij.

¶ In secunda sit prima conclusio.

¶ Diuina persona constituitur formaliter per relationem. Volo dicere, quod nos cognoscimus personam Patris constitui per paternitatem, prout paternitas est essentialiter forma relatiua. Et loquor in hac conclusione non de modo cognoscendi. Non enim definitio, an paternitas prout constituit personam Patris cognoscatur per modum formæ absolutæ, an potius relatiuæ. Hoc enim explicabitur in sequenti conclusione. Sed loquor de re cognita, id est, quod ex parte rei cognita omnes fateri tenemur, quod paternitas prout constituit personam Patris est forma relatiua. Probatur conclusio. Quia ferè secundum fidem est asserendū, quod diuinæ personæ non sunt absolutè, sed relatiuæ, ergo tenemur fateri, proprietates constituentes esse relatiuas.

¶ Secunda conclusio. Proprietates constitutiue personarum, ut sic, non concipiuntur à nobis conceptu relatiuo, sed absoluto. Hæc conclusio potest intelligi in duplici sensu. Alter est, quod Paternitas. v. g. ut constituit personam Patris non concipitur à nobis, prout actu exer-

A cito refert Patrem ad Filium: & in hoc sensu communis est hæc sententia omnibus ferè Theologis, & in illa conueniunt Caietanus & Ferrar. Alter verò sensus est quod concipitur à nobis paternitas, quatenus constituit personam Patris, non in ratione formæ relatiuæ, quæ apta nata est referre Patrem ad Filium, sed per modum formæ absolutè per se subsistentis. Et huc secundum sensum sequitur Ferrar. Refragatur autem Caietanus, ut à quibusdam intelligitur: cuius sententiam reputant probabiliorē in tali sensu. Et probant primò. Quia concilia, & sancti patres, ut retulimus articulo secundo, diuinas personas appellant relatiuas, & proprietates constitutiue personarum dicunt esse relationes, ergo magis consentanea est doctrinæ conciliorum, & patrum sententiæ, quæ docet proprietates personales concipi à nobis conceptu relatiuo, quàm illa quæ docet, concipi absoluto conceptu. Verum est tamen, quod neutra est contraria doctrinæ conciliorum. Quoniam concilia loquuntur de re ipsa secundum se, & non de nostro modo concipiendi.

¶ Secundò probant. Diuinæ personæ, esto ut significantur per hanc vocem persona, concipiuntur à nobis conceptu absoluto, & tanquàm hypostases absolutæ, tamen ut significantur per nomina propria, & particularia, scilicet, Pater, Filius, & Spiritus sanctus certè concipiuntur conceptu relatiuo: quoniam ista nomina ex modo significandi important relationem, nos autem loquimur de diuinis personis, ut significantur istis nominibus proprijs, ergo. Et confirmatur. Paternitas, ut dicitur de creaturis, concipitur à nobis conceptu relatiuo, & nullo modo absoluto, ergo etiam ut dicitur de Deo. Patet consequentia. Quia diuinæ cognoscimus ad modum creaturarum. Alia argumenta, quæ fieri solent pro sententia Domini Caietani non militant contra Ferrariensem. Quia tantum probant, quod à parte rei diuinæ personæ constituuntur relationibus. Quod non negat Ferrariensis. Ego verò non credo Caietanum appellare relationem ut conceptam, quia expressè conoscatur à nobis, quando prius cognoscimus Patrem, ut hypostasim, quàm

ut generantem: tunc enim nondum Patrem distinctè cognoscimus; sed aliquid cui non repugnat esse relatiuum, scilicet hanc personam, imò est relatiuum, sed nondum expressè cognitum, quando autem est expressè cognitum, dicitur relatio exercitata. Et sic non differt à sententia Ferrar.

Sed potius argumenta Ferrar. ubi supra probant hanc sententiam. v.g. Relatio essentialiter est forma actu referens subiectum, in quo est, igitur si paternitas diuina, prout constituit personam, concipitur per modum relationis, ex necessitate debet concipi secundum quod est forma actu referens Patrem & Filium, & non concipitur ut forma relatiua. Consequentia videtur euidens. Quia vnaquæque res concipitur secundum id, quod ei essentialiter conuenit. Antecedens verò probatur ex definitione relationis, quæ non datur per hoc quod est referre in potentia, sed in actu, ut patet in capite ad aliquid. Et confirmatur. Impossibile est intelligere, aliquam formam esse in subiecto, & quod non intelligatur primarius eius effectus formalis. v.g. nequit intelligi, quod albedo in sit corpori, & quod corpus non sit album; ergo non potest intelligi paternitas per modum formæ relatiuæ in Patre, quin intelligatur effectus formalis paternitatis secundum quod est forma relatiua, sed effectus formalis formæ relatiuæ est actu referre, ergo.

Certe hoc argumentum cum sua confirmatione probat, quod paternitas ut est relatio exercitata, non intelligitur à nobis constitutiua ante generationem. Vnde hoc argumentum cum sua confirmatione probat, quod à parte rei diuinæ personæ constituuntur per relationes secundum quod actu referunt iuxta modum expositum in parte prima huius dubij. Probat etiam, quod intellectus, qui cognoscit diuinas personas quidditatiuè, & perfectè, qualis est intellectus beatus, cognoscit illas constitui relationibus etiam prout actu exercitato referunt. Caterum non probat, quod intellectus, qui imperfectè, & cognitione abstractiua intelligit constitutionem diuinarum personarum, cognoscat, eas constitui per relationes.

A quatenus actu referunt. Quia nihil inconuenit, quod intellectus cognoscat imperfectè aliquam rationem, & quod non cognoscat ea, quæ essentialiter ad illam pertinent. v.g. bene stat, quod quis cognoscat hominem conceptu imperfecto, & confuso, & quod non cognoscat eius differentiam essentialem, scilicet, rationale. Ita in præsentia dico, quod quamuis sit de essentia paternitatis, ut forma relatiua est, quod actu referat Patrem, & Filium, tamen bene stat, quod noster intellectus, qui imperfectè cognoscit diuina, intelligat paternitatem per modum formæ relatiuæ constitutive personam Patris, & quod non intelligat, illam actu referre Patrem ad Filium, sed concipiat illam per modum formæ indifferenter se habentis ad hoc, ut actualiter referatur. Et sic præintelligitur, quod constituat personam Patris in semetipsa subsistentem, & secundum se referibilem ad Filium. Et hoc prouenit ex eo, quod noster intellectus proprietatem constitutiua personæ in diuinis concipit ad modum, quo se habet proprietas constitutiua personæ in humanis: ubi non reperitur, quod aliqua proprietas constitutiua, quatenus constituit, referat personam constitutiua ad aliud. Ex dictis sequitur.

Tertia conclusio. Relatio diuina prout est relatio concepta, non intelligitur, ut distinguit formaliter vnā personam ab alia. Probatur primò. Quia D. Thomas in hoc articulo dicit, quod Paternitas, prout est proprietas constitutiua non distinguit personam Patris à Filio, distinguit autem prout est relatio. Sed apud Diuum Thomam paternitas, ut est proprietas constitutiua, idem pollet, quod paternitas, prout est relatio concepta. Quia ut sic constituit personam Patris, sicuti diximus: Paternitas autem ut relatio, idem est apud Diuum Thomam, quod paternitas prout est relatio exercitata. Et ex hac explicatione restat etiam solum primum argumentum à principio factum.

Secundò probatur. Tota distinctio diuinarum personarum consistit in oppositione relatiua, sed relatio ut concepta non reddit vnā personam alteri oppositam formaliter loquendo, quatenus verò est

Relatio exercita facit actualem oppositionem inter diuinas personas, ergo. Minor patet. Quia tota oppositio relatiua constituit in hoc, quod vna persona referatur ad aliam, sed relatio vt concepta, quamuis constituat personam referibilem, non tamen actu refert ad aliam: relatio verò exercita actu refert vnam personam ad aliam, ergo. Consultò dixi in conclusione formaliter: quia vt inquit hic Caietanus, relatio vt concepta quasi radicaliter constituit distinctionem inter diuinas personas, eò quod constituit illas vt referibiles inter se.

¶ Sed arguit quis. Idem principium est constitutum, & distinctiuum personarum, ergo si relatio concepta constituit personam, etiam distinguit. Ad hoc respondetur, quod relatio concepta & relatio exercita secundum rem est eadem omnino, & sola nostra consideratione distinguuntur: & ita idem est principium constituens & distinguens diuinas personas, quamuis à nobis non simul intelligatur. Præterea dico, quod cum relatio respiciat duo, subiectum scilicet & terminum, nihil inconuenit, quod constituat, prout respicit subiectum, & distinguat, quatenus respicit terminum: quia est eadem omnino forma, quamuis habeat generum respectum.

¶ Ad argumenta respondetur, & primum iam est solutum ex dictis circa tertiam conclusionem. Sed est aduertendum Diuum Thomam in hoc articulo, imò & in hac tota questione loqui de constitutione diuinarum personarum, non secundum rem ipsam præcisè, sed per ordinem ad considerationem nostram.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod si fiat sermo de relatione diuina, prout à nobis concipitur, tunc dicendum est, quod relatio concepta non fundatur in actu notionali, quin potius præintelligitur actui notionali. Relatio verò exercita fundatur quidem in actu notionali, sed vt sic, non est constitutiua personarum. Caterum si loquamur de relatione diuina secundum esse, quod habet à parte rei, tunc dico diuinam relationem non fundari in actu notionali. Itaque generatio non est fundamentum paterni-

A tatis. Quoniam diuinæ relationes cum sint subsistentes, non egent aliquo fundamento. Et hoc est quod dicunt Theologi quàm sapè, quod diuinæ relationes afferunt secum sua supposita, & sua fundamenta, id est, quod sunt in semetipsis subsistentes.

¶ Sed aduertendum est omnino, quod si fiat sermo de prioritate reali aut formali citra dubium actus notionalis non est prior relatione: quia in Trinitate nihil est prius aut posterius.

B ¶ Caterum dubitatio est, vtrum actus notionalis sit ratio relationis. v. g. querimus, vtrum sicut dicunt Theologi, quod immutabilitas est ratio æternitatis, ita dicendum sit quod generatio est ratio paternitatis: quia vnica perfectio diuina, quâuis non sit prior altera, bene tamen esse potest ratio alterius.

C ¶ Ad hoc respondetur nihil periculi esse affirmare vel negare. Quibusdam videtur, quod nullo modo generatio debet censeri ratio paternitatis, & idem esse iudicant de cæteris actibus notionalibus respectu aliarum relationum. Ratio eorum est. Quoniam paternitas & generatio important vnam & eandem relationem: quæ tamen differunt ex diuerso modo significandi. Nam generatio significat illam per modum actionis, paternitas verò per modum formæ relatiuæ; ad hoc autem, quod generatio esset ratio paternitatis, necessum erat, quod in re ipsa responderent distinctæ perfectiones, distinctæ inquam fundamentaliter, sicut contingit in æternitate & immutabilitate.

D ¶ Sed hæc ratio non conuincit: quia etiã distinguuntur ratione genitor, & Pater, & dicimus. Quod quia generat Filiū, est Pater.

E ¶ Ad tertium respondetur, quod relatio vt dicit ad, constituit quidem personam, prout est incommunicabilis, non autem prout est subsistens, vt expositum est.

¶ Sed arguit quis. Relatio, prout dicit ad, nihil reale ponit in persona constituta, ergo non constituit illam etiam prout incommunicabilem. Respondetur, quod

quod quamvis relatio ut sic non intelligatur aliquid reale ponere in persona; tamen ut constituat illam incommunicabilem factis fuerit, quod prout dicit, Ad, intelligatur importare modum realem, qui non distinguitur secundum rem, neque à persona constituta, neque ab eadem relatione, prout dicit In. Quocirca negatur consequentia, ad argumentum. Ad confirmationem respondetur, quod persona est perfectio divina, non quidem prout intelligitur incommunicabilis, sed prout subsistens. Et ita similiter relatio est perfectio, prout dicit, In, non autem prout dicit, Ad, ut supra diximus quæstione 28. articulo secundo, dubio primo, cōclusionē secunda.

¶ Ad quartum respondetur, quod si loquamur per ordinem ad nostram cognitionem, relatio ut concepta præintelligitur alteri relationi formaliter sibi opposita. v. g. paternitas ut constituens præintelligitur filiationi. Secus autem est de relatione ut exercita. Et quoniam relatio ut concepta constituit personam, consequenter fateri oportet, quod una persona nostro modo intelligendi præintelligitur alteri, ut Pater præintelligitur Filio, non secundum oppositionem formalem relationū. Cæterum si loquamur de re quamvis una persona sit principium, & origo alterius, non tamen est prior altera neque natura, neque intellectus, quia non est prior causalitate. An verò sit dicenda prior origine, disputabitur infra quæstione 42. articulo tertio.

Secundum dubium est, utrum divina persona quatenus est subsistens, constitutur per relationem, an potius per essentiam divinam secundum quod est quid absolutum? Alijs verbis potest disputari ista quæstio, utrum persona prout est subsistens constitutur per relationem, prout relatio ratione distinguitur ab essentia, vel potius prout identificatur cum ipsa essentia.

¶ Antequam proponantur argumenta notandum est ex dictis supra quæst. 28. articulo secundo, quod relatio ut relatio est, differt ratione ab essentia divina, & idcirco idem est, personam constitui per relationem, ut relatio est, & constitui per

A relationem, ut distinguitur ratione ab essentia.

¶ Arguitur ergo primò, quod divina persona quatenus subsistens est, constitutur per relationem, quatenus est relatio. Quia Divus Thomas articulo tertio huius quæstionis ad secundum dicit, quod Pater paternitate est non solum Pater, sed & persona & hypostasis, ergo paternitate, ut paternitas est, constituitur in ratione subsistentis. Item Divus Thomas in artic. 2. huius quæstionis aperte docet, quod relationes ut relationes sunt, constituunt divinas personas; sed potissima ratio personæ est, quod sit subsistens, ergo persona divina habet, quod sit subsistens à relatione ut relatio est. Et confirmatur. Nam in articulo tertio huius quæstionis dicit Divus Thomas, quod abstracta per intellectum relatione. v. g. paternitatis relatione abstracta non remanet hypostasis Patris, ergo hypostasis Patris non constituitur per paternitatem, prout paternitas est idē cum essentia, sed prout ratione differt ab essentia. Probatur consequentia. Quoniam aliās etiam abstracta personalitate per intellectum remaneret hypostasis Patris, quia manet essentia, quæ est constitutivum ipsius.

D ¶ Arguitur secundò. Relatio in quantum dicit, In, constituit divinam personam; sed relatio ut relatio est, dicit, In, ergo in quantum relatio constituit personam subsistentem. Maior constat ex dictis dubio præcedenti. Minor probatur. Relatio in ratione formali relationis includit, In, & Ad, ergo in quantum relatio, dicit In. Et confirmatur. Relatio creata etiam ut distinguitur à suo fundamento & à subiecto, includit, In, sibi proprium, ergo relatio divina, prout ratione distinguitur ab essentia includit, In, sibi propriū, & ex consequenti in quantum dicit, In, sibi propriū distinctum ratione ab essentia constituit personam subsistentem.

E ¶ Arguitur tertio. In divinis personis præter subsistentiam essentialem, quæ communis est tribus personis reperiuntur tres subsistentiæ personales. Nam Pater aliam subsistentiam personalem habet, quam non habet Filius, sed hæc subsistentia personale confert relatio ut relatio est, & non quatenus identificat cū essentia, ergo. Maior videtur

nota, & probatur minor. Quia si relatio conferret hanc subsistentiam, quatenus identificatur cum essentia, subsistentia hæc esset essentialis, & communis tribus personis, sicut & ipsa essentia, ergo. Et confirmatur primo. Quemadmodum concedimus, in diuinis esse tres personas, ita etiam concedimus secundum fidem esse tres subsistentias, ergo in personis diuinis præter subsistentiam essentialem reperiuntur subsistentiæ personales. Antecedens partim constat ex dictis supra quæstione. 29. Et partim probabitur infra in hoc dubio. Consequentia probatur. Quia subsistentia essentialis vnica est, & simplicissima in diuinis personis, & nullam admittit numerationem, sicut neque essentia. Et confirmatur secundò ex Diuo Thoma de potentia, quæst. 9. articulo quarto, dicente, quòd diuina persona significat distinctum subsistens in diuina natura. Ex quo arguitur. In subsistentia essentiali nulla est distinctio in diuinis, ergo persona intrinsecè claudit subsistentiam personalem ratione distinctam ab essentiali: nam aliàs non diceretur distinctum subsistens.

¶ In hoc dubio Dominus Caietanus dicit duo in hoc articulo. Primum est. Relatio, quatenus ratione ab essentia distinguitur, constituit personam diuinam, vt subsistentem. Hoc dictum probatur argumentis modò factis, quæ certe illud reddunt probabile.

¶ Secundò dicit. Relatio habet ab essentia diuina tanquam à radice, quòd constituat personam subsistentem. Iuxta istud dictum explicat Diuus Thomas, quàm sæpius dicentem, quòd relatio ab essentia diuina habet, quòd constituat personam. Intelligitur enim Diuus Thomas, quòd habet ab essentia tanquam à radice. Probat Caietanus hoc dictum secundò. Quoniam relatio non habet, quòd constituat personam subsistentem, nisi quatenus ipsa relatio est subsistens; sed quòd relatio sit subsistens habet ab essentia diuina, quatenus videlicet est relatio diuina radicata in ipsa diuina essentia. Etenim ex propria ratione relationis, vt relatio est, non potest habere, quòd sit subsistens, ergo.

¶ Ex istis colligit Caietanus in tertia parte, quæstione tertia, articulo secundo,

A quòd in diuinis personis præter subsistentiam essentialem, quæ vnica est & communis tribus personis, reperiuntur tres subsistentiæ personales & relatiuæ realiter distinctæ, sicuti & ipsæ relationes, per quas còstituuntur: quarum tamen nulla distinguitur nisi ratione à subsistentia essentiali. Hoc corollarium manifestum est ex primo dicto Caietani. Dominum Caietanum videtur sequi in hac opinione Bartholomæus Medina in tertia parte loco citato. Sed aduertendum est, quòd Magister Medina ibi non solum concedit, in diuinis personis reperiiri tres subsistentias personales & relatiuas, sed etiam tres existentias. Confundit enim subsistentiam cum existentia, & putat hanc esse mentem domini Caietani. In qua re ego illi fui semper contrarius. Quoniam contra totam Metaphysicam & Theologiam est confundere existentiam cum subsistentia. Et contra mentem Caietani supra quæst. tertia, articulo quarto. vbi docet, quòd subsistentia est ratio & modus terminans, & complens naturam, & constituens illam proximum susceptiuum existentia. Nam secundum doctrinam Diui Thomæ in tertia parte, quæstione 17. articulo secundo, existentia non suscipitur immediate in natura & essentia, sed in persona seu supposito, id est, in natura terminata & completa personalitate, & ratione subsistendi: terminatur autem natura per subsistentiam, quatenus constituitur id, quod operatur & patitur, & est: natura enim secundum se nõ est id quod, sed quò. Ex dictis colligitur, quòd ex eo, quòd dominus Caietanus docet, in diuinis reperiiri tres subsistentias personales, non bene inferitur, reperiiri tres existentias, quatumuis dicatur, quòd sunt tres existentia relatiuæ: quia nomen existentia omnino essentialiale est.

E ¶ Ferrar. 4. contra gentes cap. 26. docet oppositam sententiam. Dicit Ferrar. relationem prout ratione differt ab essentia, non constituere personam vt subsistentem, sed quatenus identificatur cum essentia. Itaque paternitas constituit personam patris subsistentem, non prout est relatio paternitatis, sed prout est idem cum diuina essentia. Hæc sententia videtur

tur etiam Capreoli in 3. d. 1. q. 1. conclusione tertia & quarta ubi Capreolus aper te docet, quod in diuinis personis non reperiuntur tres substantiæ personales relatiuæ sed vnica tantum essentialis substantia communis tribus personis.

¶ Pro solutione huius dubij recolendū est id, quod supra diximus, in persona duo reperiri per se & intrinsece. Alterum quod sit subsistens & alterum quod sit incommunicabilis. Et quidem si diuinam personam consideremus, quatenus est incommunicabilis, absque vlla controuersia fatentur Theologi peritissimi, quod relatio prout relatio & prout ratio differt ab essentia, cōstituit diuinam personam, & red dit illam incommunicabilem, geritq; relatio in diuina persona vicem indiuiduantis principij distinguētis vnā personam ab alia. Tota ergo controuersia est de constitutione personæ prout est subsistens.

¶ Nota secundo quod substantia potest accipi & in concreto, quatenus significat personam subsistentem. Potest etiam accipi in abstracto, quatenus designat ipsam rationem subsistendi, quod est ipsum complementum personale.

¶ His suppositis est prima conclusio. Secundum fidem oportet fateri, in diuinis esse tres substantias, si sumatur substantia in concreto. Probatur ex testimoniis supra citatis. q. 29. ar. 3. vbi adducta sunt non nulla loca cōciliorū, in quibus definitur, in diuinis reperiri tres substantias. Quæ testimonia vt minimum intelligenda sunt de substantijs in concreto, vt idem polleat tres substantiæ, quod tres hypostases.

¶ Sed notandum est ex D. Thom. in 1. d. 26. q. 1. art. 1. ad quartum quod apud sanctos patres vsu receptum fuit, vt hoc nomen substantia acciperetur pro hypostasi. & in hoc sensu inquit Diuus Thomas, patres dicunt, in diuinis esse tres substantias.

¶ Ex hac doctrina Diui Thomæ colligitur, quod illa testimonia conciliorum citata non cogunt nos ad asserendum in diuinis reperiri tres substantias in abstracto id est tres rationes subsistendi. Nam qui busdam satis explicantur de substantia in concreto.

¶ Secunda conclusio. In diuinis reperiri

A tur tres substantiæ in abstracto, id est, tres rationes subsistendi. Ista conclusio asseritur contra Capreolum, qui in loco citato in quarta conclusione solutione ad primū argumentum contra secundam conclusionem dicit, quod in diuinis personis est vnica tantum substantia & vnū subsistere. Sed nostra conclusio est domini Caietani vbi supra, & non nulli Theologi ex modernis putant, illam esse necessario asserendam. Et probant primo. Quia probabiliter satis colligitur ex testimonijs pro precedenti conclusione citatis. Præterea probant efficaci argumento suo iudicio. Nam in quinta synodo Constantinop. actione. 11. definitur, diuinam trinitatem numerabilem esse tribus subsistentijs personali bus. Quo loco illud nomen (subsistentijs) ex necessitate debet accipi in abstracto pro rationibus subsistendi. Nam si sumeretur

C in concreto fieret nugatoria locutio. Effet enim sensus quod trinitas numerabilis est tribus personalibus hypostasibus. Certe hoc testimonium plurimum vrget pro nostra cōclusionē. Sed quidam in hoc sensu explicant, quod illa dictio (subsistentijs) in illo loco sumitur p proprietatibus, ita vt sensus sit, quod trinitas numerabilis est tribus subsistentijs, id est tribus proprietatibus personalibus: quoniam cum substantia in concreto sumatur pro hypostasi nihil mirum, quod substantia in abstracto quā doq; sumatur pro constitutiuā proprietate personali. Ex quo sequitur, quod quantuis nostra conclusio habenda sit vt probabilior quam opposita, & magis consentanea definitioni illius concilij, non tamen est adeo certa, vt oppositum accedat ad erro rem.

E ¶ Sed probatur præterea nostra conclusio. In diuinis reperiri tres substantias sumendo substantiam in concreto, vt asserit prima conclusio, ergo etiam reperiri tres substantias sumendo substantiā in abstracto. Probatur consequentia. Quoniam quælibet substantia sumpta in concreto includit propriam rationem subsistendi. Et confirmatur ex illa regula superioris habita, quod nomen substantiuum numeratur ratione forme, & propterea negamus, tres esse Deos, quia numerarentur tres Deitates, sed substantia sumpta in

concreto dicitur substantiue, sicut hypostasis, ergo quando numerantur tres substantiæ, numerantur etiam tres rationes subsistendi. Huic argumento respondet quidam pro contraria sententia, quod substantia sumpta in concreto nihil aliud designat secundum communem usum patrum quam hypostasim. Et ita ut numerentur tres substantiæ, satis fuerit, quod numerentur tres proprietates personales. Et non est necesse, quod rigurose numerentur tres rationes subsistendi. Sed mihi hæc solutio non satisfacit.

¶ Sed contra hanc nostram conclusionem videtur esse Diuus Thomas in artic. 2. huius. q. ad secundum ubi dicit, quod tres diuinæ personæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, ergo eadem est ratio subsistendi in tribus personis. Respondetur, D. Tho. loqui de esse existentia, & subsistere in hoc loco potest sumi essentialiter.

¶ Sit tertia conclusio. In diuinis præter existentiam essentialem & communem tribus personis, non reperitur aliqua existentia personalis, sed omnes diuinæ personæ existunt vnica tantum existentia. Unde nullo modo concedendum est reperiri in diuinis tres existentias personales.

¶ Ista conclusio est expressa domini Caietani supra q. 28. art. 2. & putat dominus Caietanus, illam esse D. Tho. ut reuera est. Nam in illo artic. 2. q. 28. dicit non est aliud esse relationis in Deo & diuinæ essentia, sed vnum & idem. Expressius hæc sententiam docet in 1. d. 3. q. 1. art. 1. ad primum, quem locum ut expressissimum refert dominus Caietanus.

¶ Item in hac questione art. 2. ad secundum dicit, quod omnes diuinæ personæ eodem esse subsistunt, id est, existunt. Idem dicit de potentia artic. 4. ad 5. q. 10. Hanc sententiam docet etiam Capreolus putans esse D. Tho. ubi supra. Et probatur primum ex testimonio Augustini, quo utitur Caietanus loco citato. Inquit quod idem est esse quo pater est Deus, & quo est, id est, eodem esse existentia, quo Deus existit, existit pater. Secundo probatur ratione de sumpta ex D. Thom. supra in 1. d. 3. 3. Esse existentia in diuinis non est relatiuum, sed omnino absolutum, ergo non multiplicatur in diuinis personis, quia omnia

A sunt vnum in illis, ubi non obuiat oppositio relatiua. Probatur antecedens. Diuinæ personæ prout existunt, non habent esse ad aliud sed in se ipsis, ergo existere non dicitur relatiue. Confirmatur. Diuinæ personæ non opponuntur in hoc, quod est existere, ergo eadem existunt existentia. Probatur antecedens. Quia tantum opponuntur, quatenus mutuo se respiciunt in ratione paternitatis, filiationis, & spirationis, ergo. Tertio probatur. Existere essentialiter diuinum est infinitæ perfectionis continens omnem rationem existentia, ergo diuinæ personæ etiam prout inter se se distinguuntur, existunt hoc vnico esse. Antecedens est manifestum. Consequentia probatur. Nam infinita existentia diuina sufficiens est non solum ut per illam existat Deus, sed etiam diuinæ personæ. Et confirmatur. Si præter existentiam essentialem ponitur in diuinis existentia personalis, per quam existat persona ut persona est sequitur quod existentia essentialis non sit simpliciter & omnibus modis existentia infinita, quod est absurdum, ergo. Probatur sequela. Non continet omnem rationem existentia, quia præter illam ponitur existentia personalis in diuinis, ergo. Quarto probatur. Si in tribus personis diuinis reperiuntur tres existentia personales, sequitur, quod aliqua perfectio simpliciter reperiatur in vna persona, quæ non reperitur in alia, consequens est falsum, ut supra visum est ergo. Probatur sequela. Existencia personalis in quantum existentia personalis est, est perfectio simpliciter & infinita, sed ut sic reperitur in vna persona & non in alia, quia existentia personalis patris iuxta sententiam oppositam non reperitur in filio, quoniam est alia ab existentia personali filij, ergo.

E ¶ Ex his sequitur, quod existentia essentialis, quæ primum competit Deo ut Deus est, quasi secundo nostro modo intelligendi competit tribus personis diuinis. Et quidem in hac parte manifestum discrimen reperitur inter existentiam creaturarum, & existentiam diuinam. Nam existere in creaturis immediate competit supposito & hypostasi & mediate essentia & naturæ, ut supra retulimus ex D. Thom. in tertia parte questione. 17. In diuinis

autem

autem est contra existere per se primo conuenit essentia & natura diuina, sed quasi secundario & mediate competit personis & hypostasibus. Et ratio huius est. Quoniam existere est de essentia Dei, imo est ipsa essentia Dei, & ita primum debet referri ad essentiam & existere personarum debet computari inter essentialia, & non inter personalia multo magis, quam alia attributa misericordie sapientie, &c. Quia esse est primum attributum essentiale Deo, inter alia attributa. Cæterum in creaturis existere non est essentiale, sed est quasi accidentale complementum: & ita non immediate actuat essentiam & naturam, sed suppositum & hypostasim.

¶ Quarta conclusio. Probabilis sententia est quod relatio diuina non constituit personam quatenus subsistens est in ratione relationis, & prout ratione distinguitur ab essentia, sed quatenus identificatur cum diuina essentia. Hæc conclusio est contra sententiam Caietani, sed est sententia Ferrariensis ubi supra. Et videtur etiam sententia Marsilij in 3. q. 2. art. 1. & sapientissimi Magistri Victoria, & Soto adhæserunt huic sententia & videtur esse D. Th. de potentia q. 8. art. 3. ad septimum & nonum ubi dicit expresse, quod relatio ut relatio non constituit personam subsistentem sed prout est essentia diuina. Idem docet in q. 10. de potentia art. 3. in corpore & q. 2. art. 1. & in 1. sen. d. 25. q. 1. art. 2. & alijs in numeris locis in eodem primo sententiarum. Et probatur. Relatio diuina constituit personam ut subsistentem prout dicit in, sed relatio prout dicit in, non distinguitur ratione ab essentia, sed identificatur cum illa, ergo. Maior constat ex supra dictis. Minor asseritur à D. Thoma supra q. 28. art. 2. ubi dicit, quod id, quod in relationibus creatis est esse accidentale in subiecto, in relationibus diuinis est esse diuinæ essentia & idem realiter cum illa. Et paulo inferius dicit, quod relatio diuina eo tantum differt ratione ab essentia, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum. Secundo probatur conclusio. Subsistentia essentialis est infinita in ratione subsistentia, ergo continet omnem rationem cuiuscumque subsistentia siue essentialis siue personalis, ergo præ

ter subsistentiam essentialem non sunt ponendæ subsistentia personales, quæ ratione differant à subsistentia essentiali.

¶ Tertio probatur. Si in diuinis ponimus subsistentiam personalem, quæ in ratione subsistentia distinguitur à subsistentia essentiali, sequitur quod in Deo reperitur vera compositio metaphysica, consequens non est admittendum, ergo. Probatur sequela. Subsistentia personalis differt ratione à subsistentia essentiali, ergo cum utraque dicat realem perfectionem, quæ constituunt vnum, faciunt compositionem inter sese. Et confirmatur. Quoniam supra retulimus ex D. Tho. quod relatio idcirco non facit compositionem cum diuina essentia, quia prout ratione differt ab essentia non dicit, in, sed ad, & in quantum dicit, ad, nihil ponit reale in essentia, ergo iuxta mentem D. Tho. si relatio prout dicit in, distinguitur ratione ab essentia, facit compositionem cum illa. Vltimo probatur conclusio. Si relatio constituit subsistentiam personalem distinctam ratione à subsistentia essentiali, sequitur quod aliqua perfectio sit in vna persona: quæ non sit in alia. Cōsequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Subsistentia personalis prout distinguitur ab essentiali, est perfectio diuina, sed subsistentia personalis vnius personæ non est in alia, ergo.

¶ Sed iudicio meo hæc sententia quartæ conclusionis contra dicit secundæ. Et probatur. Nam quarta conclusio docet, quod relatio constituit personam ut subsistentem non prout distinguitur ratione ab essentia sed prout identificatur cum illa, ergo subsistentia trium personarum est vna & eadem essentialis, & non sunt plures subsistentia personales, ut docet secunda conclusio. Probatur consequentia. Quoniam cum essentia sit vna & eadem in tribus personis, etiam subsistentia, quam constituit essentia debet esse vna in tribus personis.

¶ Ad hoc respondēt quidam quod subsistentia essentialis, quamuis secundum se vnica sit & simplex, tamen prout est in tribus personis quasi modificata & determinata per tres proprietates relatiuas, habet rationem trium subsistentiarum. Itaque eademmet subsistentia essentialis prout est in patre determinata per relationem paternitatem

nitatis, induit rationem vnius subsistentiæ personalis, & quatenus est in filio determinata per relationem filiationis induit rationem alterius subsistentiæ personalis. Ita vt vna simplicissima subsistentia essentialis ipsopter tres proprietates relatiuas, quibus associatur, efficitur (vt more nostro loquamur) trina subsistentia personalis nulla addita perfectione ad subsistentiã essentialẽ, sed tantum addendo modos relatiuos diuersos. Quemadmodum solet dici, quod vna & eadem diuina essentia propter diuersos respectus ideales induit rationem plurium idearum, ita quod alia est idea hominis & alia idea equi: & si per impossibile illi respectus essent reales ideę realiter distinguerentur. Sed non placet solutio: nam arguitur contra hoc. Sequitur, quod eadem ratione dicendum sit, quod diuina essentia multiplicatur personaliter ita quod diuina essentia prout est in patre sit alia personaliter à semet ipsa prout est in filio, & ita sint tres essentiaę personales & vnica essentialis, sicut diximus de subsistentia, consequens autem non admitteretur à Sanctis Patribus, ergo. Respondent iterum negando sequelã. Quoniã essentia nõ pertinet ad proprietatem personalem, sed ad naturam communem specificam vel quasi specificam, neque est de ratione essentiaę, quod ipsa multiplicetur in indiuiduis. Nam si quãdoque multiplicatur illud prouenit ex eo, quod non totaliter participatur ab indiuiduis sed quasi partialiter. Diuina autem essentia totaliter communicatur tribus personis diuinis: subsistentia autem vt subsistentia pertinet per se ad rationem personæ & hypostasis, quia persona in ratione personæ includit subsistentiam incommunicabilem. Et ex hoc aiunt, sequitur aliud discrimen ad propositum, quod proprietates personales, non est necesse, quod modificent, & determinent essentiam, & plurificentillam in diuersis personis, sed possunt illam relinquere totaliter vnã & indiuisã. Ceterum subsistentia in ratione subsistentiæ modificatur, & quasi completur per proprietates personales, & constituitur in ratione subsistentiæ personalis, & ita formaliter loquendo plurificatur, & efficitur plures subsistentiæ personales, perseverans tamen vna & simpli-

A cissima in ratione subsistentiæ essentialis.

¶ Hinc ego infero in fauorem sententiæ Caietani, quod subsistentia personalis differt ratione ab essentia, & relatio constituit personam vt differt ratione ab essentia: & hoc magis placet & consonat cum dictis in dubio præcedenti.

¶ Ad argumentum in oppositum respondetur.

B ¶ Ad primum respondetur D.Tho. loqui in illo loco de hypostasi patris, non solum prout essentialiter subsistens est, sed prout est subsistens, & incommunicabilis. In quo consistit completa ratio hypostasis imo & subsistentiæ. Et hæc ratio constituitur per paternitatem, prout paternitas, & includit diuinam essentiam, & etiam ordinem ad filium, id est, prout realiter dicit in, & ad simul. Et hoc modo paternitas distinguitur ratione ab essentia, eo quod importat essentia, & præterea realiter habet ordinẽ ad filium, quem non dicit essentia. Quemadmodum homo ratione differt ab animali, quia includit animal, & aliquid aliud scilicet rationale, & petrus ratione differt ab homine, quia præter naturã humanã includit singulares condiciones. Et in hoc sensu intelligẽdisunt D.Th. & ceteri Theologi graues cū dicunt relationẽ put differratione ab essentia constituere personam diuinam. Accipiunt enim personã secundum integram rationem personæ, & relationem in sensu expositio, & ex hoc restat explicatum secundum testimoniũ D.Tho. in argumento allatum.

D ¶ Ad confirmationem respondetur, quod abstracta relatione à persona patris primum non remanet hypostasi patris quantum ad completam rationem hypostasis. E Quia non remanet incommunicabilis. Et hoc esset satis ad explicandam doctrinam D.Tho. Secundo neque remanet hypostasi patris quantum ab subsistentiam personalem. Nam vt constat ex dictis subsistentia essentialis, quæ communis est tribus personis efficitur personalis nostro more loquendi quatenus determinatur, & quasi modificatur per relationem personalem. Quo circa relatione sublata subsistentia potest quidem permanere in ratione subsistentiæ essentialis non vero personalis.

¶ Ad

¶ Ad secundum argumentum & eius confirmationem respondetur, quod relatio diuina in quantum relatio est, citra dubium includit duo, ad, & in. Sed tamen illud in, quod includit relatio, non est aliud quam ipsum esse substantiale diuinæ essentiae, eo quod esse substantiale diuinæ essentiae est esse infinitum omnibus modis formaliter includens omnem rationem essendi, & subsistendi. Et ita non relinquitur etiam secundum nostrum modum intelligendi aliquid esse vel subsistere distinctum ab esse diuinæ essentiae, quod includatur in ratione relationis. Quo circa illud in, quod relatio includit non potest esse aliud etiam secundum rationem ab esse essentiali diuinæ essentiae. Hæc autem ratio non habet locum in relationibus creatis. Nam esse subiecti, & fundamenti non continet totam rationem essendi, aut in essendi. Atque adeo relatio creata includit in sibi proprium distinctum ab esse subiecti, & fundamenti, tamen nullo modo debet concedi, quod relatio, prout ratione distinguitur ab essentia, constituat personam ut subsistentem incommunicabiliter.

¶ Tertium argumentum cum suis confirmationibus abunde manet solutum ex dictis ubi exposuimus in quo sensu sit concedendum, in diuinis reperiri tres subsistentias relatiuas, & personales. Et certe argumentum tertium probat sententiam Caietani.

QVÆSTIO. XLI.

De personis in comparatione ad actus notionales.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum actus notionales sint attribuenti personis?

Conclusio prima est affirmatiua. Ratio est quia origo personarum non potest significari nisi per aliquos actus.

¶ Secunda conclusio ad secundum. Actus

A notionales secundum modum significandi tantum differunt à relationibus.

De materia huius quæstionis disputat schola cum Magistro in 1. d. 6.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum actus notionales sint voluntarij?

Prima conclusio. Actus notionales sunt voluntarij voluntate concomitante.

¶ Secunda conclusio. Non sunt voluntarij voluntate antecedenti seu principiante.

¶ Tertia conclusio. Actus notionalis, quo procedit persona Spiritus sancti est voluntarius voluntate antecedente & principiante, non ut voluntas est, sed ut natura est. Harum conclusionum rationes disponuntur in articulo.

In hoc articulo notandum est, quod secunda conclusio est habenda secundum fidem, pro qua videndi sunt D. Hieronymus ad Ephes. c. 1. in illis verbis. Predestinati secundum propositum eius & D. Augustinus in dialogo ad Orosium ca. 7. & lib. 1. 5. de trin. ca. 20. ubi inducit Eunomium hæreticum ita argumentantem. Vel pater genuit filium nolens vel volens: primum non potest dici, quia genuisset inuitus & coactus, quod est blasphemum. Si dicatur secundum quod volens, ergo genuit filium voluntarie sicut voluntarie creauit omnia, atque adeo filius dependet à voluntate patris sicut res creatæ, & ex consequenti est minor patre. D. Augustinus refert ibidem catholicum quædam vice versa argumentantem contra Eunomium hoc modo. Vel pater est Deus volens vel nolens, si nolens ergo coactus & inuitus, quod est sacrilegum: si volens ergo est Deus per voluntatem, & non per naturam. Hoc argumentum est simile præcedenti, & sicut istud est frivolum, ita & aliud & ad utrumque respondetur ex D. Thoma in hoc articulo, & desumitur solutio ex D. August. in illo loco, quod pater generat volens, & est Deus volens, non autem voluntate

luntate antecedenti, sed concomitante. A Eandem secundam conclusionem Diui Thomæ docet D. Hilarius citatus in hoc articulo, & habetur definita in libro de synodis. Quam diffinitionem refert hic D. Thomas & eadem definitio habetur in cōcilio 11. Toletano in confessione fidei. Sed aduerte D. Thomam in hac conclusione loqui de voluntate non vt natura est, sed vt voluntas est. Et hoc quidem certissimū est quantum ad processione[m] Spiritus sancti. Nam vt habetur in tertia conclusione processio Spiritus sancti est à voluntate vt natura.

¶ Dubitatio autem esse potest, vtrum voluntas vt natura est antecederet se habeat ad generationem filij, ita quod intellectus paternus determinetur à voluntate vt natura est ad productionem filij, vel potius ipse intellectus absque determinatione voluntatis determinatus sit à natura diuina ad productionem filij. Ad hoc respōdetur, quod qui diceret voluntatem vt natura est determinare intellectum ad generationem filij, & antecederet se habere ad eius generationem, non expresse erraret in fide. Quoniam definitio, quam retulimus ex libro de synodis, & ex concilio 11. Toletano, non loquitur de voluntate vt nature est, sed de voluntate vt est potentia libera vt patebit legenti illam definitionem. Dico tamen, quod eiusmodi sententia non videtur esse satis tuta. Quia non consentit modo loquendi sanctorum patrum. Et præterea arguitur contra illam. Quoniam ex illa sequeretur, quod generatio verbi non esset proprie generatio, & ex consequenti filius non esset proprie filius, consequens est contra fidem, ergo. Se quela licet non sit euident, probatur tamē satis apparenter. Principium quo generationis non est voluntas, sed natura, ergo si voluntas esset principium quo generationis filij, illa non esset proprie generatio. Certe grauissimi Theologi dicunt, quod quanto magis aliqua operatio pendet à voluntate tanquam à principio, tanto magis recedit à ratione generationis, quoniam generatio est operatio natura, & non voluntatis. Præterea arguitur ratione desumpta ex solutione ad quartum. Operatio intellectus prima & necessaria non pendet

ex aliqua præcedenti operatione voluntatis, quin potius è contra omnis operatio voluntatis pendet ab huiusmodi operatione intellectus, sed operatio intellectus, qua pater generat filium, est prima & necessaria operatio intellectus paterni, ergo non pendet ab aliqua operatione voluntatis.

D Vbitatur primo circa secundam conclusionem, vtrum illa voluntas concomitans generationem sit prior nostro intellectui, quam ipsa generatio. Probatur pars affirmatiua.

¶ Primo quoniam essentialia sunt priora intellectu, quam notionalia, vt docet D. Thomas supra q. 33. art. 3. ad primum sed illa voluntas est essentialis, quoniam voluntas, qua Deus amat suam essentiam, & vult communicationem eius, pertinet ad essentialia Dei, ergo est prior. Et confirmatur. Omnia quæ pater communicat filio, C prius intelliguntur in ipso patre, quam intelligantur communicari, & prius intelligitur pater habere illam in semetipso, quā intelligatur communicare per generationem, sed pater communicat filio hanc voluntatem, ergo hæc voluntas prius intelligitur in patre, quam intelligatur generatio actiua, per quam communicatur filio.

¶ Secundo arguitur. Eadem ratio esse videtur de voluntate concomitante generationem filij & de voluntate processionis Spiritus sancti, sed prius intelligitur in patre & filio voluntas spirandi, quam spiratio Spiritus sancti, ergo voluntas generationis prius intelligitur in patre, quam ipsa generatio. Minor videtur euident. Quia spiratio procedit à voluntate, est enim amor, quo pater & filius diligunt se & ipsum Spiritum sanctum.

¶ Propter hæc argumenta dominus E Caietanus in hoc commentario tuetur partem affirmatiuam secutus Scotū in 1. d. 6. q. 1. Hæc sententia est probabilis, & illam sequuntur aliqui ex Thomistis. Oppositā tamen sententiam docet Capreolus in 1. d. 6. citata q. 1. ar. 1. conclusione. 6. & inter soluendum argumenta contra eādem conclusionem idem sequitur Torres hic. Et videtur expressa sententia D. Thomæ de potentia q. 2. ar. 3. ad secundum vbi dicit, quod illa voluntas nec natura nec intellectu præcedit actum notionalem. Probatur præterea

præterea. Voluntas generationis est concomitans generationem ipsam, vt docet D. Thomas in secunda conclusione articuli, ergo nullo modo est antecedens, atq; adeo non præintelligitur ipsi generationi. Probatur consequentia. Quoniam voluntas concomitans est voluntas simultanea, quæ nec præcedit, nec subsequitur. Respondet dominus Caietanus, Diuum Thomam id circo hanc voluntatem appellare concomitantem, quia licet antecedit generationem, non tamen antecedit vt principians ipsam. Quemadmodum voluntas, qua ego heri desiderabam pluuiam, licet antecederet pluuiam, quæ modo est, tamen voluntas illa si perseverauit tempore, quo pluit, potius dicitur concomitans pluuiam quàm antecedens, eo quod non est causa pluuiæ. Hic modus loquendi domini Caietani videtur satis idoneus in alijs materijs, vt exëplum allatum ostendit. Cæterum in præfenti materia non videtur locum habere. Et probatur. Si illa voluntas antecedit generationem, respicit generationem vt futuram & posteriorem, hoc autem non potest admitti, ergo. Maior est euidens. Probatur minor. Nam tunc illa voluntas vel se habet vt desiderium & velleitas respectu generationis, sicut desiderium respectu pluuiæ futuræ, & hoc est impossibile, quia talis voluntas est imperfecta: vel se habet vt voluntas efficax principians ipsam generationem, hoc autem non admittit D. Tho. in prima & secunda conclusione articuli, ergo.

¶ Vera igitur sententia est & magis cõsentanea doctrinæ D. Tho. in hoc articulo quod illa voluntas nullo modo generationem antecedit, sed concomitatur illam, appellaturque proprio nomine voluntas complacentiæ, quia pater complacet sibi in generatione filij, & hæc voluntas communis est tribus personis. Omnes enim sibi complacent in illa generatione, & idcirco ista voluntas proprie appellatur essentialis.

¶ Aliqui Theologi graues dicunt, illam non esse pure essentialem sed partim esse personalem & notionalem. Et ita respondent ad primum argumentum ex propositis pro sententia Caietani, quod illa doctrina D. Thomæ in q. 33. supra, tantum

A habet locum in illis, quæ sunt pure essentialia. Nam illa quæ partim sunt notionalia, non præintelliguntur personis. Hæc solutio est satis vero similis, debet tamen ita intelligi, quod illa voluntas est partim notionalis ex parte obiecti voliti. Quia est voluntas generationis, quæ est actus notionalis. Cæterum ipsa voluntas secundum semetipsam omnino est essentialis, & ita communis est tribus personis, vt dixi.

B ¶ Ad confirmationem respondetur, quod illa voluntas secundum quod essentialis est communicatur filio à patre per generationem. Cæterum quantum ad illud notionale, quod includit ex parte obiecti non communicatur Filio à Patre per generationem. & id circo ex hac parte non præintelligitur ipsi generationi, quamuis ex ea parte, quæ essentialis est, possit præintelligi.

C ¶ Ad secundum argumentum respondetur primò negando consequentiam. Non enim est eadem ratio de generatione & spiratione. Quia generatio non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum, spiratio vero ad voluntatem spectat. Secundo responderetur, quod ad spirationem actiuam non præintelligitur voluntas spirandi. Nam ipsa actualis spiratio implicite & virtualiter est voluntas spirandi. Quemadmodum ad volitionem ieiunandi non præintelligitur alia volitio, qua velimus hanc voluntatem ieiunandi.

D S Secundo dubitatur in hoc articulo circa quartâ conclusionem, vtum Spiritus sanctus procedat libere, an potius naturaliter & necessario. De hac re D. Tho. in solutione ad tertium huius articuli dicit duo. Primum est, voluntas potest considerari & vt natura est, & vt potentia libera est. Priori modo considerata habet operationem naturalem & necessariam, qualis est amor vltimi finis, & volitio boni incommuni. Considerata vero posteriori modo libere operatur, & ita libere eligit media ad finem.

E ¶ Secundo dicit. Spiritus sanctus procedit à voluntate non vt potentia libera est, sed vt natura est, atque adeo non procedit libere sed naturaliter & necessario.

¶ Scotus in 1. d. 2. q. 7. & d. 10. q. vnica & quodlibet. 16. vtumque dictum Diui Thomæ

Thomæ reprehendit, & statuit alia duo dicta contraria. Primum est. Voluntas nequit considerari ut natura, sed tantum ut potentia libera: & ex consequenti nulla operatio voluntatis est naturalis, sed omnis eius operatio est libera. Probat hoc primò. Potentia naturalis, & potentia libera differunt specie, ergo eadem voluntas nō potest considerari ut natura, & ut potentia libera. Antecedens probatur. Quia Aristot. 9. metaphy. tex. 3. & 18. distinguit liberum à naturali, ergo. Et confirmatur. Unica potentia non potest habere geminum modum operandi, ergo eadem voluntas non potest operari naturaliter, & liberè. Consequentia patet. Quia isti sunt modi operandi diuersissimi. Secundò probat. Ex eo quod aliqua operatio sit necessaria, non bene colligitur, eam non esse liberam, ergo ex eo quod voluntas habet aliquam operationem necessariam, non licet inferre, quod in illa operatione voluntas operatur, ut natura, & non ut potentia libera. Antecedens probatur. Immobilitas & firmitas operationis nō tollit propriam speciem & rationem ipsius operationis, quin potius perficit, ergo necessitas operationis voluntatis non tollit ab illa rationem libertatis, atque adeo bene stat, quod operatio libera simul sit necessaria.

¶ Dicit secundò Scotus. Spiritus sanctus non procedit naturaliter, sed liberè. Hoc dictum primò probatur ex præcedenti. Quoniam nulla operatio voluntatis potest esse naturalis, sed omnis est libera, ergo Spiritus sanctus procedens per voluntatem nō naturaliter, sed liberè procedit. Probat etiam hoc ex D. Thoma. Nam in solutione ad tertium docet, Spiritum sanctum procedere per voluntatem ut voluntas est, ergo non procedit per voluntatem ut natura est: Rursus ergo non procedit naturaliter, sed liberè.

¶ Circa hoc secundum assertum notandum est, quod Scotus citra dubium non intendit negare processionem Spiritus sancti esse necessariam: nam hoc negare esset hæreticum. Sed putat Scotus, quod stat bene, processionem Spiritus sancti esse necessariam, & quod simul sit libera. Quocirca quantum ad hoc verbalis forsan est differentia inter Diuum Thomam, & Sco-

A tum. Sed Scotus improprie & abusive loquitur operationem necessariam appellans liberam.

¶ In hoc dubio primò examinandum est primum dictum Scoti, quod opponit primo dicto Diui Thomæ. Sed non examinabitur ad vnguem in hoc loco. Quia hæc disputatio pertinet ad. 1. 2. q. 10. art. 1. lege ibi Caietanum. Pro nunc nota, quod omnis libertas, & omnis indifferentia voluntatis fundatur in natura ipsius voluntatis: & ita voluntas quatenus potentia est indifferens & libera, præsupponit semetipsam ut natura quædam est habens determinationem omnimodam. Ex quo sequitur, quod omnis operatio libera voluntatis procedens à voluntate ut potentia libera præsupponit aliquam operationem ipsius voluntatis naturalem & necessariam, saltem quo ad specificationem, quæ procedit ab ipsa voluntate ut natura est. Quo pacto ratio naturæ se habeat in voluntate in ordine ad libertatem ipsius, explicat eruditè dominus Caietanus infra in. q. 60. artic. 1. Ex dictis ergo colligitur, verissimum esse primum D. Thomæ assertum.

¶ Ad argumenta facta pro primo dicto Scoti respondetur, quod potentia naturalis potest accipi dupliciter. Vno modo cum præcisione, ita quod sit tantum naturalis, sicut potentia visiva bruti. Et eiusmodi potentia naturalis omnino opponitur potentia liberæ. Alio modo sumitur absque præcisione: & ita potentia naturalis non repugnat potentia liberæ, neque naturale opponitur libero, quin potius est radix, & fundamentum eius.

¶ Sed aduertendum est, quod licet voluntas consideretur & ut natura & ut potentia libera, hæc tamen consideratio non constituit duplicem rationem potentia. Quia ratio naturæ non importat gradum distinctum in voluntate ipsa, licet ratio sit communis & quasi fundamentum libertatis: & ita non constituit distinctam rationem potentia proprie loquendo. Vide Caietanum loco citato. ¶ Ad confirmationem respondetur, quod quando diuersi modi operandi ita se habent, quod alter est fundamentum alterius, nihil inconuenit, quod vna & eadem potentia habeat diuersos modos operandi. Quia cum vnus ordinetur

ordinateur ad alium sicut fundamentum eius, non censetur simpliciter diversi modi. Nam iuxta regulam topicam ubi est vnum propter aliud, ibi est vnum tantum. Exemplum habetur in potentia intellectiva nostra, cui competit geminus modus intelligendi, & sine discursu circa prima principia, & cum discursu circa conclusiones. Sed prior modus operandi est fundamentum posterioris.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod firmitas illa, quæ reperitur in operationibus voluntatis, quas habent confirmati in gratia circa finem supernaturalem, perficit quidem libertatem, & non minuit illam aliquo pacto. Cæterum firmitas, quæ constituit operationem simpliciter necessariam, tollit omnino libertatem ab illa operatione. Verum est tamen, quod aliqua necessitas licet tollat libertatem ab operatione voluntatis, non tamen semper tollit rationem specificam ipsius operationis. Contingit enim, quod eadem operatio voluntatis secundum speciem sit aliquando libera, & aliquando necessaria pro diuersis statibus, vt patet in actu charitatis, qui in via est omnino liber & in patria est necessarius simpliciter. Et ratio est quia virtus charitatis per accidens habet actum liberum quantum ad exercitium propter imperfectionem subiecti operantis. Et hoc vt plurimum poterit convincere argumentum Scoti, quod necessitas non tollit speciem substantialem operationis ex obiecto, non autem probat quod non tollat modum eius nempe libertatem.

¶ Deinde examinandum est secundum dictum D. Thomæ, & secundum etiam dictum Scoti illi oppositum.

¶ Pro quo est aduertendum, quod necessarium dupliciter potest accipi. Primo vt idem sit, quod coactum & violentum. Secundo vt opponitur possibili, quod potest esse, & non esse, siue hoc proueniat ex coactione extrinseca, siue ab intrinseca inclinatione naturali.

¶ Quo supposito dico primum. Spiritus sanctus non procedit necessario, si sumatur necessarium in priori acceptione, & oppositum dicere esset blasphemum. Patet hoc. Quia coactio & violentia est

A magna imperfectio, quæ proinde omnino auferenda est à Deo.

¶ Dico secundò. Spiritus sanctus necessario procedit à Patre & Filio, si necessarium posteriori modo sumatur, & oppositum asserere est contra fidem. Probatur. Quia contra fidem est dicere, quod Spiritus sanctus possit non procedere à Patre & Filio, ergo secundum fidem fateri oportet, Spiritum sanctum procedere necessario, sumendo necessarium in illa acceptione. Hoc dictum non est contra Scotum re ipsa.

¶ Nota hic cum domino Caietano, quod libertas in causa, & in principio operante nullam imperfectionem importat, quin potius est contra maximam perfectionem: & ita libertas formaliter reperitur in diuina voluntate. Cæterum in eo, quod procedit ab aliqua causa, vel principio, libertas nonnullam ponit imperfectionem. Quia quod procedit libere, posset non procedere, & ex consequenti posset non esse, quod est imperfectio. Et propter hanc causam neganda est libertas processioni Spiritus sancti.

¶ Dico tertio. Nullo modum concedum est, quod Spiritus sanctus procedit libere, sed quod procedit naturaliter & necessario. Hoc assertum est contra Scotum. Sed prima eius pars præter quam quod constat ex modo dictis, est adeo certa, vt oppositum non satis consonet communi doctrinæ Sanctorum, imò & modo loquendi omnium sapientium. Nam sancti Patres Philosophi, & ceteri sapientes illud dumtaxat appellant liberum quod possibilitatem habet ad esse, & non esse. Ita Aristoteles tertio Ethico, cap. quarto, & Diuus Augustinus lib. tertio de libero arbitrio capit. tertio inquit. Illud solum in nobis liberum est, quod in nobis est facere, vel non facere. Idem inquit Hieronymus in epist. ad Damasum de filio prodigo circa finem explicans illud psalm. 142. non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens, Damascenus lib. 2. de fide cap. 28. ergo cum Spiritus sanctus non possit non procedere secundum fidem improprijssime, & contra communem sensum, asseritur, illi libere procedere. Et confirmatur. Spiritus sanctus non procedit libere, si libertate

libertate contradictionis, neque libertate contrarietatis, ergo nullo modo. Antecedens si termini explicentur, apparebit esse verum secundum fidem. Consequentia vero probatur à sufficiēte diuisione. Quia non est alius modus libertatis.

¶ Sed aduertendum est, quòd quandoque viri sapientes confundunt liberum & voluntarium, ita quòd omne voluntarium appellant liberum. In quo sensu intelligendus est D. Thomas cum in quest. decima de potentia articulo secundo ad quintum dicit, quòd processio Spiritus sancti est libera, id est, voluntaria. Sed tamen hic modus loquendi citrà dubium est improprius & non satis vsitatus. Impropriè enim omne voluntarium liberum appellatur. Vnde multò doctius Diuus Thomas in solutione ad tertium huius articuli negat, Spiritum sanctum procedere liberè, concedens tamen illum procedere voluntariè.

¶ Secunda pars tertij dicti, scilicet Spiritum sanctum procedere naturaliter, probatur ex dictis. Non procedit liberè, neque procedit coactè, ergo procedit naturaliter, id est, secundum inclinationem naturalem diuinæ voluntatis. Et confirmatur. Spiritus sanctus non procedit à voluntate, vt est potentia libera, ergo procedit à voluntate, vt est natura, atque adeo procedit naturaliter. Consequentia est euident, & antecedens ex dictis relinquitur manifestum. Quia si procederet à voluntate vt potentia libera, procederet liberè.

¶ Ad argumenta pro secundo dicto Scoti respondetur. Et primum solum restat ex dictis.

¶ Ad secundum concessio antecedenti negatur cōsequentia. Itaque dico, quòd quamuis Spiritus sanctus non procedat liberè, sed naturaliter, & procedat à voluntate vt natura est, non tamen concedendum est, quòd procedit per modum naturæ, sed per modum voluntatis propter rationes supra factas questione 27. articulo quinto. Et potissima ratio est. Quia id, quòd procedit per modum naturæ, non presupponit per se loquendo aliam operationem priorem. Quia operatio, quæ est per modum naturæ, est prima operatio

A naturalis, at processio Spiritus sancti presupponit aliam operationem, scilicet processionem verbi. Secundo respondetur, quòd cum limitatione bene potest admitti, Spiritum sanctum procedere per modum naturæ. Et limitatio est, quòd non procedit per modum naturæ diuinæ absolutè loquendo, sed per modum naturæ diuinæ voluntatis. Quia procedit à voluntate ipsa vt natura est.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum actus notionales sint de aliquos?

Prima conclusio. Filius genitus est non ex nihilo, sed ex substantia Patris. Ratio est. Quia alias Filias non esset vere genitus.

¶ Secunda cōclusio. Pater per generationem communicauit Filio non partem substantiæ suæ, sed totam substantiam.

DE materia huius articuli disputat scholasticus Magistro in primo distinctione quinta, vbi magister refert multa sanctorum testimonia pro prima conclusione articuli. Quæ est habenda secundum fidem, & est definita in concilio Nicæno primo & in symbolo Athanasij & in capitulo Damnamus de hæreticis. & in capitulo firmiter de summa trinitate. His & alijs locis definitur, Filium esse consubstantialem Patri. Vide quæ dicta sunt supra questione 34. articulo tertio.

¶ Circa solutionem ad primum & secundum nota, quòd in his solutionibus exponit D. Thom. in quo genere causæ, vel principij Filius datur genitus de substantia patris. Et in solutione ad primum docet: quòd illa dictio (de) non denotat principium materiale. Cuius oppositum ipsemet sustinuerat olim vt probabile in primo distinctione quinta questione secunda articulo primo & Durandus ibi quæst. secunda mordicus defendit hanc sententiam. Lege Caietanum in hoc articulo eruditè dissoluentem argumenta Durandi.

¶ In solutione ad secundum D. Thom. reprehendit

reprehendit magistrum sententiarum, eo quod in d. 5. citata docuit, quod essentia in generatione filij concurrat ad modum principij actiui formalis, quoniam est ipsamet forma essentialis filij. Cæterum in hac re oportet uti distinctione. Nam essentia & substantia diuina in ordine ad generationem Filij potest considerari vel ex parte Patris generantis, & sic citra dubium concurrat ad modum principij actiui: potest etiam considerari ex parte Filij geniti, & ita considerata concurrat ad modum principij formalis. Et in hac secunda consideratione sumitur à D. Thoma, in præsentia. Et quando absolute loquimur simpliciter est dum, quod concurrat ad modum principij formalis, & quod illa dictio (de) importat formam, in qua Filius est consubstantialis Patri.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum in diuinis sit potentia respectu actuum notionalium?

¶ Conclusio est affirmatiua.

IN hoc articulo notanda est solutio ad vltimum. In qua aduertendum est, quod quidam Thomistæ, qui docent, respectu actuum notionalium non esse propriè & realiter potentias in Deo. v.g. respectu generationis potentia generatiua non habet vere & realiter rationem potentia, sed tantum habet rationem potetia respectu personæ genitæ. Isti inquam Theologi loquuntur contra D. Thomam, qui in hac solutione aperte docet, quod potentia generatiua non solum est vere potentia respectu Filij geniti, sed etiam respectu generationis. Et licet generatio non distinguatur realiter à potentia generatiua, satis tamen est, quod proprius terminus generationis, qui est Filius distinguatur ab ipsa realiter. Itaque potentia generatiua dicitur vere & realiter respectu generationis considerando generationem non seorsum à suo termino, sed includendo terminum scilicet Filium.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum potentia importet essentiam, vel relationem in Deo?

Prima conclusio. Non importat solam relationem. Ratio est, quia procedens ab aliqua potentia non assimilatur producenti in relatione.

¶ Secunda conclusio. Non importat essentiam, & relationem ex æquo.

¶ Tertia conclusio. Importat essentiam in recto, & relationem in obliquo. v.g. potentia generatiua in recto importat essentiam diuinam in obliquo verò connotat relationem paternitatis.

Dubitatur in hoc articulo an ratio primæ conclusionis sit bona.

¶ Arguitur pro parte negatiua. Et potissimum contra illam propositionem. Potentia generatiua est illa, in qua genitum assimilatur generanti. Arguitur sic. Genitum assimilatur generanti in forma substantiali, at forma substantialis non est potentia generatiua, ergo. Respondetur, quod genitum assimilatur generanti primariò quidè & principaliter in forma substantiali, secundario verò & minus principaliter etiam assimilatur illi in potentia generatiua. v.g. ignis genitus assimilatur igni generanti primò quidem in forma substantiali ignis, secundario vero in calore, quæ est potentia generatiua. Assumpsit autem D. Thoma illam propositionem, in qua abstrahit ab utraque assimilatione & primaria & secundaria, eo quod nomine potentia generatiua comprehendit vtrumque principium quo generationis, & radicale primarium, quod est forma substantialis, & immediatum & secundarium, quod est potentia generatiua. Et quidem cum in diuinis tota assimilatio Patris ad Filium sit secundum essentialia,

E D. Tho. non fuit sollicitus in distinguendo potentiam generatiuam à forma substantiali. Potentia enim generatiua in Deo est ipsamet substantia & essentia Dei. Si tamen velimus rigurose loqui oportet dicere quod diuina essentia habet & rationem formæ substantialis diuinæ, & habet etiam rationem potentia generatiua quatenus est intellectus diuinus intellectus enim in natura intellectuali est potetia comunicatiua ipsi nature, atque adeo est potetia generatiua.

¶ Circa totum istum articulum nota, Si 2 quod

quod de eius materia circumferuntur varieg sententia, quæ videndæ sunt in. 1. distinctione. 7.

¶ Prima sententia, quæ est Gregorij quæst. 1. docet, in Deo non esse potentia generatiuam, sed tantum esse personam generantem, scilicet Patrem. Sed hæc sententia non est consentanea doctrinæ sanctorum, qui passim constituunt in diuinis potentiam generatiuam. Videtur patrum testimonia apud magistrum in illa distinctione. Quædam etiam referuntur à D. Thoma in hac quæstione. Præterea breuiter arguitur contra hanc sententiam. In diuinis secundum fidem reperitur persona generans; sed id quod generat, aliquo generat, id est, aliqua forma, & aliqua potentia generat, ergo. Hęc ratio desumitur ex hoc articulo & ex art. præcedenti in corpore.

¶ Secunda sententia docet, potentiam generatiuam esse puram relationem paternitatis, prout ratione ipsa relatio ab essentia distinguitur. Hanc sententiam docent D. Bonauen. quæst. 1. & Durandus quæst. 2.

¶ Tertia sententia docet, potentiam generatiuam importare ex æquo essentiam & relationem. Has duas opiniones refert Diuus Thomas in articulo & impugnat vehementer. Et breuiter arguitur contra utramque simul. Relatio ut relatio nullius est actiuitatis & nullius virtutis; sed potentia generatiua est principium actiuium, & est quasi virtus generantis, ergo. Et confirmatur. Potentia generatiua importat simpliciter perfectionem in generante; sed relatio ut relatio nullam importat perfectionem, ergo.

¶ Quarta sententia docet, quod potentia generatiua formaliter loquendo est ipsa essentia diuina. Ista sententia solet adscribi Magistro sententiarum in d. 7. citata, imò & D. Thomæ in eadem distinctione. Sed certe Diuus Thomas, neque illam somniat. Et arguitur contra illam. Essentia communis est tribus personis, potentia verò generatiua non est communis, quia non conuenit Filio, nec Spiritui sancto, ergo. Sed de probabilitate huius sententiæ iterum redibit sermo in hoc dubio.

¶ Quinta & vltima sententia docet quod potentia generatiua principaliter, & in re-

A Deo importat essentiam, minus autem principaliter & in obliquo relationem. Hęc est sententia D. Tho. in hoc articulo. Et illam explicat in solutione ad tertium. Ab hac sententia non longe recedit sententia Scoti, ut aduertit Torres, dum in distinctione citata dicit, quod potentia generatiua est intellectus facundus Patris. Vocat intellectum secundum intellectum diuinum, qui realiter est ipsa diuina essentia, quatenus est in Patre. Itaque intellectus diuinus non est facundus prout est in Filio aut in Spiritu sancto, sed solum quatenus est in Patre & ita solum prout est in Patre habet rationem potentia generatiua. Solent viri docti explicare rem hanc his exemplis. Calor in esse caloris eiusdem rationis est in viro & in femina, at prout est in femina est virtus generatiua lactis, non autem prout est in viro. Item cogitatiua in homine & bruto eiusdem rationis est in esse potentia sensitiva, sed tamen prout est in homine, habet quandam vim discursiuam à ratione participatam, quam non habet in bruto: Ita diuina essentia quauis sit vna & eadem in tribus personis, tamen prout est in patre habet rationem intellectus facundi, & ex cōquenti rationem potentia generatiua, quā non habet prout est in alijs personis.

¶ Sed arguitur contra hoc. Sequitur ex his, quod diuina essentia, & diuinus intellectus aliquam perfectionem habeat & virtutem, prout est in patre, quam non habet prout est in alijs personis, consequens non est admittendum, ergo. Probat sequela. Nam facunditas & virtus generatiua magna perfectio est in diuina essentia & in diuino intellectu, ergo. Præterea. Exempla allata hoc ipsum confirmant. Nam calor aliquam specialem virtutem & perfectionem sortitur in femina, quam non habet in viro, & potentia cogitatiua maiorem perfectionem habet in homine, quam in bruto.

¶ Ad hoc respondetur, quod cum dicimus, intellectum diuinum esse facundum, quatenus est in patre, illa dictio (quatenus) non reduplicat rationem formalem, sed solam conditionem necessario requisitam. Itaque intellectus diuinus ex semet ipso habet totum illud, quod essentialiter, & formaliter requiritur ad facunditatem & ad vim

vim generatiuam. Requirit tamen tantum necessariam conditionem ad ipsam fecunditatem, quod sit in tali persona, scilicet, Patris. Quemadmodum color ex propria sui ratione habet totum, quod essentialiter & formaliter requiritur ad obiectum potentie visus, exigit tamen ut actu sit obiectum tantquam necessariam conditionem, quod sit extensus in subiecto.

¶ Ex hoc sequitur, quod illa exempla adducta deficienter explicant rem istam, sed non reperimus in naturalibus accommodatiora exempla: unde illa exempla non in omnibus tenent. Ratio autem quare potentia generatiua exposculet illam conditionem, videlicet, quod intellectus diuinus sit in prima persona, potest colligi ex dictis supra in quaestione 27. articulo quarto & quinto. Et potissimum colligitur ex articulo sexto sequenti huius quaestionis. Et ratio est. Quoniam generatio diuina, quae est à prima persona, scilicet, Patre, continet totam & plenissimam rationem rationem diuinae generationis. Unde non potest esse in alijs personis generatio, sicuti non potest esse alius Deus ab illo Deo, quem nos credimus, & colimus. Quoniam hic noster Deus continet totam rationem entitatis & deitatis. Similiter Filius procedens per hanc generationem continet plenam & infinitam rationem Filij diuini, atque adeo non potest intelligi in diuinis alius Filius. Ex quibus colligitur, quod neque etiam esse potest potentia generatiua nisi in prima persona, à qua procedit hic Filius per generationem.

¶ Sed arguitur contra hoc, & probatur primò, potentiam generatiuam reperiri in Filio, ex Diuo Augustino in libro tertio contra Maximinum cap. 12. ubi dicit: Filius non genuit creatorem, non quia non potuit, sed quia non oportuit, ergo filius secundum Augustinum potuit generare, atque adeo reperitur in illo potentia generatiua. Secundò probatur. Potentia generatiua est potentia simpliciter in diuinis, ergo reperitur in tribus personis. Nam alias non essent euales in potentia simpliciter. Antecedens probatur. Quia Diuus Augustinus ubi supra potentiam generatiuam dicit pertinere ad omnipotentiam Dei, ergo

A est potentia simpliciter. Et confirmatur. Generare Filium diuinum multò maior perfectio est nostro modo intelligendi, quàm creare hominem aut angelum; sed potentia ad creandum hominem aut angelum est potentia simpliciter, ergo & potentia generandi in Deo est perfectio simpliciter.

¶ In solutione horum argumentorum dico primum. Absque aliquo periculo in fide, imò, citra omnem improbabilitatem dici potest, quod Filius habet quidem potentiam generandi absolute & simpliciter, non tamen de facto generat, aut generare potest propter repugnantiam ex parte rei generandae: quia implicat contradictionem quod sit alius Filius diuinus distinctus à secunda persona Trinitatis. Quemadmodum dici solet, in Deo reperiri potentiam, quae sufficiens est ad producendum effectum infinitum, eò quod est potentia simpliciter infinita: tamen quia repugnat ex parte facti, quod detur effectus infinitus, illa potentia non potest reduci ad actum, ita ut producat effectum infinitum. Hoc modo posset probabiliter sustineri quarta sententia supra relata, quae videtur esse magistri.

¶ Secundò dico, sequendo quintam sententiam, quam diximus esse probabilior, quae docet potentiam generatiuam includere in obliquo relationem paternitatis, necessum est dicamus, potentiam generatiuam non reperiri in Filio, aut in Spiritu sancto. Patet hoc. Quoniam relatio paternitatis, quam intrinsecè claudit potentia generatiua, non reperitur in Filio, aut in Spiritu sancto, ergo.

¶ Ex hoc sequitur, quod secundum sententiam Diui Thomae & Scoti absolute dicendum est, potentiam generandi in solo Patre reperiri. Probatur praeterea haec sententia. Non est ponenda in diuinis personis aliqua potentia frustranea & otiosa: sed potentia generatiua otiosa esset in Filio, & Spiritu sancto, ergo. Itè arguitur. In perfectionibus diuinis ad intra idem est posse & esse; sed Filius non generat ad intra, ergo non potest generare. Illud simile allatum de potentia productiua effectus infiniti non est ad rem, tum quia illa potentia pertinet ad effectum extrinsecum;

effectus autem, quem Deus ad extra potest producere, non est necesse, quod de facto producat, generatio vero est operatio ad intra, quæ semper debet esse cum sua potentia coniuncta: tum etiam, quia licet potentia infinita Dei non possit producere effectum infinitum cathegorematicè, potest tamen producere infinitum syncathegorematicè, & ita non est otiosa in Deo.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primū dico, quod hoc ipso quod D. Augustinus docet, filium non generare, virtualiter docet, non esse in illo potentiam generandi. Quia ut dixi, in diuinis ad intra non differt posse & esse. Præterea dico, quod in potentia generatiua sunt duo, & essentia diuina, quæ est tota perfectio & tota virtus ipsius potentia, & relatio paternitatis, quæ prout distinguitur ab essentia, neque est perfectio neque imperfectio neque aliqua virtus potentia, sed veluti quidam modus necessarius ad rationem potentia generatiua. Diuus ergo Augustinus docet in verbis citatis, quod filio non deest aliquid perfectionis, aut virtutis requisitæ ad generandum, quia habet eandem cum patre essentiam: quia tamen in illo non reperitur modus necessariè requisitus ad rationem generatiua potentia, idcirco neque generat, neque habet potentiam generandi. Iuxta hanc expositionem intelligendus est D. Thomas articulo sequenti ad primum. Vbi dicit, quod in filio est potentia generandi, si illud gerendum generandi sumatur passiuè, aut impersonaliter. & q. sequenti articulo. 6. ad tertium dicit, quod eadem potentia, qua pater generat, filius generatur, & ita eadem est potentia in utroque. Hæc omnia sunt intelligenda de potentia generatiua quantum ad illud, quod est perfectionis & virtutis in ipsa potentia, non verò quantum ad modum relatiuum, quem importat in obliquo.

¶ Ad secundum argumentum dominus Caietanus articulo præcedenti docet, quod potentia generatiua non importat potentiam simpliciter sed secundum quid, scilicet, potentiam ad generandum. Et ita ex eo, quod in filio non reperitur potentia generatiua, non licet inferre, quod desit illi aliqua potentia simpliciter. Hæc do-

ctrina Caietani est intelligenda non quoad illud, quod potentia generatiua includit in recto. Nam ex illa parte non habet, quod non sit potentia simpliciter, imo si quantum ad illud præcisè consideretur, est simpliciter infinite perfecta potentia. Sed debet intelligi doctrina Caietani quantum ad illud, quod potentia generatiua connotat in obliquo, ex quo habet, quod distinguatur à potentia spiratiua: & quantum ad hoc neque dicit perfectionem neque imperfectionem. ¶ Ad confirmationem respondetur ex D. Thomain. 1. distin. 10. quæst. 1. articulo. 1. ad primum, quod generare filium diuinum potest accipi identicè secundum quod generatio identificatur cum essentia diuina communicata filio per generationem: & hoc modo est infinita perfectio, sed non distincta aliqua ratione ab ipsa essentia. Alio modo consideratur formaliter, ut distinguitur ratione ab essentia, & nihil aliud importat, quam ordinem originis vnius personæ ab alia, seu quod idem est, relationem paternitatis significatam tamen per modum actionis. Et ita considerata nullam perfectionem aut imperfectionem dicit.

¶ Sed est aduertendum, quod quamuis potentia generatiua principaliter importet absolutum quam relatiuum, tamen generatio formaliter & principaliter importat relationem, eò quod significatur per modum actionis. Ratio verò formalis actionis consistit in habitudine & relatione. Ita quod secluso motu ab actione, nihil consideratur in illa, nisi habitudo quædam & ordo, ut supra dicebat D. Thomas. Absolutum verò identicè & quasi materialiter importatur per generationem.

E ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum actus notionalis ad plures personas terminari possit?

¶ Conclusio est negativa.

Vide quæ disputata sunt supra quæst. 30. art. 2. Vide etiam Caietanum hic satis aperte loquentem.

QVÆSTIO. XLII.
De æqualitate personarū.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum æqualitas habeat locum in diuinis?

EST vnicā conclusio. Neceſſe eſt ponere æqualitatem in diuinis personis.

N hoc articulo nota primum, quod de materia huius quæſtionis agitur in. 1. d. 19.

¶ Conclusio huius articuli eſt certa ſecundum fidem, & definitur in Symbolo Athanaſij, vt refertur in argumento ſed contra. Et ad Philip. 2. dicitur de filio. Non rapinam arbitratus eſt, eſſe ſe æqualem Deo. & idem eſt omnino de Spiritu ſancto. Itē Ioan. 8. & 10. dicitur, quod Pater & Filius ſunt vnum. Et 1. Ioan. 4. dicitur, quod omnes tres perſonæ ſunt vnū, id eſt, habent eandem eſſentiam, perfectionem, & virtutem.

D Vbitur circa ſolutionem ad quartū, Vtrum æqualitas in diuinis personis ſit relatio realis? & eadem quæſtio eſt de ſimilitudine.

¶ Probat ſe pars affirmatiua. Primò, æqualitas in diuinis habet extrema realia & realiter diſtincta, ergo eſt relatio realis. Antecedens patet. Quia extrema æqualitatis ſunt diuinæ perſonæ. Conſequentia probatur. Quia ad relationē realem requiruntur, & ſufficiunt hæ duæ conditiones, ſcilicet, quod extrema ſint realia, & quod realiter diſtinguantur.

¶ Si dicas, quod præter has duas conditiones requiritur, quod fundamentum ſit realiter diſtinctum in vtroque extremo, fundamentum autē æqualitatis diuinæ eſt diuina eſſentia, quæ non diſtinguitur realiter in diuinis personis.

¶ Contra arguitur ſecundò. Relationes diuinarum perſonarum, vt paternitas & filiatio &c. ſunt reales; & tamen fundamentum ipſarum non realiter diſtinguitur in extremis, ergo illa conditio non eſt neceſſaria. Probat ſe minor. Fundamentum relationum perſonalium eſt diuina eſſentia quæ eadem eſt in omnibus personis, ergo.

¶ Arguitur tertio. Relatio æqualitatis

A ante omnem operationem intellectus reperitur in diuinis personis, ergo eſt realis. Probat ſe antecedens. Quia abſolutè concedimus ſecundum fidem, diuinæ perſonas eſſe æquales; hæc autem æqualitas, de qua fides loquitur, nō eſt aliquid rationis conſectum ab intellectu, ergo. Et cōfirmatur. Ante omnē operationē intellectus reperitur in diuinis personis totū fundamentum æqualitatis, ergo & ipſa relatio æqualitatis. Cōſequentia patet. Quia poſito fundamēto ſtatim cōſurgit relatio. Antecedēs probatur. Quia totū fundamentum æqualitatis cōſiſtit in hoc, q̄ diuinæ perſonæ ſint realiter diſtinctæ, & quod tāta perfectio ſit in vna, quanta eſt in alia, ſed hæc omnia reperiuntur ante operationē intellectus, ergo.**C** ¶ Quarto arguitur. Relatio imaginis in diuinis eſt relatio realis, ergo & relatio æqualitatis & ſimilitudinis. Conſequentia patet ex paritate rationis. Antecedēs probatur. Quia vt ſupra dictum eſt. q. 34. imago eſt nomen perſonale ſecundæ perſonæ; ſed relatio perſonalis ſecundæ perſonæ eſt realis, ergo.

¶ In hoc dubio Scotus in. 1. d. 3. 1. q. 1. & quodlib. 6. docet æqualitatem, & ſimilitudinē eſſe relationes reales in diuinis personis. Mouetur propter quædā argumenta ex his, quæ ſecimus, & alia quæ videnda ſunt hic in domino Caietano.

D ¶ D. Thomas in ſolutione ad quartum huius articuli, & ſupra. q. 28. art. 4. ad quartum docet expreſſe, q̄ æqualitas in diuinis eſt relatio rationis: & idem docet de relatione ſimilitudinis.**E** ¶ Ad ſolutionē ergo huius quæſtionis omnino pōderāda eſt doctrina D. Thomæ in ſolutione ad quartū huius articuli. Quæ præſuppoſita reſpōdetur ad quæſtionē, q̄ ſentētia D. Tho. eſt longè probabilior ſentētia Scoti. & eſt etiā ſentētia Magiſtri, vt refert D. Tho. ad quartū. & probatur primò. Ad relationē realē requiritur, q̄ fundamentū ſit reale, & realiter diſtinctum in vtroq; extremo; ſed fundamentū æqualitatis nō eſt realiter diſtinctum in extremis huius relationis, ſcilicet, in personis, ergo. Minor eſt euidens in Theologia, quā Scotus non negat. Quia fundamentum æqualitatis non ſunt ipſæ relationes perſonales; ſed diuina eſſentia. Etenim perſonæ non

sunt æquales, vel inæquales in relationibus, sed potius sunt oppositæ. Et præterea, quia vt aduertit D. Thomas ad quartum & colligitur ex Arist. in. 3. Metaph. textu. 20. vnarelatio non potest esse fundamentum alterius. Probatur vero maior. Sed primum supponamus, quod sit sermo de relatione reali mutua, & non de relatione tertij generis. Probatur. Extrema referuntur realiter ratione fundamenti, ergo ipsa fundamenta debent esse distincta realiter in extremis, imo vt hic bene aduertit Caietanus, sunt quæ primò referuntur tanquam rationes referendi. Et confirmatur. Nam aliàs sequeretur, quod duo extrema non opponerentur realiter relative in illa forma, in qua conueniunt, & in qua sunt vnum, consequens apparet in intelligibile, ergo. Sequela est euidens. Nā extrema opponuntur relative ratione fundamenti, ergo si fundamentum est vnum & idem in vtroque extremo, opponuntur in eo, in quo conueniunt, & in quo sunt vnum. Hæc ratio colligitur ex solutione ad quartum huius articuli. Ex qua sequitur contra Scotum, quod si per impossibile darentur duo homines albi per eandem numero albedinem, relatio similitudinis in albedine non esset realis in illis hominibus. Quia fundamentum illius relationis esset vnum & idem in vtroque extremo. Ita censet Caietanus hic, & Capreolus in 1. d. 3. l. q. 1. ad argumēta Scoti cōtra quartam conclusionem. Secunda ratio pro cōclusionem colligitur ex D. Thoma supra q. 28. ar. 4. ad quartum. Si æqualitas esset relatio realis in Deo, sequeretur, quod in diuinis essent plures quam quatuor relationes reales, consequens esset erroneum in fide, ergo. Sequela videtur euidens.

¶ Quod si dicas, æqualitatem quamuis sit relatio realis non ponere in numero cū aliis quatuor relationibus, eò quòd realiter identificatur cum illis. Contra. Relatio spirationis actiue realiter identificatur cū relationibus paternitatis & filiationis, & tamen ponitur in numero cum illis, vt supra visum est, eò quòd secundum se est relatio realis, ergo id ipsum censendum esset de æqualitate, si vere est relatio realis. Hoc argumentum habet solutionem non improbabilem. Et idcirco ex sententia Scoti

A non colligitur euidenter ponendas esse in Deo plures relationes quam quatuor.

¶ Ad argumenta respondetur. Ad primum satis iam responsum est inter arguendum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod si de re ipsa fiat sermo, relationes personales neque fundantur in essentia, neque in alio fundamento. Quia sunt relationes subsistentes, quæ secum afferunt sua fundamenta, vt supra diximus. Si verò fiat sermo per ordinem ad nostram cognitionē, iam supra diximus, quod istæ relationes prout sunt exercitæ fundantur in actibus notionalibus, & non in essentia v.g. paternitas fundatur in generatione. Vnde ad argumentum negatur minor.

¶ Ad tertium argumentum Torres hic & alii Theologi dicunt, quod relatio equalitatis licet sit relatio rationis, quia tamen habet à parte rei integrum fundamentum est simpliciter & formaliter in diuinis personis ante omnem actualem intellectus considerationem. Cæterum Caietanus in hoc articulo docet, quod æqualitas non est formaliter in diuinis personis ante actualem intellectus considerationem, sed tantum fundamentaliter. Et ad verificandam doctrinam fidei, quæ docet, diuinas personas equales esse, satis fuerit, quod sit fundamentum reale in ipsis huius relationis æqualitatis. Hæc sententia mihi magis probatur. Et omisissis aliis rationibus probatur sic. Quoniam ad intelligendum formaliter æqualitatem esse in diuinis oportet, quod per intellectum distinguamus fundamentum huius relationis, & constituamus illud quasi distinctum in extremis huius relationis. Nam quandiu fundamentum intelligitur per modum vnitatis in extremis, vix possumus explicare, quopacto extrema relative opponantur secundum rationem illius fundamenti, in qua sunt vnum, & intelliguntur vnum. Igitur dicendum apparet, quòd sicut filius ante operationem intellectus est idem sibi ipsi, quamuis hæc relatio identitatis eiusdem ad se ipsum non sit formaliter ante operationem intellectus, ita Pater & Filius absolute sunt æquales, quamuis relatio æqualitatis non sit formaliter ante operationem intellectus, quia satis fuerit, quod sit fundamentaliter.

¶ Ad

¶ Ad quartum negatur consequentia. **A** Ratio discriminis est. Quoniam imago nō significat absolute similitudinem, sed similitudinem expressam ab alio, ut docet D. Thomas supra q. 34. unde imago importat relationem originis, & eandem relationem, quam important Verbum & Filius. Cæterum similitudo, & æqualitas non important huiusmodi expressionem ab alio: & ita distinctio quæ fundatur in origine personarum, non includitur in his relationibus similitudinis & æqualitatis, præsertim si significantur per nomina. Nam ut inquit Divus Thomas in solutione ad tertium huius articuli, si significantur per verba scilicet, assimilari, æquari, &c. videntur importare ordinem originis, & expressionem unius ab alio, & tunc æqualitas & similitudo ita significata pertinent ad rationem imaginis, & est relatio realis, sicut relatio imaginis, imò est eadem cum illa.

¶ Circa eandem solutionem ad quartum nota, quod oppositio, quæ reperitur inter divinas personas, est realis, & hoc est certum in fide. Probatur. Secundum fidem asserendum est, divinas personas distinguere inter se se realiter, sed in divinis non est realis distinctio, ubi non est relationis oppositio, ergo. Et confirmatur. Secundum fidem divinarum personarum referuntur inuicem relative, ergo opponuntur reali oppositione relativa. Probatur consequentia. Quoniam referri est opponi.

¶ Sed notandum est, quod huiusmodi oppositio realis in divinis non est aliud neque identice nec formaliter, quam ipsæmet divinarum relationes. Quoniam ita natura comparatum est, quod relationes se ipsis opponantur, & non alia oppositione aut relatione superaddita. Quod diximus de oppositione, id ipsum dicendum prorsus de distinctione, videlicet, divinas personas distinguere inter se se reali distinctione, & quod se ipsis distinguuntur; non alia superaddita distinctione.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum persona procedens sit coæterna suo principio?

¶ Conclusio est affirmativa.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum in divinis personis sit ordo naturæ?

EST unica conclusio inter divinas personas est ordo originis, qui potest commode appellari ordo naturæ, sed absque aliqua naturæ prioritate.

NOtandum est in hoc articulo, quod inter divinas personas quamvis sit ordo originis, non tamen una persona est posterior altera secundum naturam, aut pendet ab illa. Ratio est. Quoniam prioritas naturæ aut dependentia unius ab alio tota consistit in ratione essendi, & non potest attendi secundum proprietates relativas, ut relative sunt, quia relativa sunt simul natura & intellectu. At cum divinarum personarum, ut dictum est q. 40. ar. 4. conveniant in eodem esse essentiae & existentiae, nulla prioritas naturæ aut dependentia potest in illis reperiri.

¶ Scotus supra citatus asserit, in divinis personis reperiri prioritatem originis, quamvis non reperitur prioritas naturæ. Hic modus dicendi nullum habet periculum. Quia prioritas originis apud Scotum fere nihil aliud pollet quam ordo originis. Sed tamen non est admittendus hic modus dicendi: tum quia non nihil derogat omnimodæ æqualitati divinarum personarum, & videtur insinuare aliquam dependentiam inter divinas personas: tum etiam quia ubi nulla est prioritas naturæ, vix potest explicari quo pacto reperitur aliqua prioritas.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem?

¶ Conclusio est affirmativa.

CIRCA articulum istum nota, quod dignitas, & perfectio in divinis pertinet ad absolutum & essenziale, & non ad relativum, quoniam dignitas & perfectio su-

Si 5 mitur

mitur ab esse. Ex quo sequitur quod sicut supra q. 29. art. 3. negantur istæ propositiones, in diuinis sunt tres essentia, sunt tria entia sumendo ens substantiue, ita negandæ sunt istæ, in diuinis sunt tres perfectiones, sunt tres dignitates, imò & in rigore etiã istæ sunt negandæ, in diuinis sunt tres perfectiones relatiuæ, aut tres dignitates relatiuæ, sicut supra negatū est, in diuinis esse tres essentias relatiuas, aut tria entia relatiua. Neque valet ista consequentia. Sunt tres subsistentiæ relatiuæ, ergo sunt tres perfectiones relatiuæ, aut tria entia relatiua. Quoniam subsistentia, vt dixi q. 40. art. 4. per se pertinet ad rationem personæ: & ita multiplicantur in Deo subsistentiæ personales modo ibidē explicato: At perfectio aut entitas sunt essentialia in Deo. Et ita si cut non valet hæc consequentia, sunt tres subsistentiæ, ergo tres essentia relatiuæ, ita neq; valet ista, sunt tres subsistentiæ relatiuæ, ergo tres perfectiones relatiuæ. Tandem ex his sequitur, quod non est admittendum, aliquam perfectionem relatiuam esse in patre, quæ non sit in filio sicut non admittitur aliquam essentiam relatiuam esse in Patre, quæ non sit in Filio. Nā eadem est ratio de utroq; Quia vtrumque pertinet ad essentiam, & non ad relationē

QVÆSTIO. XLIII. De missione diuinarum personarum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum alicui diuinæ personæ conueniat mitti.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia missio importat processionem missi, & habitudinem ad id quo mittitur, vt incipiat esse in illo, aut saltem nouo modo: sed vtrumque horum competit diuinæ personæ, ergo &c.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum missio sit æterna vel temporalis tantum?

Conclusio est. Missio & datio diuinæ personæ est temporalis tantum. Ratio est. Nam diuina persona mittitur, vt sit in aliquo

A nouo modo existendi, & datur, vt habeatur à creatura: sed vtrumque horum est quoddam temporale, ergo &c.

De materia huius quæstionis disputant doctores cum magistro sententiarū in 1. d. 14. 15. 16. & 17. Et D. August. secundo de trin. cap. 5. & per multa capita sequentia & lib. 3. c. 10. & 11.

B Vbi tamen est de veritate conclusionum horum articulorum, an sint veræ. ¶ Arguitur primo contra primam. Mitti importat quādam inferioritatem in eo, qui mittitur in ordine admittentem, in diuinis nulla persona est inferior, vel minor altera, ergo nulli personæ diuinæ conuenit mitti.

¶ Confirmatur nam angeli supremae hierarchiæ non mittuntur à Deo ad exterius ministeriū, vt docet Dionis. c. 8. de celesti hierar. & Greg. homilia. 34. in Euang. sed hoc demandatur angelis inferioribus, ergo mitti importat inferioritatem quādam, & consequenter nulli diuinæ personæ est tribuendum.

¶ Arguitur secundo. Missio dicit processionem missi à mittente, vt Diuus Thomas manifeste docet in art. 1. sed processio vnius personæ ab alia non est temporalis, sed æterna, vt constat secundum fidei doctrinam, & supra ostensum est diffuse, ergo falsum asserit Diuus Thomas in art. 2. dicens missionem diuinæ personæ, esse temporalem tantum. Dices, vt S. Th. dicit art. 2. ad tertium quod missio importat non solum processionē à principio æterno, sed etiam terminum temporalem, scilicet effectum in creatura, & ideo est temporalis.

¶ Contra arguitur. Missio sicut importat effectum, vel terminum temporalem, sic etiam processionem à principio æterno, ergo saltem dicenda est partim temporalis & partim æterna, & non temporalis tantum.

¶ Arguitur tertio. Diuinam personam mitti est ipsam dari, vt videtur innuere S. Th. in art. 2. ergo si est missio in diuinis personis omnibus conuenit mitti siquidē omnes dantur hoc autem falsum est, nam vt docet D. Aug. 2. de tri. c. 5. diuinus pater nunquam legitur missus, ergo nulli personæ conuenit mitti.

¶ Con-

¶ Confirmatur. Quidquid conuenit personis diuinis, aut est essenziale, aut personale, aut notionale: sed missio nihil horum esse videtur, ergo non conuenit diuinæ personæ. Minor probatur. Nam cum mitti non conueniat Patri, vt S. Thomas determinat arti. 4. sequenti, non erit essenziale: essentialia namque communia sunt omnibus personis. Item quod non sit proprietas personalis, patet, cum non sit constitutiuua personæ. Rursus cum notiones in diuinis sint quinque, scilicet, innascibilitas, paternitas, filio, spiratio communis, & processio, vt supra diximus cum Sancto Thoma. q. 32. artic. 3. & nulla istarum sit mitti, constat non esse notionem.

¶ Pro intelligentia huius dubij nota primo, quod missio multipliciter dicitur. Cōtingit siquidem, quod ille qui mittitur ab alio, mittatur per imperium, vt seruus mittitur à domino. Aliquando verò per consilium: vt qui sunt regi à consilijs consulendo regi pugnam dicuntur illum mittere ad bellum. Tertio dicitur aliquid mitti ab alio per originem, vt flores mittuntur ab arboribus, & arbores ipsæ dicuntur flores emitte. Duo priores mittendi modi imperfectionem quandam & inferioritatem important eius qui mittitur, respectu mittentis: nam prior subiectionem, secundus ignorantiam supponit. At verò tertius modus nullam imperfectionem dicit: quia esse ab alio nullam imperfectionem importat, & hic conuenit personis diuinis.

¶ Nota secundò, quod cum missio duas habitudines seu respectus importet, vnam ad mittentem, & alteram ad terminum, ad quem mittitur, missio in genere vt est commune nomen ad eam quæ inuenitur in creaturis & in diuinis sic potest definiri. Missio est processio ab aliquo principio ad aliquem terminum, vbi res de nouo incipit esse, vel est nouo modo quam antea erat. At verò prout diuinis conuenit personis, sic describitur: missio diuinæ personæ est processio eius per originem ab alia ad sanctificandum creaturas, in quibus incipit esse modo nouo, quo antea non erat.

¶ His suppositis conclusio Diui Thomæ, quam docet in articulo primo, est certa & de fide. Probatur multis sacre scripture testimonijs. Ioan. 8. Non sum solus, sed

A ego & qui misit me Pater. Ioan. 6. Sicut inquit me viuens Pater, &c. & ad Galat. 4. At vbi venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum, &c. etiam de persona Spiritus sancti, Ioan. 15. Cum venerit paracletus, quem ego mittam vobis à Patre Spiritum veritatis, &c. & cap. 16. Si enim non abiero, paracletus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos. Probatur etiam ratione. Quia missio vt modo dicebamus, importat processionem vnus personæ ab altera in ordine ad effectum sanctificationis, quem causat in creaturis, sed diuinæ personæ conuenit procedere ab alia, & etiam sanctificat creaturas inhabitando in eis per gratiam, ergo mitti conuenit diuinæ personæ. Non oportet in hac re amplius immorari, est enim certissima. Sed argumenta soluamus.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod missio primo aut secundo modo illorum, quibus diximus accipi missionem in primo notabili, dicit inferioritatem. At missio tertio modo, de qua loquitur nostra conclusio, nullo modo importat imperfectionem, & hæc est quæ in diuinis reperitur.

¶ Nota tamen, quod præter hunc missionis modum, etiam in sacra scriptura fit mentio alterius missionis qua Filius missus est à Patre secundum quoddam imperium imponens ei præceptum prædicandi & moriendi pro nobis. Ioan. 4. Meus cibus est, vt faciam voluntatem eius, qui misit me, vt perficiam opus eius: ac si diceret, misit me imponens mihi præceptum perficiendi opus redemptionis humanæ. Iuxta quem sensum accipiendum est illud Ihesu. 61. Spiritus domini super me, eo quod vixerit me ad annunciandum mansuetis me, &c. id est imposuit mihi præceptum prædicandi hominibus. Etiam hic mittendi modus quandam rationem inferioris dicit in eo, qui mittitur secundum illam partem, quæ imponitur illi præceptum: Christo autem impositum est præceptum moriendi, & euangelizandi in quantum est homo, & in quantum homo minor est Patre & Spiritu sancto.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod ministerium, quod fieri potest per angelos superiores, fieri etiam potest per inferiores

riores, & ideo superiores saltem regulariter non mittuntur. Sed tamen quia quando mittuntur angeli à Deo, mittuntur per imperium, ideo non est eadem ratio de missione quæ conuenit diuinis personis.

¶ Ad secundum bona est solutio ibidata. Ad replicam verò negatur consequentia nam missio ex ea parte, quæ importat aliud quid temporale, sufficit ut sit temporalis simpliciter loquendo, sicut creatio quamuis habeat principium æternum, scilicet ipsum Deum non est æterna. At verò quia habet terminum temporalem, scilicet creaturam est simpliciter temporalis.

¶ Ad tertium respondetur, quod dari stat dupliciter, primo pro eo, quod est communicari aliquid liberaliter: & hoc modo omnibus diuinis personis conuenit dari nobis, ut optime docet S. Th. ar. 4. sequenti, in solutione ad primum. Secundo modo, dari importat auctoritatem dantis respectu eius, quod, datur, & hoc includit necessariò missio. Vnde hoc modo dari, est communicari illud, quod ab alio procedit. sicq; solum conuenit Filio & Spiritui sancto.

¶ Ad confirmationem respondetur quod missio importat in sui significatione notionem, non specialem vnius personæ, sed communem prout conuenit duabus personis. Quem ad modum supra q. 42. art. 3. ad primum docuit S. Tho. quod ordo naturæ significat notionem incommuni, non autem in speciali.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum missio inuisibilis diuinæ personæ, sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis?

Sensus quæstionis est, utrum tunc tantum dicatur persona diuina mitti inuisibili missione, quando venit ad animam sanctificando illam per gratiam, an etiã quando communicat homini alias gratias gratis datas, ut prophetiam &c.

Prima conclusio est. Diuina persona non dicitur mitti nisi per gratiam gratum facientem. Ratio est. Quia solum per gratiam gratum facientem Deus est nouo modo in creatura rationali.

¶ Secunda conclusio. Per donum gratiæ gratum facientis ipsa met persona Spiritus sancti datur & mittitur.

Hæc D. Thomæ conclusiones non exiguum habent difficultatem. Et quidem contra primam ut amplius intelligatur arguitur. Diuina persona mittitur ad nos dum incipit esse in nobis nouo modo quo antea non erat, sed etiam quando non est in nobis per gratiam gratum facientem est nouo quodam modo, ut v.g. quando incipit esse in gentilibus philosophis per cognitionem & amorem naturalem, ergo non solum dicitur mitti per gratiam gratum facientem.

¶ Secundo arguitur. Quando Deus communicat homini donum prophetiæ vel interpretationis sermonum, & donum linguarum: & alias similes gratias gratis datas est in homine nouo modo quàm antea erat, ergo ratio adducta à D. Thom. pro prima conclusione supponit falsum.

¶ Ad hæc statim respondendum est ex doctrina D. Thomæ in hoc articulo quod Deus quatuor modis dicitur esse in creaturis, vel per essentiam præsentiam & potentiam, & his tribus modis est in omnibus rebus creatis. Quarto verò modo est tantum in creatura intellectuali, scilicet sicut cognitum in cognoscente, & sicut amatum in amante.

¶ Nota secundò, quod cum dicit D. Thomas, Deum esse in creatura rationali quarto illo modo sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, intelligendus est de modo perfectò existendi Dei in creaturis rationalibus, per cognitionem fidei & amorē charitatis, quia secundum hæc rationem dicitur Deus in habitare creaturam sicut in templo, hoc autem modo non est Deus in homine sicut in templo nisi per gratiam gratum facientem, ut patet ex illo primæ ad Corinth. tertio nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis? & infra ibidem templum enim Dei Sanctum est quod estis vos in quibus locis docet D. Thom. quod Deum habitare in homine sicut in templo est habitare in eo per fidem & charitatem, ergo per solam gratiam gratum facientem, quæ solum inuenitur

uenitur in habentibus charitatem, dicitur diuina persona mitti ad creaturam rationalem. Ex his constat intelligentia primæ conclusionis D. Tho. & solutio ad obiectiones positas. Nam nec in Philosophis Gentilibus nec in his quibus communicantur gratiæ gratis datæ dicitur esse Deus nouo modo quasi habitans in eis sicut in templo si non habent gratiam & charitatem.

Dubium tamen graue est circa secundam conclusionem D. Tho. Vtrum quando homini datur donum gratiæ & charitatis, detur etiam illi ipsa persona Spiritus sancti secundum substantiam, an verò solum detur homini donum ipsum cuius Spiritus sanctus est causa? Et videtur, quod ipsa persona secundum substantiam non detur. Primo ex D. Chryso. Homilia de Spiritu sancto tomo. 5. ubi ait, quando Spiritus sanctus precibus sanctorum dat mihi vel alicui christianorum sanctificationem, accipio donum, ita ut sanctum habeam, & corpus & animam, ergo cum appellet donum sanctitatem ipsam quæ inhaeret animæ ut ibi constat, intelligit ipsam personam non dari.

¶ Secundò arguitur. Pueri quando baptizantur recipiunt donum gratiæ, & charitatis, & tamen non est in eis ipsa persona Spiritus sancti secundum substantiam nouo quodammodo, quod probatur. Nam esse nouo modo in creatura rationali, est esse in ea per cognitionem & amorē sicut cognitum in cognoscente & amatum in amante, ut docet D. Tho. in articulo. Sed hoc modo non est persona Spiritus sancti in pueris ante usum rationis, cum non habeant actum cognitionis nec dilectionis, ergo &c.

¶ Tertiò, Spiritus sanctus est in peccatore secundum substantiam per essentiam, præsentiam & potentiam, ergo quando peccator iustificatur non datur illi de nouo ipsa substantia Spiritus sancti, sed eius effectus, hoc est, donum gratiæ & charitatis. Dicitur quod Spiritus sanctus incipit esse nouo quodammodo in eo qui iustificatur, scilicet, sicut cognitum in cognoscente & amatum in amante. Contra, sequitur quod solum sit obiectiue in hominibus iustis, & quod non detur absolute, sed ad amandum & cognoscendum, quod est intentum.

A ¶ Quartò arguitur. Nam præter communem illum modum essendi quo Spiritus sanctus est in omnibus rebus, per essentiam, præsentiam & potentiam non videtur intelligibile quò alio modo sit ipsa persona diuina secundum substantiam in creatura rationali, ergo non est asserendum. Antecedens probatur & declaratur, quia dici non potest, quod Spiritus sanctus sit in homine iusto, sicut forma est in subiecto, neque etiam per assumptionem & unionem hypostaticam, ergo non est secundum substantiam in homine nisi illis tribus modis, quibus generaliter est in omni creatura.

¶ In contrarium tamen est id quod dicit hic D. Tho. in corpore articuli & in solutione ad primum, quod ipsemet Spiritus sanctus datur & mittitur ad hominē cum iustificatur, & in primo argumento supponit fuisse quorundam errorem dicentium, ipsam personam Spiritus sancti non dari, sed eius dona. Hic nolumus disputare questionem illam, Vtrum charitas quæ est in homine iusto sit aliqua forma & effectus Spiritus sancti, an verò ipsa persona Spiritus sancti, ut male exultimauit Magister Sent. nam de hoc diffuse disputabimus in 2.2. quæst. 23. articulo. 2. Sed inquirimus, vtrum quando diuina persona mittitur ad hominem qui sanctificatur, non solum sit in ipso homine secundum effectum gratiæ & charitatis sed etiam secundum substantiam.

¶ Ad hoc sit conclusio. Certum est homini non solum dari in iustificatione ipsa dona gratiæ & charitatis, &c. sed etiam personam ipsam Spiritus sancti secundum substantiam. Hæc sententia asseritur à Theologis cum Magistro in. 1. Sent. distinct. 14. & adeo certa, ut oppositum sit error. Probatur ex illo ad Romanos. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, ubi distinguit Diuus Paulus inter ipsum donum charitatis, & ipsam personam Spiritus sancti, quæ datur nobis. Et Actorum. 8. Cum vidisset (inquit) Symon quia per impositionem manus Apostolorum daretur Spiritus sanctus &c. Ioan. 14. Ego rogabo patrem & alium paracletum dabit vobis spiritum veritatis &c. Tunc sic argumentor. Illud da-

tur quod promittitur, sed promittitur ipsa persona Spiritus sancti, ergo illa datur. Item 1. ad Corinth. 3. Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis? & templum Dei sanctum est, quod estis vos? sed templum non dicatur dono, sed ipsi Deo, ergo ipsa persona Spiritus sancti inhabitat hominem ad quem mittitur. Hanc veritatem confirmant plurima Sanctorum testimonia. Augustinus in Ioan. tractatu. 74. & 15. de Trinitate capite. 26. ait. Quomodo ergo Deus non est qui dat Deum? Imò quantus Deus est, qui dat Deum? Et Ambrosius libro primo, de Spiritu sancto capite quarto. Licet multi dicantur spiritus, vnus est tamen Dei spiritus, quem consequuti sunt Apostoli, & Prophetae, qui Spiritus sanctus non de substantia rerum est corporalium, nec de substantia inuisibilium creaturarum. Et Leo Papa in festo Pentecost. Spiritus sanctus datur, inquit, non solum secundum virtutem & operationem, sed etiam secundum præsentiam maiestatis.

¶ Sed explicandum restat, qualiter ipsa persona Spiritus sancti secundum substantiam, sit in homine qui iustificatur, & datur illi. Nam quidam voluerunt dicere, quod sicut solus filius assumpsit humanitatem, quia licet actiue ipsa assumptio sit à tota Trinitate, terminatur tamen ipsa humanitas per solam existentiam filij Dei: ita etiam dicunt, quod licet iustificatio hominis sit à tota Trinitate cum opera Trinitatis ad extra sint indiuisa, tamen in iustificatione specialiter anima vnitur Spiritui sancto. Sed hoc ridiculum est. Nam homo per iustitiam non solum vnitur Spiritui sancto sed Deo. Quod si sanctificatio adscribitur Spiritui sancto, hoc est per quandam attributionem, sicut charitas & bonitas tribuitur Spiritui sancto & potentia Patri, & sapientia Filio.

¶ Dico igitur, quod ipsa persona Spiritus sancti quando mittitur ad hominem, est in illo secundum substantiam modo quodam ineffabili, quem sine dubio difficile est explicare, quoniam sine dubio difficile est intelligere. Sed hæc difficultas nihil detrahit huic veritati. Nam si ea quæ in terris sunt difficile inuestigamus, & quæ in prospectu nostro sunt inuenimus cum

A labore: quæ celestia sunt quis inuestigabit? vt dicitur Sapientia. 9. Dicendum tamen est, quod Spiritus sanctus est in homine iusto sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante. Aliquando quidem habitualiter vt quando iusti nondum habent proprias operationes vt pueri baptizati, & aduli alijs operibus occupati: aliquando verò actualiter, vt quando actu amant & diligunt. Insuper, Spiritus sanctus est in hominibus iustis sicut tutor, sicut gubernator, & sicut amicus in amico.

¶ Ad argumentum in contrarium respondetur. Ad primum, quod Diuus Chrysostomus loquebatur contra hæreticos dicentes Spiritum sanctum esse creaturam & esse seruum Dei. Et ad excludendum hunc errorem ait, Non putetis quod Spiritus sanctus datur sicut seruus Dei, aut sicut minor, sed datur eius donum tanquam quid inferius. Non tamen per hoc excluditur, quin ipsa persona diuina detur, quando datur eius gratia & donum. Quando enim donum gratiæ & charitatis confertur, ipsa persona Spiritus sancti concomitanter datur.

¶ Ad secundum argumentum respondetur negando minorem. Et ad probationem respondetur iterum negando minorem, quia non solum Spiritus sanctus est in homine iusto quando actualiter cognoscit & amat, sed etiam quando infunditur illi habitus fidei gratiæ & charitatis &c. tunc enim dicitur esse in illo ipse Spiritus sanctus sicut cognitum in cognoscente habitualiter, & sicut amatum in amante habitualiter.

¶ Ad tertium respondetur negando consequentiam & bona est solutio ibi data. Ad cuius improbationem negatur sequela, quoniam homo iustus, fruitur ipsa persona diuina, quæ data est illi secundum substantiam. Vnde quidam graues Theologi dicunt, quod Spiritus sanctus est in anima iusti, qui actu diligit Deum ex charitate: veluti cibus est in ore comedentis. In eo verò qui solum habitualiter diligit, est velut cibus in ore eius, qui nondum capit masticare.

¶ Ad vltimum respondetur, quod licet hoc sit difficile intellectu, credatur tamen

tamen ut intelligatur. Quomodo autem A sit intelligendum, iam modo dicebamus ante solutionem argumentorum. Et hæc sufficiant de hac difficultate.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Patri conueniat mitti?

Conclusio est negatiua. Ratio est. Nam missio in diuinis importat processionem ab alio secundum originem, ergo Patri non conuenit mitti.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum Filio conueniat inuisibiliter mitti?

In hoc articulo statuitur hæc conclusio. Tam Filio quam Spiritui sancto conuenit inuisibiliter mitti. Ratio est. Nam diuinam personam inuisibiliter mitti significat nouum modum inhabitandi illius personæ in aliquo per gratiam, & originem eius ab alia, quorum utrunque his duabus personis conuenit.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum missio inuisibilis fiat ad omnes, qui sunt participes gratiæ?

In articulo sexto asseritur hæc conclusio. Missio inuisibilis fit ad omnes participes gratiæ. Ratio est. Quia in omnibus his est innotatio quedam per gratiam.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum Spiritui sancto conueniat visibiliter mitti?

In articulo septimo ponitur hæc conclusio. Et Filius & Spiritus sanctus visibiliter missus est ad homines. Ratio est. Quia modus conueniens nature hominis est, ut per visibilia ad cognitionem inuisibilium perducatur.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum aliqua persona diuina mittatur nisi ab ea, à qua procedit æternaliter?

In articulo octauo ponitur hæc conclusio. Dum queritur, an aliqua diuina persona mittatur nisi ab ea, à qua procedit æternaliter, Respondetur, quod si verbum mitto, aut principium mittens dicit principium personæ, quæ mittitur sola persona mittit alia quæ est principium illius: si verò mittens non dicat principium personæ, sed effectus, secundum quem attenditur missio: quælibet persona mittit se vel aliam.

Consequens autem est circa hunc articulum octauum. Vtrum persona à qua alia non procedit, dicatur mittere actiue. v. g. Vtrum Spiritus sanctus dicatur mittere Filium. Diuus Thomas in hoc articulo vltimo affirmatiue respondet, & in 1. dist. 15. q. 3. art. 1. & 2. Eandem sententiam docet magister in illa. d. 15. imò est expressè D. August. in lib. 2. de Trinitate. c. 5. ubi dicit Spiritum sanctum mittere Filium, & quod Filius mittit seipsum, & ista sententia quia est consentanea sanctis patribus omnino est præferenda.

¶ Sed arguitur contra illam. Missioni actiue debet respondere missio passiuæ, sed Filius non mittitur ab Spiritu sancto, nec à seipso, ergo Spiritus sanctus non mittit Filium, nec Filius mittit seipsum.

¶ Propter hoc argumentum, & alia quedam dicunt aliqui Theologi, quod cum in sacris literis asseritur Spiritum sanctum mittere Filium, ut dicitur Iai. 61. Dominus misit me, & Spiritus eius, &c. intelligitur de Christo ratione humanitatis, & missio attenditur ex parte imperij & præcepti diuini, quod fuit impositum Christo ut homini ad prædicandum. Hæc explicatio non probatur D. Thomæ, ubi supra in art. 2. & arguitur contra illam. Quoniam Diuus Augustinus lib. 15. de Trinitate. c. 19. dicit, quod Spiritus sanctus mittit seipsum, at hæc missio non potest attendi ex parte alius imperij. Quia Spiritus sanctus non est capax

capax precepti, cum nulla ratione subijciatur sibi ipsi, ergo. Ad argumentum tamen responderetur, quod si rigurose loquamur circa dubium persona quæ non habet auctoritatem principij respectu alterius, non dicitur illam mittere. Cæterum sancti Patres vbi sunt illa phrasi locutionis. Quoniam ut aliqua persona dicatur aliam mittere, putant, satis esse, quod persona mittens habeat auctoritatem & causalitatem supra effectum illum gratuitum, ad quæ talis persona mittitur, quamvis respectu ipsius personæ missæ nullam habeat auctoritatem principij. Hoc autem est summopere aduertendum, quod ut aliqua persona dicatur mitti, necessarium est, quod illa persona procedat ab alia, quamvis non procedat ab illa à qua mittitur, vnde Pater nullo modo dicitur mitti. Ad argumentum ergo dico, quod illi missioni actiue, qua Spiritus sanctus dicitur mittere Filium, respondet missio passiva, qua Filius dicitur missus. Itaque ad rationem passivæ missionis requiritur quidem, quod persona, quæ mittitur procedat ab aliqua persona, non tamen oportet, quod procedat ab illa, à qua dicitur mitti. Vide D. Thomam in locis supra citatis. & hæc de altissimo Trinitatis mysterio dixisse sufficiat. Faxit dñs ut qui in explicando ineffabili mysterio suæ diuinitatis insudauimus, ad eius intuitum perducamur. Amē.

QVÆSTIO. XLIIII.

De processione creaturarum à Deo, & de omnium entium prima causa.

DE hac materia agunt Scholastici cum Magistro Sent. in. 2. Sent. per multas distinctiones à principio.

¶ Ante omnia circa totam istam questionem aduertendum est optimo ordine D. Thomam post habitam considerationem Dei secundum se gradum facere in hac questione ad contemplationem eius quatenus est principium omnium rerum. Et ratio huius ordinis ex ipsa Theologia desumi potest. Hoc enim inter Theologiam diuinam, & Metaphysicam discrimine versatur, quod illa prius differat de his quæ ad Deum

A secundum se spectant, ut hactenus fecit D. Tho. & deinde descendit ad cognitionem Dei quatenus est causa creaturarum, quam considerationem hic aggreditur D. Thomas. Hæc verò primò considerat creaturas, & per earum cognitionem ad contemplationem Dei & primæ causæ ascendit. Ratio autem huius differentię desumitur ex proprijs & formalibus harum scientiarum obiectis. Obiectum etenim Theologiæ est Deus secundum se, ut dictum est supra q. 1. arti. 7. non tamen utcumque sed quatenus consideratur sub diuino & supernaturali lumine. Est enim diuina reuelatio ratio formalis obiecti Theologiæ. Hoc autem lumen supernaturale repræsentat Deum per se primò secundum esse quod habet in semetipso citra omnem respectum ad creaturas. Obiectum autem Metaphysicæ est Deus sub lumine naturali, cuius virtute à rebus sensibilibus & materialibus species abstrahimus, & sic ad immaterialia, & inuisibilia ex his visibilibus ascendimus. Lumen enim naturale non potest repræsentare Deum, nisi prout in creaturis splendet.

B

C

D

¶ Secundò notandum est, quod cum sit quadruplex genus causarum, autore Arist. 2. Physic. tex. 27. & 28. D. Thom. in hac questione de omnibus quatuor causis sermonem instituit, in articulo primo de causa efficienti; in tertio de causa exemplari, quæ ad causam formalem reducitur, ut docet Arist. vbi supra, in quarto de causa finali. Itaque explicat D. Tho. in hac questione Deum esse effectricem, exemplarem, ac denique finalem causam creaturarum omnium. De causa autem materiali, quia intrinsecè imperfectionem importat, non quaerit D. Tho. an Deus habeat rationem huius causæ, sed loco huius questionis quaerit in art. 2. An Deus sit causa materiæ.

E

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum sit necessarium omne ens esse creatum à Deo?

Prima Conclusio. *Neceesse est omne ens quod quocumque modo est, à Deo esse. Ratio est. Omne quod inuenitur in aliquo per participationem, causatur ab eo, cui inest per essentiam;*

essentiam, sed esse inuenitur in omnibus aliis à Deo per participationem, & in Deo per essentiam, ergo. ¶ Secunda Conclusio ad secundū. Quædā necessaria sunt quæ habet causam suam necessitatis. Ratio est, quia principia necessaria sunt causa conclusionū necessariarū.

Prima cōclusio D. Tho. est certa secundū fidē, vt patet ex illo Gen. 1. in principio creauit Deus calū & terrā. Quo loco oēs Sancti interpretes nomine celi & terræ intelligunt omnē creaturā incorruptibile & corruptibilem. & ex illo Ioā. 1. Omnia per ipsum facta sunt & sine ipso factū est nihil. & subdit, quod factum est, in ipso vita erat, quasi diceret, ex eo facta sunt omnia per ipsum, quia in ipso erat. Et Actor. 17. Deus qui creauit mūdū & omnia quæ in ipso sunt &c. Et Psal. 145. qui fecit celū & terrā, mare omnia quæ in eis sunt. Et Rom. 11. Ex quo omnia, per quæ omnia, in quo omnia. Patet etiā ex utroq; Symbolo & Apostolorū & Niceno. Hāc veritatē diffiniūt etiā Concil. Latera. I. & habetur in. c. firmiter de sum. Trinitate, his verbis, Deus ab initio tēporis vtramq; de nihilo cōdidit creaturā & ipiritualem & corporalē. Hanc eandem conclusionē nobis insinuat illud ineffabile nomē Dei Iehoua, quod autore Sixto Senense in sua Biblioth. sancta lib. 2. dictione inscriptio equitis circa finem, idem pollet quod qui est, & facit esse, in quo significat q̄ ex eo q̄ est ipsum esse, facit q̄ alia sint.

¶ Fuerunt nihilominus olim multi hæretici qui hāc cōclusionē negare ausi sunt. Epiphanius enim lib. de hæresibus contra hæresim. 25. & 26. refert quosdam hæreticos Gnosticos appellatos trahentes errorē à Nicolao vno ex septē Diaconibus antiquissimo hæresiarcha, quos Apostoli elegerūt administrandū in actibus Apostolicis, cuius mētionē facit D. Ioā. Apoc. c. 2. Odisti facta Nicolaitarum. hos secutus est Apelles quidā vt refert Aug. lib. de hæresibus hæresi. 23. postea surrexit Manichæus vt refert idē Aug. eodem lib. hæresi. 46. & Epiphanius vbi supra ab hæresi. 22. vsq; ad hæresim. 26. & hæresi. 66. & quia Manichæus multos suo errore puertit, ideo hic error ei cōmuniter attribuit. Aiebat ergo hic hereticus duos esse deos, quorū neuter ab altero depēdebat, alterū malū, alterū bo-

Anū. Deus bonus erat autor noui testamēti, lucis & rerū spiritualiū & incorruptibiliū. Deus malus erat autor veteris testamēti, tenebrarū & rerū omniū visibiliū corruptibiliū. Cōtra hūc Manichæū & eius sequaces D. Augū. tom. 6. multos habet tractatus. Et in præsentī D. Tho. statuit cōclusionē propolitā quæ nō solū est certissimū fidei dogma vt ex inductis autoritatibus liquet, verū etiā lumine naturali est cōstantissima. De qua re vide D. Tho. 2. cōt. gen. c. 15. & 16. Cæterū ad hoc probandū potissima ratio est, quā adducit. D. Th. in hoc arti. quæ quia est fundamentū totius huius materiæ à nobis diligēter examināda est.

Quapropter dubitatur primo. Vtrum conclusio D. Thom. sit vera, & ratio quæ eam probat sit bona?

¶ Arguitur primo pro parte negatiua, & pbatur, q̄ S. Tho. nō respōdeat iustificiēter.

Cuia quærit vtrum sit necessariū, q̄ omne ens sit creatū à Deo, & respondet q̄ omne ens est à Deo. Est argum. Esse creaturā plus dicit q̄ esse à Deo, addit em̄ ex nihilo: huius autē modi nihil meminit S. Tho. ergo. Cōfirm. Arist. quē S. Tho. adducit pro se asserit omne ens esse à Deo primo ente, tamē nō cognouit rationē creationis, existimauit em̄ mūdū ab eterno fuisse, ergo.

¶ Secundo arguitur. Si Deus produceret effectiue res oēs, illas pduceret per aliquā actionē transeuntē: sed hæc nō est in Deo, ergo nō producit illas. ¶ Tertiō. Deus nō causat esse essentiale rerū, ergo nō est causa omniū quocūq; modo habetiū esse. Probatur antecedēs. Tū ex cōmuni proloquio metaphysicorū asserēte, essentias rerū esse æternas: nam ante cōstitutionē mūdi hæc ppositio, homo est animal, erat verissima, ergo essentia rerū nō sunt causatæ à Deo: tū etiā quia illud solū causat à Deo in qualibet re, quod cōuenit illi per participationē; sed essentia cōuenit rei essentialiter secundū omnē amplitudinē suæ rationis, ergo nō per participationē, ergo non causatur à Deo in re effectiue. Maior patet. Nam est minor subsumpta à S. Thoma. Minor probatur. Nam homo est animal rationale per suā essentia, imò hæc est sua essentia, ergo. Confirmatur. Si esse existentia cōueniret alicui creaturæ per suam essentiam, talis creatura non esset effectiue à Deo, ergo

si homini conuenit per suā essentiam esse animal rationale, hoc quod est hominem esse animal rationale non causatur à Deo.

¶ Quarto arguitur & probatur, quod ratio non sit bona. Illa ratio non probatur de materia prima neque de actu essendi quod sit effectiue à Deo, ergo est insufficiens. Antecedens probatur quoad primā partē. Primò, quia hæc disputatio referuatur ad articulum sequentē ut hic aduertit Caiet. tum quia illa ratio solum procedit de illis quæ habet esse non qualecūque; sed existētiæ, sed tale esse proprium non habet materia prima, ergo. Quoad secundam partem probatur. Quia ratio procedit de his quæ non sunt suū esse: nam hæc duo in præsentia æquipollent, habere esse participatum & non esse suum esse: sed existētia non habet in se compositionem ex alio esse & essentia, ergo est suum esse, ac per consequens non habet esse participatum.

¶ Quintò arguitur. Ratio D. Tho. tantum probat Deū esse causam omnium rerū, non autem probat esse causam effectricem, quod erat intentum in hoc arti. ergo. Probatur antecedens. Fundamentum rationis huius est, id quod est tale per participationē, necesse est causetur ab eo quod est tale per essentiam: sed hæc propositio non est necessario intelligenda de causalitate effectiua, sed satis apte explicatur à Commenta. & alijs de causa finali, ergo. Cōfirmatur. Quia hæc propositio fundamētalis est eadē cum ea quæ habet Aristot. in 2. Meta. tex. 4. Primū & maximū in unoquoque genere est causa omnium aliorum illius generis, hæc autem propositio optimè explicatur de causa exemplari & finali, & non necessario intelligitur de causa effectiua: atque ita communiter solet dici, quod albedo quæ est maximus & supremus color est causa aliorum colorum, non quidem effectiua sed exemplaris. Item homo supremus animalium est causa finalis & exemplaris, non effectiua omnium animalium, non ergo ex hac propositione colligitur euidenter cōsequētia Deū esse causam effectricem omnium rerū.

¶ Sextò arguitur contra propositionem fundamentalem. Homo est animal per suam essentiam, & tamē non est causa ceterorum animalium, ergo. Similiter Petrus est homo per essentiam & tamē non est causa omnium hominum, ergo. Itē ignis est calidus per suā essentiam tamē non est causa omnium calidorum,

A nam radijs solaribus redditur subiectum calidum & ignitum, similiter per motum, & alterationē subiectum fit calidum, ergo. Denique Aristoteles optimè calluit hanc rationē articuli, imò ex ipso desumpta est 2. Met. tex. 4. & nihilominus asseruit aliquot entia esse in rerum natura, scilicet, incorruptibilia, quæ non sunt à Deo causata efficienter, ergo hæc ratio non est sufficiens ad probandā processionē effectiuā omnium entium à Deo. In oppositum est D. Th. præsentis arti. & locis supracitatis.

¶ Pro explicatione rationis D. Tho. notandum est. Primò, quod cum esse tale per essentiam, & esse tale per participationē ex diametro opponantur, quot modis dicitur unum, necessarium est dicatur & aliud, seruata tamē oppositione. Ut autem colligitur ex D. Tho. quod li. 2. arti. 3. & lib. 1. Met. lect. 10. in duplici sensu potest dici aliquid per essentiam. Primo, quia illud quod de tali subiecto prædicatur, est de eius essentia, in quo sensu homo est animal per suam essentiam, & è cōtrario iuxta hunc sensum dicitur aliquid tale per participationē, quia illud quod de ipso prædicatur non est de eius essentia, ut ferrum dicitur ignitum. Secundo modo dicitur aliquid tale per essentiam, quia est ipsa essentia quæ de illo prædicatur totaliter & absque aliqua limitatione. In quo sensu homo est animal rationale per essentiam, quia natura & quidditas animalis rationalis absque aliquo limite cōuenit homini. E contrario verò iuxta istum sensum dicitur aliquid tale per participationē, quia non est totaliter & absque limitatione essentia illa quæ de ipso prædicatur, sed limitatè & quasi partialiter. In quo sensu homo est animal per participationē, quia ratio animalis non cōuenit homini secundum omnem suam amplitudinē, sed limitata, & coarctata per rationale. Cum ergo D. Tho. in præsentia dicit Deū esse ens per essentiam, creaturam verò per participationē, in utroque sensu intelligit. Et ratio est, quoniam esse non solum conuenit Deo essentialiter, verum etiā secundum totā suam amplitudinē, & extensionem sine aliquo termino & limite. At creaturæ non solum non cōuenit secundum suā totam latitudinē, verum neque essentialiter. Ex quo sequitur Scotum in. 1. d. 2. q. 3. ad 3. principale, & d. 8. q. 1. minus sufficienter rem hanc explicuisse, dum asseruit, Deū in hoc

hoc sensu dici ens per essentiã, quia est perfectissimũ & infinitũ ens, creaturam verò dici ens per participationẽ quia nõ est totũ ens, sed quædam pars entis. Hæc expositio idcirco insufficiens videtur, quia licet ex illa cõstet creaturã esse ens per participationem in secũdo sensu, nõ tamẽ constat an in primo sensu sit ens per participationẽ; quia non explicat Scõtus an esse sit de essentiã creaturæ alicuius. Sed tamẽ non acriter reprehẽdo Scõtũ in hac parte, quoniam eius explicatio cõcordat cũ modo loquẽdi antiquorũ philosophorũ, qui refente Augu. Eugubino lib. 3. de perenni Philosophia. c. 8. Deũ appellabãt vniuersum, quasi cõplectentẽ vniuersitatẽ totius entis, mundum verò creatũ dicebãt esse quandã particulã illius vniuersitatis participatã ab ipso Deo: primum modũ loquẽdi Scõti inferius nos reducemus ad sensum D. Tho. & Aristõ.

¶ Secũdo notandũ est, q̃ duplici modo potest aliquid dici tale per essentiã etiam in vtroq; sensu exposito à nobis. Primo formaliter, id est, q̃ id quod dicitur tale per essentiã sit tale essentialiter: sicut homo est animal rationale per essentiã. Secundo modo causaliter, id est, q̃ id quod prædicatur de aliquo sit proprietas & passio consequens essentiã. Si quidẽ sit proprietas & passio inadæquata, illud dicitur tale per essentiã in primo sensu. v.g. Homo dicitur sensibilis per essentiã causaliter. Si verò fuerit passio adæquata subiecti, tunc dicitur tale per essentiã causaliter in secũdo sensu. v.g. Homo dicitur admiratiuus per essentiã causaliter: & in hoc sensu Philosophi sæpe dicunt ignem esse calidum per essentiã.

¶ Sed obseruandũ est, quòd vt proprietas aliqua accidentaria dicatur cõuenire alicui per essentiã in secũdo sensu, nõ est necesse, quòd taliter sit adæquata subiecto, vt nullo modo extra ipsum reperiatur: aliàs enim ignis non esset calidus per essentiã in hoc sensu, quia calor extra ignẽ etiam reperitur; sed illud dũtaxat necessariũ est, quòd talis forma accidentaria sit proprietas tantũ illius subiecti, & per se loquẽdo tantũ ex eius essentiã dimanet, ita vt vbicumq; reperiatur sit virtus participata à tali subiecto, & ita contingit in exẽplo proposito, q̃ calor est proprietas solius ignis, & vbicumque reperitur est virtus participata ab igne.

A ¶ Tertio notandum est, quòd vt aliquid sit tale per essentiã in secundo sensu, qui perfectissimus & propriissimus est, qui & ad intelligentiã huius rationis potissimum deseruit, tres conditiones necessariae sunt iuxta mentẽ Caietani in hoc arti. Prima, q̃ sit essentiã & quidditas ipsa, quæ de illo prædicatur. v.g. Deus dicitur bonus per suã essentiã, quia est ipsa quidditas & essentiã bonitatis, & si per impossibile daretur albedo separata, esset albedo per essentiã, quia esset ipsa quidditas & natura albedinis. Secũda cõditio est, quòd illa essentiã & quidditas nullo modo sit coarctata & limitata in illo subiecto. Defectu huius cõditionis anima separata à corpore nõ est naturæ rationalis per essentiã, quia natura animæ rationalis est in illa cõtracta & limitata per habitudinem ad corpus, quod sua natura respicit. Tertia cõditio est, quòd sit naturaliter subsistens; & non satis fuerit q̃ ex modo significandi subsistat, sicut albedo cũ significatur per hanc vocẽ, habet modum rei subsistentis, sed requiritur quòd subsistat à parte rei. Neque sufficit q̃ subsistat per miraculum, sicut quantitas in sacramento altaris quodammodo subsistit. Istæ conditiones desumptæ sunt ex D. Tho. & quidem primam ponit expresse. 2. cont. gent. cap. 5. 2. ratione vltima, quod ad huc expresse asserit. 1. Meta. lect. 10. & quodl. 2. art. 3. in corpore, vbi etiam asserit alias duas, quæ omnes intelligendæ sunt de eo quod est per essentiã tale formaliter, qui & propriissimus modus est cõueniẽdi per essentiã, licet etiam secunda cõditio verificetur de eo quod est tale per essentiã causaliter. ¶ Sed pro earũ intelligentiã arguitur primo cõtra eas, Homo est animal rationale per essentiã, & tamen non prædicatur quidditas hominis de illo in abstracto, ergo prima cõditio quæ hoc exigebat, falsa est. Similiter, humanitas est natura animalis rationalis per essentiã, at illa nõ est aliquid subsistens vt exposcebat tertia cõditio, ergo falsa est ista etiam cõditio.

¶ Arguitur secundo contra secundam conditionem quæ potissimum necessaria ponitur. Natura specifica est in quolibet indiuiduo secundum totam suã rationis amplitudinem, & nihilominus nullum indiuiduorum est tale per essentiã vt ex-

preſſe affirmat S. Tho. loco dudū ex met. citato, ergo illa cōditio non eſt ſufficiens neq; vera. Maior probatur. Tota ratio ſpeciei nihil minus conuenit naturæ. v. g. humanæ contractæ per indiuiduantia principia Petri, quam ſi ſeparata ab omni indiuiduo ſubſisteret, quod patet inductiue per prædicata ad quidditatē illā ſpectantia diſcurrēdo. Cōfirmatur. In Angelo. v. g. Gabriele eſt natura ſux ſpeciei ſecundū amplitudinē totā, cū eſſentialē vt conſtat, tū gradualē, quā in indiuiduis habere poſſet: at non eſt talis per eſſentiam, ergo. Probat̃ maior quoad ſecundā partē. Secundū naturæ curſum, imo vt quidam aiunt probabiliter neq; per Dei potentiā, poteſt eſſe aliud indiuiduū in illa ſpecie, ergo hoc indiuiduū nunc exiſtēs habet omnē amplitudinē omneſq; gradus indiuiduales debitos illi naturæ.

¶ Pro ſolutione horū argum. notandum eſt diligenter cū Caie. quod ſubſiſtere nō eſt ſufficiens ratio, vt res ſubſiſtens ſit per eſſentiā, nam homo eſt ens ſubſiſtens & angelus, tamē nō eſt ens per eſſentiā, ſed ſubſiſtere alicuius actus qui ſecundū ſuum ordinē & rationē formale conſideratus receptibilis eſt in aliquo ſubiecto, & nō recipitur neq; contrahitur, hoc eſt quod facit eſſe tale per eſſentiā. v. g. bonitas eſt actus qui ſecundū ſuum ordinē receptibilis eſt vt ſignificatur per iſtū conceptū bonitas vt patet increaturis enim recipitur. Atquia aliqua eſt bonitas ſubſiſtēs & nō contracta, ſcilicet Deus eſt bonitas p eſſentiā. Similiter ſi eſſet albedo ſubſiſtens & nō contracta in ratione albedinis eſſet albedo per eſſentiā. Ex hoc ſequitur, ſecundā cōditionē inferre tertiā & e cōuerſo ex 3. inferitur ſecunda quaſi à poſteriori: nā ex hoc q; aliquis actus receptibilis ex natura ſua reperitur in aliquo ſecundū omnē ſuā latitudinē & perfectionē, neceſſariō ſequitur, quod ſit ſubſiſtēs naturaliter, quia non habet aliquod recipiēs à quo limitetur & cōtrahatur; atq; vice verſa ex hoc q; aliquis actus ſecundū ſuū ordinē ſit receptibilis, naturaliter inferitur quod habeat omnē ſuā perfectionē, propter eandē, rationē quia cū ſubſiſtat in ſe ipſo nō habet à quo poſſit limitari. Ex qua doctrina reſpondetur ad argumenta.

¶ Ad primū reſpondetur primo quod

A illa prima cōditio non eſt intelligēda ſecundū modū prædicationis, ſed ſecundū rē: & hoc forte probat argumētū. Reſpōdetur ſecundo quod illud argumētū videtur ſupponere quod aliquod prædicatū in creaturis conueniat illis per eſſentiā proprie & in rigore in ſecundo ſenſu, quod eſt impoſſibile, nā ſi quod eſſet maxime quidditas & ſubſtantia ſpecifica, ſed hæc in indiuiduis materialibus contracta & limitata per indiuidua principia inueniuntur, & præterea cōmuniter tam ſcilicet in ſpiritualibus quā in materialibus aliquid reperitur præter naturā ſpecificam, ſcilicet ſuppoſitū ſubſiſtēs in illa: in omnibus em creaturis differt quod eſt à quodquid eſt, vt dicit S. Thom. ſup. q. 3. ar. 3. & 4. In omnibus, ergo ſubſtantijs realiter exiſtentibus naturā ſpecificā ſolū eſt per participationē, quādo quidē præter naturā ſpecificā eſt aliquid aliud ad iunctū. Cæterū ſi aliquod prædicatū daretur, quod conueniret alicui creaturæ per eſſentiā proprie in ſecundo ſenſu tūc abſq; dubio prima cōditio verificaretur etiā ſecundū modū prædicandi de tali prædicato ſiqui dē in abſtracto prædicaretur de ſubiecto ſuo, ita vt eſſet verū dicere q; talis creatura eſſet ſua quidditas & eſſentia. Cuius ratio eſt, quia tunc ſubiectū nihil includeret neque diceret præter naturā prædicati imo tunc eſſet omnino ipſa natura prædicati vt expreſſe aſſerit D. Tho. 1. met. vbi ſup. Ex quo patet ſolutio ad ſecundū cū ſua confirmatione, nā tā in materialibus quā in immaterialibus rebus ſemper natura ſpecifica reperitur contracta & limitata, quia ſemper ſubiectū addit aliquid ſupra naturā quod ſufficit ad hoc vt illa natura dicatur contracta & limitata.

E ¶ Ad ſecundā partē primi argumēti negat̃ Antecedens quia licet ex modo ſignificandi ſignificetur vt aliquid ſubſiſtens, & illimitatū, tamen à parte rei neq; ſubſiſtit & eſt limitata atq; contracta.

¶ His ſuppoſitis reſpondetur ad dubium propoſitū, concluſionē D. Th. eſſe verā, vt patuit ſup. in principio arti. & eius rationē eſſe optimā, quæ quanuis explicite nō cōcludat Deū eſſe effectiua cauſam omnium entium, vt doctē aduertit Cai. cōcludit tamē implicite & efficaciter. Cuius vis ad hoc reducitur. Deus taliter eſt ens per eſſentiā quod

quod cōplectitur integrā rationem entis secundū eius totā latitudinē & extēsiōē, ergo omne ens extra Deum continetur virtualiter & eminenter in ipso Deo. Hæc consequentia est euidēs, quoniā alias Deus nō cōprehenderet in se omnē entis plenitudinē. Rursus, ergo omne ens extra Deū causatur à Deo effectiue. Probat hæc cōsequeſtia. Quia si esset aliquod ens nō causatū à Deo effectiue, illud ens nō cōtineret in Deo virtualiter, & eminenter. Ad hunc sensum potest reduci interpretatio Scoti supra relata. Nā si Deus est totū & infinitū ens, ergo cōtinet eminēter omnē particularitatē entis, quæ reperitur extra Deum.

¶ Ad argumēta in oppositū. Ad primū responderetur cū sua cōfirmatione, quod S. Tho. nō utitur modo nomine creationis in propria & speciali significatione. Sed pro hoc quod est causatū, dixit creatū. Et patet hoc in diuisione artic. huius quæst. vbi ait, vtrū Deus sit causa efficiens omnium entium.

¶ Ad secundū respōdetur quod licet in Deo nō sit actio trāsiens formaliter, est tñ eminēter. Quicquid em̄ creaturæ causant per actionē trāseuntē causat Deus per immanētē altiori quodā & eleuatiōi modo.

¶ Ad tertium negatur antecedēs, & ad probationē dico, quod illa maxima, essentię rerū sunt æternæ, est vera quoad connexionē, nō quia illæ essentię existāt ab æterno. etenim vt colligitur ex D. Tho. supra q. 3. art. 4. esse est actualitas prima omnium rerū, ita quod omnia cōparantur ad esse sicut potētia ad actū. Quare essentia rei quādiu nō est sub actu essendi nō est simpliciter, quia tantū est in pura potētia & nō in actu, atq; ita quādo essentia pducitur sub actu essendi nō solū existētia causatur à Deo, sed etiā ipsamet essentia rei, quia educitur de pura potētia ad primū actū, quod docet expresse D. Th. de potentia q. 3. ar. 5. ad secundū. Ex quo patet q̄ essentia cuiuscunq; rei est ens per participationem causatū à Deo.

¶ Ad secundā probationē respōdetur, q̄ quidā cōcedūt absolute istā propositionē, quidditas rei conuenit reiper essentiā. Et ratio eorū est, quia conuenientia essentialis, quæ reperitur inter quidditatē rei & rē ipsam, nō importat aliquā actualitatē, imō neq; requiritur aliqua potētia realis, in qua sit. Nam chimæræ essentialiter cōuenit es-

se monstrū. Hæc enim prædicatio, chimæra est monstrū, est essentialis, & tamē hæc cōueniētia essentialis in nulla reali potētia fū datur, sed solū in hoc, quod res importata per prædicatū nō est alia à re importata per subiectū, vt colligitur ex Arist. 7. met. tex. 57. Ex hoc sequitur quod Deus non causat cōnexionē prædicati essentialis cū subiecto neq; formaliter, neq; fundamētaliter. Nō formaliter, quia vt sic est ens rationis, non fundamētaliter, quia fundamētū essentialis connexionis non est aliud, nisi idē titas rei importata per vtrūq; extremū cōnexionis. Vide de hoc Ferr. 2. cont. gent. c. 52. Soncin. lib. 9. met. q. 4.

¶ Nihilominus si attente cōsiderentur quæ in explicatione conditionū diximus, prædicta propositio, scilicet quidditas rei cōuenit reiper essentiā in rigore est falsa, nulla enim illarū conditionū verificatur de ea, neq; enim datur aliquod subiectū subsistens, cui illa quidditas conueniat secundū suā totā latitudinē, sed semper est coarctata per subiectum, cui aliud aliquid præter illā essentiā cōuenit, ex quo etiam sequitur quod illa quidditas de tali subiecto nō prædicetur in abstracto, quæ est, secūda cōditio, neq; naturaliter subsistat, quæ est tertia. ex quo patet ad rationem prædictam.

¶ Ad cōfirmationē principalis argumēti ex dictis patet, quod sua quidditas nulli creaturæ conuenit per essentiā. Respōdetur secundo, transeat antecedens, & nego consequentiā. Ratio discriminis est, quia si esse existentie essentialiter competeret ali cui creaturæ, talis creatura haberet à semetipsa secundū suā actualitatē quod poneretur extra suas causas. Cæterū licet homini conueniret esse animal rationale per essentiam non quantum ad primam actualitatem, sed prout est in potētia actiua Dei, adhuc in prima sui actualitate dependeret à Deo, à quo educitur de pura potētia ad primū actum. Ex his patet, quod nomine entis D. Tho. in titulo huius articuli intelligit ens nominaliter, & participialiter sumptum, quoniam nō solum esse existentie, verum etiam ipsa quidditas est ens per participationem, & causatū à Deo.

¶ Ad quartum negatur antecedēs. Ad probationē respōdetur, q̄ ista ratio D. Th. quicquid velit Caiet. in hoc arti. extēditur

ad probandum, materiā primā esse causatā, seu concausatā à Deo effectiue. Sed quoniam vt videbimus articulo sequenti veteres Philosophi errauerūt circa productionem materiæ primæ, ideo D. Tho. constituit specialē articulum in quo disputauit de productione materiæ primæ à Deo.

¶ Ad secundā probationem respondeatur, quod actus essendi, quo essentia creata consistit, est ens per participationē & non per essentiā, & nō est suū esse, quicquid minus Caiet. dicat, quoniam ipse nō subsistit proprie loquēdo, sed est quo essentia creata subsistit, atq; adeo est actus participatus à Deo, & causatus in ipsa essentia creata, in qua recipitur tanquam actus in potentia.

¶ Ad quintum respondetur, q ratio D. Tho. vt est à nobis explicata, cōuincit Deū esse causā effectiua, & nō solū finalē. Et similiter propositio fundamētalis de vtrāque causalitate, & proprius de effectiua est intelligenda, vt ex modo loquendi Philosophi elici potest. Etenim dicit. Omnia alia causari ab eo, quod est tale per essentiā, vbi illa dictio Ab, explicat habitudinem causæ effectiue. Nam causalitas causæ finalis potius est quod effectus sit ad causā, quam quod causetur ab ea.

¶ Ad confirmationē negatur q illa propositio assumpta in ratione articuli sit eadē cū alia Aristotelis: habet tamē magnā affinitatē inter se illæ duæ propositiones, & ita facilis est transitus ab vna ad aliam, quem transitum fortassis fecit Arist. in illo loco.

¶ Ad sextū respōdetur, q illa propositio argumētī nō verificatur nisi quādo est aliquid tale per essentiā in secundo sensu à nobis exposito. At homo nō est animal per essentiā in hoc sensu, neq; Petrus est etiam rationalis per essentiā in eodem sensu.

¶ Ad illud de igne respōdetur, q calor à quocūq; producatur est virtus participata ab igne, & ita disponit ad formā ignis. Etenim sol causat calorē quatenus in sua forma eminēter cōtinet formā & virtutem ignis: motus autē nō causat calorem nisi in corporibus mixtis, in quibus virtualiter continetur elemētum ignis, quod propter suā maximā actiuitatē, facile excitatur ad causandum calorem, & ita corpora cælestia licet ciuissimo ferantur motu, non calefiunt, quia non sunt corpora mixta.

A Pro solutione septimi argumenti & intelligētia cōclusionis secundæ D. Thomæ est secundum dubium, Vtrum necessaria dependeant à Deo tanquam à causa efficiētī, & quid senserit Aristoteles circa efficientiam primæ causæ respectu aliarū rerū?

¶ Pro parte negatiua huius quæstionis est primū argumētū. Nullū formaliter necessariū habet causā effectiua, sed Arist. lib. 9. Metaph. tex. 21. & 22. & 12. Metaph. tex. 41. 42. & 43. ait esse quādā entia in se formaliter incorruptibilia & necessaria, id est ex propria forma. v. g. intelligentiæ & cæli: sed implicat aliquid intrinsecē & formaliter necessariū esse, & effectiue esse ab alio, ergo necessaria nō habēt causā, & ita sensuit Arist. Minor probatur. Nā necessariū formaliter est quod semper est, neq; potest nō esse, quod autē habet causā effectiua & ab alio efficitur potest nō esse per subtractionē causæ efficiētis, & quia nō habet intra semetipsum principiū necessariū sui esse. Cōfirmatur. Nā Arist. ait. 9. Metaph. tex. 18. q in perpetuis idē est esse & posse, & q in eis non est potētia ad esse distincta ab ipso esse: atq; perpetua sunt effectiue à Deo habēt potētiā ad esse & nō esse, ergo.

¶ Secundū arguitur ex Arist. 12. Metaph. tex. 30. vbi docet aliquas esse intelligētias motrices calorū ab æterno, id est, in infinito tēpore, ergo secundū eius opinionē necesse est vt habeant infinitā virtutē vt moueant in infinito tempore: id autem q est effectiue ab alio, non habet infinitā perfectionē.

¶ Tertio, secundū Arist. 1. de celo. tex. 20. calū est ingenerabile & incorruptibile, ergo non est effectiue à Deo. Probo cōsequentia. Quia apud Arist. idē est calū esse ingeniū & non esse factū, quoniam Arist. non agnouit creationem quæ sit ex nihilo, vnde apud ipsum quicquid factum est generatione factum est, q si calum est per generationem iam non est ingenerabile & incorruptibile, quod est contra Arist.

¶ Quarto, cōmētator, qui mentē Arist. intellexit ait in. 5. Metaph. tex. 6. quod si quæ sunt entia simplicia & æterna non sunt ab aliquo. Et lib. 4. de celo & mundo id ipsum ait. Quintum argumentum esse poterat de materia prima, ceterum de illa erit specialis difficultas sequenti articulo.

¶ In hac dubitatione nō est immorandū in expli-

in explicanda sententia aliorum Philosophorum, præterquam Arist. res enim certissima est multos antiquissimos Philosophos fuisse qui putauerunt multa entia naturalia habere esse à semetipsis, ac proinde non fuisse à Deo efficienter causata, vt refert Diuus Thomas. 8. Phys. lect. 2. & in hoc articulo ad secundum. & Diuus Augustin. lib. 20. cont. Faust. c. 14. q. & insinuat in libello Iustini martyris, qui inscribitur, questiones gentium posita Christianis, &c. Certum est etiam fuisse alios Philosophos, qui docuerunt Deum esse causam vniuersalem effectricem omnium rerum, siue mediata siue immediata. Auicenna lib. 9. Meta. ca. 6. dicit Deum produxisse immediate primam intelligentiam, & illas mediata alias, ac denique totum vniuersum. Ad Aristot. ergo reuertamur, & non inquirimus præsentem an secundum ipsum mundus fuerit ab æterno, neque etiam an Deus necessitate naturali mundum produxerit, de his enim aliqua supra quæst. 19. articulo quarto. & 10. dedimus, & infra latior sermo fiet. 46. sequenti. Sed id tantum quærimus, Vtrum iuxta mentem Arist. sint aliqua entia in rerum natura, quæ non sint à Deo effectiue causata.

¶ Henricus Gand. quod lib. 8. quæst. 9. dicit duo. Primum est, quod secundum Aristot. opinionem non omne ens est à Deo effectiue, etenim neque substantias separatas, neque celos posuit à Deo producta effectiue. Probat hoc dictum argumentis propositis in principio quæst.

¶ Dicit secundò Henricus, quod omnia entia nihilominus dependent à Deo, sicut imperfectum à perfecto fine causalitate effectiua, quæ dependentia nihil aliud est quam respectus & habitudo ad id, quod est perfectius. Hanc sententiam sequitur Greg. de Arimino. in. 2. d. 1. q. 1. art. 1.

¶ Oppositam sententiam ponit Diuus Thomas hic & 8. Phys. vbi supra. & Caiet. Marsh. in. 2. sent. q. 1. artic. 2. Scotus quodlibet. 7. circa finem. & Sonz. 12. Meta. q. 16. & Iauellus eod. lib. q. 28.

¶ Pro expositione sententiæ D. Tho. aduertendum est, quod substantiæ separatae, & corpora celestia in duplici sensu dicuntur esse entia necessaria: primò negatiue, id est, quod non habeant potentiam intrinsecam definitionis: & hic sensus verissi-

mus est. Secundò affirmatiue, id est, quod habeat potentiam intrinsecam, à qua necessario prouenit esse: & hic sensus falsus est, quoniam res istæ non habent esse à seipsis, sed à solo Deo, cuius proprius effectus est esse omnium rerum, vt explicabitur q. seq. Verum est, q. D. Tho. in. 2. con. gen. c. 30. habet quandam propositionem huic similem. Dicit enim q. in substantiis separatis à forma, prouenit necessitas ad esse. Sed hæc verba & similia quæ ibi habentur ita sunt intelligenda, q. supposita productione harum rerum à Deo necessariam habet connexionem cum esse earum forma, non quidem quod sit causa formalis illius esse, aut esse sit propria illius formæ passio, neque Physica neq. Metaphysica: sed quia est proprium illius susceptuum & materiale, sicut diaphanum est proprium susceptuum lucis, vt amplius explicabitur vbi sup. ¶ Hoc supposito est prima conclusio contra primum dictum Henrici. Secundum Arist. sententiam, omnia entia etiam incorruptibilia vt substantiæ separatae, & corpora celestia sunt à Deo tanquam à causa effectiua. Probatur primò. Aristot. secundo Metaphys. tex. 4. ait, quod maximè ens & maximè verum est causa omnis entis, & omnis veri: at 12. Meta. tex. 37. ostendit Deum esse maximè ens & verum, ergo est causa effectiua omnium.

¶ Secundò sic. Arist. 5. Met. tex. 6. & 8. Phys. tex. 16. ait quod entia necessaria habent causam suam necessitatis, id est, ex professo affirmat contra Democritum.

¶ Sed dupliciter nituntur soluere aduersarij ista argumenta. Prima solutio est, quod loquitur Arist. de necessariis complexis, non verò de incoplexis. Secunda solutio, quod tantum vult Philosophus omnia entia esse ad vnum primum ens, tanquam in finem ordinata, & similiter omnia vera ad vnum primum verum. Vnde licet omnia habeant causam finale, non tamē habent causam effectiuam. Ceterum ista glossæ destruunt tex. de quo videtur latius Sonz. & Iauellus supra. breuiter pro nunc ostenduntur falsa. Et quidē contra primam est, nam Arist. 8. Phys. vbi supra. loquitur de principio motus æterni volens asserere contra Democritum, quod rei æternæ sit causa quærenda. & 5. Meta. tex. 6. ait, quod necessarium

quoddam est ex se, quoddā ab alio, & necessarium ex se ait esse Deum. Contra secundam vero est euidens argumētū. Nam omne quod habet propriē causam finalem habet causam efficientem, ergo si corpora cælestia & substantiæ separatę habent causam finalem, habent etiam causam efficientem. Antecedens probatur. Nam causa finalis est cuius gratia aliquid fit. Probatur tertio conclusio secundum Arist. Deus est causa ordinis vniuersi siquidē in 12. Metaph. tex. 52. appellat Deum ducē vniuersi, ergo est causa ipsarum rerū, ex quibus cōstat vniuersum. Probatur cōsequētia. Quia ordo vniuersi sequitur naturaliter ex ipsis rebus, vnde si Deus non est causa rerum non erit causa ordinis earundem rerum. v. g. si non est causa hominis non erit causa risibilis, quę passio naturaliter sequitur hominē. Denique Aristot. 1. Metaph. c. 2. ait Deus est omnibus tū causā tū etiam principiū. & Commentator in lib. de substantia orbis ait: sciendum est, qd cælum indiget nō tantum virtute in loco mouente, sed etiā virtute largiente in se & in sua substantia permanenti æternam. Et in libro qui dicitur destructio destructionū. q. 3. modo. 2. asserit mundum effectiuē esse à Deo. Eandem sententiam affirmat. 2. Metaph. tex. 4.

¶ Secunda conclusio. Entia omnia tam corruptibilia quā incorruptibilia non solum pendent à Deo sicut imperfectum à perfectō, sed etiam tanquam à causa effectiua. Secunda pars huius cōclusionis probata manet ex dictis in præcedēti. Et præterea probatur. Nam hoc modo possemus asserere quod equus pendet à leone, & leo à homine. Nam leo est perfectior equo, & homo leone, ergo.

¶ Ad argumenta in oppositum. Ad primum ex S. Tho. supra q. 9. art. 2. vbi omnino videndus est Caietanus, vbi docet, dupliciter dici aliquid incorruptibile & necessarium, vno modo per potētiam omnē tam intrinsecam quā extrinsecam, & sic solus Deus est incorruptibilis & solus est necessarius, vt docet August. lib. 4. super Genes. Alio modo dicitur incorruptibile quod intrinsecē non habet aliquid vnde possit amittere esse sicut cælum, quia materia non est susceptiua contrariorum, sed nihilominus possunt nō esse & in nihilum

A verti per potētiam quæ est in Deo. Et hoc sufficit vt simpliciter dicantur incorruptibilia, licet possint non esse per potentiam diuinam, quoniam vna quælibet res simpliciter est denominanda ab eo quod sibi cōpetit ex principiis intrinsecis, & non ab eo quod conuenit per respectum ad potētiā extrinsecam, quicquid dicant Auicena & Scotus, de quorum impugnatione, vide Caietanum hic & Ferr. 2. contra Gent. c. 30. lauellum in 12. Metaph. q. vltima.

¶ Ad secundum respondetur argumentū. Probare Angelos motores habere virtutē infatigabilem, sed non infinitam simpliciter, quia multa sunt, quæ non possunt facere, vt mouere cælum velocius.

¶ Ad tertium & quartum respondetur, quod Arist. errauit in hoc quod æstimabat Deū ex necessitate suæ naturæ producere omnia, & nō libere, & ideo putauit impossibile, vt ex nihilo fieret aliquid de nouo, sed non negauit quin æterna emanatio incorruptibile esset ex nihilo, id est, neq; de substantia Dei, neque de aliqua materia. Ad commentatorem respondetur, quod fuit varius in hac parte. Aliqui verō distinguunt sic, quod efficere seu esse causam efficiētē dupliciter accipitur, vno modo pro hoc quod est de nouo producere: alio modo pro quadam simplici emanatione sicut sol producit lucem, et si ab æterno fuisset, ab æterno esset causa efficiens lucis. Primo modo negauit Aristot. & Comm. q. Deus esset causa efficiēs necessariorum & incorruptibilem, nō autē secundo modo.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum materia prima sit creata à Deo?

E *Prima Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Deus est causa entis in quantū ens, ergo est causa omnium eorum quæ quodammodo pertinent ad esse entis, sed materia prima pertinet ad esse entis corporei, ergo.*

¶ Secunda Conclusio ad primum. *Materia prima non est facta à Deo secundum modum particularem quo aliquid fit transiens à forma in formam.*

¶ Tertia Conclusio ad tertium. *Materia non est facta sine forma.*

Notan-

Notandum est in hoc articulo circa illam propositionem, quam assumit D. Thio. ad probationem conclusionis primæ, scilicet quod est causa rerum secundum quod sunt entia, necesse est ut sit causa omnium quæ pertinent ad esse illorum.

¶ Arguitur primò sic. Quod est causa hominis in quantum homo non est causa omnium quæ pertinent ad rationem hominis: non enim est causa materiæ neque animæ, ergo nec quod est causa entis in quantum ens.

¶ Secundum. Arist. 1. 2. Metaph. tex. 28. ait, quæ generant substantiâ, sunt causa entis in quantum ens, & tamen secundum Arist. generans non est causa materiæ generati, ergo. & 5. Metaph. tex. 9. ait, quod ens simpliciter fit ex non ente simpliciter, scilicet ex materia quæ est pura potentia, ergo non requiritur quod si fiat ens in quantum ens fiat ex nihilo ut D. Thio. dicit.

¶ Terriū. Ens simpliciter & ens in actu sunt idem, sed potest fieri ens in quantum ens in actu supposita materia, ergo in quantum ens simpliciter non necessario fit ex nihilo. Probatur minor. Materia secundum se est non ens in actu, ergo illa supposita ad huc fieri potest ens in actu.

¶ Pro explicatione notandum est, quod fieri dupliciter accipitur à Philosophis, vno modo per se alio modo per accidens. Patet ex 1. Phy. tex. 76. vbi dicitur fieri aliquid per se quando fit tale ex non tali. v. g. cum ex nigro fit album, tunc fit album simpliciter, at per accidens dicitur fieri id quod includitur & in termino à quo & ad quem, ut cum fit album fit coloratum per accidens, quia coloratum iam antea erat id quod fit album. Ratio huius est, quia sicut agens non intendit per se ad malum & corruptionem, ita neque per se intendit agere in effectu quod iam est in illo, hoc enim esset actum agere, & frustra operari: sed sicut intendit per accidens corruptionem, ita & facere coloratum, dum per se intendit album, quod includit coloratum. Hinc sequitur, quod nunquam agens naturale producit per se substantiam, quia non producit ex non substantia, quia materia nunquam est sine forma substantiali; sed per se producit substantiâ talem ex non tali substantia, scilicet, hominem ex non homine. Item sequitur, quod nullum agens possit per se producere ens nisi producat ex nihilo, sed

A producat per se ens tale ex non ente tali. Vnde denique colligitur, quod causa entis ut ens est debet esse causa materiæ primæ simul, quia est pars entis corporalis. Et si materia præcederet aliquid iam præesset, quod est aliquo modo ens, atque adeo non fieret totum ens de nouo.

¶ Ad primū argumentum respondetur, quod terminus à quo generationis hominis est non homo, in quo non negatur esse

B id quod pertinet ad rationem entis, uno neque id quod pertinet ad rationem generum superiorum ad hominem, sed solum negatur quod pertinet ad propriam speciem hominis. Et ad illud quod generans hominem non est causa animæ rationalis, respondetur, quod est causa animæ quatenus est forma informans, id est, est causa ut uniatur & informet materiam. Et secundum hoc pertinet ad hominem, qui efficitur in actu per

C generationem. Ad secundum argumentum respondetur, & ad primam auctoritatem Arist. dicimus, quod non facit contra nos, quia nihil est per se causa existentiae nisi Deus qui simul est causa entis in quantum ens. Respondetur secundò, quod ibi Arist. loquitur materialiter & per accidens de existentia respectu fieri, sed formaliter & per se inclusa in re facta, ac si diceret quod cum terminus per se ipsius fieri est de prædicamento substantiæ, tunc talis terminus. v. g. equus

D fit ex non ente simpliciter, id est, ex materia tanquam ex subiecto quæ est non ens simpliciter, quauis non sit simpliciter non ens, sed ens in potentia: at vero quando terminus generationis est sub genere qualitatis vel quantitatis, tunc non fit mutatio ex non ente simpliciter tanquam ex subiecto, imò tunc subiectum est ens simpliciter. v. g. quando fit album per se, subiectum est homo qui est ens simpliciter. Et per hoc patet ad secundam auctoritatem.

¶ Ad tertium negatur minor. Ad probationem negatur consequentia. Quia quauis materia sit pura potentia secundum suam essentiam, tamē non potest esse sine forma: quare in termino à quo si præsupponatur materia, præsupponitur ens in actu. Respondetur secundò, quod etiā si daretur materia sine forma, & ex illa fieret homo, non tamen fieret per se tunc ens in quantum ens, quia non fit ex simpliciter non ente.

Et si dicas fit ex non ente simpliciter, ergo fit ex non ente, negatur consequentia. Si ly non infinitet totum hoc ens simpliciter, tunc enim arguitur à superiori ad inferius sine distributione & sine constantia, certum est enim quòd cum termini finiti se habent vt superior & inferior, tunc infiniti se habent e contrario. v.g. homo animal, non homo non animal. Sed ens est superius ad ens simpliciter, ergo non ens simpliciter est superius ad non ens.

¶ Superest tamen vnum argumentum, circa illud quod D. Th. supponit scilicet, quod est causa rerum secundum quod sunt entia, si datur causa alicuius rei secundum quod est ens, ergo illa causa erit cuiuslibet entis atque adeo erit causa sui. Confirmatur. Nullus homo potest esse causa hominis in quantum homo sed tantum huius hominis. Sortes enim non generat hominem, sed Calliam, quia aliàs se ipsum generaret, ergo nullum ens potest esse causa entis in quantum ens sed in quantum tale, vel tale.

¶ Ad hoc respondetur, quòd D. Tho. ait quod datur causa entis in quantum ens, ly in quantum sumitur specificatiue non causaliter & reduplicatiue. v.g. Petrus est crispus secundum capillos, vel in quantum habet capillos specificatiue, vera est, non tamen statim sequitur, ergo omnis habens capillos est crispus. item Christus in quantum homo merebatur, ergo omnis homo meretur nihil valet. Argumentum ergo bene probat, quod ratio quare efficitur aliquid: non est quia est ens, sed non probat quod in isto vel in illo non producat quid quid habet ratione entis. Sed pro maiori intelligentia argumenti facti vide D. Tho. supra q. 13. art. 5. ad primum vbi docet, quod agens vniuersum non est causa vniuersalis totius speciei, quia esset sui ipsius, & in eo sensu dicit Arist. quod generatur Callias & non homo. At vero producit de nouo in Callia ipsa species hominis & in hoc sensu solemus dicere, quod homo generat hominem, & quod generatur substantia semper intelligentes in individuo non vniuersaliter.

D Vbi est. Vtrum conclusio principalis sit certa secundum fidem. Diuus August. lib. de heresib. c. 59. refert hare-

A sim fuisse Seleuci & Hermie à quibus Seleuciani & Hermiani haretici nominati sunt, qui aiebant materiam primam non fuisse creatam à Deo sed coeternam ipsi, ex qua produxit hæc visibilia. Eundem errorem tribuit Chrysostomus Valerino & Marcioni & Manichæo homilia secunda super Genesim. Contra quos omnes est veritas catholica, quam sancti doctores ex scriptura & fide confitentur materiam primam **B** quam Græci hilem vocant, productam à Deo in initio temporis. Sic ait August. li. 1. sup Genesim. c. 14. catholica fides prescribit & certissima ratio docet nullarum naturarum materiam esse potuisse nisi ab omnium rerum Deo atque inchoatore creatore, id ipsum docet lib. 20. contra Faustum cap. 14. & lib. de Genesim. contra Manichæos cap. 5. 6. 7. & lib. contra Fortun. disputatione prima facit hanc rationem, quia aliàs Deus non esset omnipotens. & **C** lib. 12. confessio. à c. 3. & Ioan. 1. omnia per ipsum. Et psal. 145. qui fecit calum & terram mare & omnia quæ in eis sunt. Et est definitio concil. Lateran. habetur c. firmiter de summa trin. vtramque de nihilo condidit creaturam.

¶ Sed probatur quod materia prima non fit à Deo producta. Nam Arist. 1. phys. tex. 34. sequens communem philosophorum sententiam dicentium impossibilem esse productione alicuius rei ex nihilo, ex quo infert statuendum esse quoddam primum subiectum, quod ipse appellat materiam primam ex quo omnia fiant, ergo materia prima saltem iuxta mentem Arist. non est facta à Deo. Respondetur quod illud axioma philosophorum ex nihilo nihil fit in duplici sensu est acceptum ab Arist. Primò quod nihil fit ex nihilo ab agente particulari, quod **E** operetur per transmutationem & alterationem subiecti at respectu agentis vniuersalissimi qui habet pro obiecto ens in quantum ens, Arist. nusquam admisit veritatem illius axiomatis philosophorum. Nota solutionem ad tertium huius articuli.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum?

¶ Se-

Prima conclusio. Deus est prima causa exemplaris omnium rerum.

¶ Secunda conclusio. In rebus creatis sunt etiam quedam exemplaria aliorum.

Hæc conclusio prima est directe contra Platonem afferentem ideas extra Deum subsistentes, ad quas intuens Deus operabatur, de qua re supra questione. 15. dictum est. Conclusio verò D. Thom. est etiā Augustini, qui quāvis ipse Platonicus fuerit ait in lib. 83. quæstio. questione 46. singula sunt creata proprijs rationibus, id est, proprijs exemplaribus, quas rationes vbi arbitrandum est esse nisi in mente creatoris? Ad nihil enim extra se positum intuebatur Deus, vt constitueret quod constituerat, & oppositum opinari sacrilegiū est. Item ratione confirmatur. Quia causa exemplaris est instructio quedam agentis: sed nihil est extra Deum, quod ipsum instruat, iuxta illud Isai. 40. Quis adiutor, &c. aut quis consiliarius eius fuit, & ostendit illi, quis instruxit eum & docuit?

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum Deus sit causa finalis omnium rerum?

Conclusio est. Diuina bonitas est finis rerum omnium.

In hoc articulo est dubium graue, Vtrum diuina bonitas non solum sit finis creaturarum, sed etiam diuinæ actionis, quia finis est quod omnia appetunt, sed Deus nō appetit suam bonitatem, sed illam communicat, ergo communicatio est finis diuinæ actionis.

¶ Antequam argumenta proponantur nota, quod quāvis nomine diuinæ bonitatis possit intelligi: & ipsa diuina bonitas in semetipsa, & communicatio, & manifestatio eius, sed tamen res est certissima, quod manifestatio & communicatio diuinæ bonitatis non potest esse finis præcipuus diuinæ actionis, quia manifestatio bonitatis Dei est aliquid creatum, ac proinde nequit esse finis præcipuus actionis diuinæ. Vide Diuum Thomam de potentia, quæstio. 3.

Articulo 15. ad decimum quartum.

¶ Secundò. Nota quod nomine actionis diuinæ in præsentia non intelligimus actionem Dei transeuntem: nā si qua est actio transiens Dei, de quo dicemus quæst. sequenti, illa cum sit recepta in creatura producta, habet citra dubium pro fine diuinam bonitatem sicut & ipsa creatura, de actione ergo diuina immanente nobis est sermo.

¶ Tertiò nota non pertinere ad finem quod diuina bonitas sit finis actionis Dei, nam licet ex testimonio citato in argumento sed contra, manifestum sit Deum operari omnia propter semetipsum, tanquam propter finem, tamen ad saluandam istam fidei veritatem satis fuerit dicere, quod Deus operatur omnia referendo illa in semetipsum tanquam in vltimū finē ipsarū creaturarū, vt sit ipse Alpha & Omega. Apocalypsis. 21. & 22. id est, principiū & finis.

¶ His suppositis pro parte negatiua arguitur primò. Actio diuina realiter & formaliter est ipsemet Deus: sed bonitas diuina non est finis Dei, ergo neque actio diuina.

¶ Secundum argumentum. Si diuina bonitas est finis actionis Dei, sequitur, quod est causa finalis eius: at cum actio diuina sit ipsamet essentia Dei absurdum est dicere eam habere causam, ergo. Probatur sequela, idem est esse finem, & esse causam finalem, ergo. Et confirmatur. Si bonitas diuina est finis actionis Dei, ergo est id cuius gratia Deus habet talem actionem: sed hoc est esse causam finalem diuinæ actionis, quia causalitas finis non est alia quā esse id, cuius gratia aliquid fit, vt habetur in secundo Phys. tex. 29. ergo.

¶ Tertium id quod habet finem, ordinatur ad ipsam finem, & est propter illū: sed actio diuina non ordinatur ad bonitatem Dei, neque est propter illam, quia realiter & formaliter est idem cum ipsa bonitate, ergo. Et confirmatur. Finis realiter differt ab eo, cuius est finis, sed diuina bonitas sola ratione differt ab actione Dei, ergo non est finis eius.

¶ Sed pro sententia contraria affirmatiua sunt etiam valida argumenta. Primum. D. Thom. in hoc artic. ad probandum diuinam bonitatem esse finem rerū omnium assumit

assumit hanc propositionem, omne agens agit propter finem, ergo intentum Diui Thomæ est, quod Deus agit propter finem, rursus, ergo diuina bonitas est finis Dei, prout agens est, & ex cōsequēti finis diuinæ actionis. Et cōfirmatur. D. Tho. in articulo dicit, quod idem est finis agentis & patientis, sed diuina bonitas est finis patientis, nempe creaturæ factæ, ergo etiam est finis Dei agentis.

¶ Secundum idem est omnino finis agentis & rei factæ, sed diuina bonitas est finis creaturæ factæ à Deo, ergo. Probatur maior. Finis prius est in intentione agentis quam res facta ad ipsum ordinetur, quia res facta ex determinatione agentis refertur ad talem finem, ergo. Et confirmatur. Causa efficiens per se subordinatur fini, ergo finis est prima omnium causarum, ergo omne agens in quantum agens, præsupponit finem, & operatur propter finem.

¶ Tertium, Id est finis agentis, & eius actionis quod primò mouet ipsum agēs ad operandum, sed diuina bonitas est quæ primò mouet voluntatem Dei ad productionem creaturarum, ergo. Probatur minor. Deus ex summo amore suæ bonitatis voluit seipsum cōmunicare creaturis, & hoc est quod dixit D. Dionys. cap. 4. de diuinis nominibus, quod diuinus amor non permisit Deum esse sine germine. Et confirmatur. Hæc causalis est vera, quia Deus amauit suam bonitatem amore infinito, voluit se cōmunicare creaturis, sed in hac causalitate non importatur alia causalitas præter finalem, ergo diuina bonitas est finis volitionis qua Deus se voluit ad extra cōmunicare.

¶ Pro solutione huius dubij, Dominus Caietanus in hoc articulo dicit, quod diuina actio potest dupliciter cōsiderari. Vno modo, materialiter, & secundum rem: & in hac consideratione est ipsamet essentia diuina, nullum habet finem, neq; potest dici Deum agere propter finem sui, sed propter finem creaturarum, vt autorē. D. Thom. supra quæst. 19. art. 1. ad primū. alio modo sumit formaliter in quantum est actio, & hoc modo est finis eius, & causa finalis, propter quam Deus agit tanquā propter finem suum. Hæc doctrina Caiet. est satis consentanea veritati, vt probant ar-

A gumenta facta pro parte affirmatiua. Et D. Tho. in hoc articulo. & infra. q. 65. art. 2. & q. 103. art. 2. & in 2. d. 1. q. 2. articulo. 1. præsertim ad vltimum: sed pro eius explanatione nota, quod in diuina actione sumpta formaliter duo includuntur, & entitas diuina quæ est intrinseca perfectio, & respectus rationis ad creaturam producendam: qui sanè respectus, licet non constituat actionem diuinam in ratione actionis. Est tamen illi intrinsecus, vt quæstione sequenti, articulo. 3. explicabitur. Tunc ergo dico, quod si diuina actio quantum ad primū, quod includit in se cōsideretur, bonitas diuina non est causa finalis, neque finis eius, sicut non est causa finalis diuinæ essentiae & perfectionis. Cæterum si cōsideretur, quantum ad respectum rationis inclusum, verissimè dicit Caiet. quod diuina bonitas est finis & causa finalis eius, & quod destinatur in diuinam bonitatem. & quidē cū finis moueat agentem nō realiter, sed metaphoricè non est necesse, quod inter agentem seu eius operationem, & inter finem sit realis distinctio: sed sat est distinctio rationis, ita vt agens in sua actione habeat aliam quam determinationem à fine per respectum & ordinem ad effectum producendum, & ad dispositionem mediorum, sine illa determinatio sit secundum modū realem siue rationis: & ita contingit in præfenti, quod actio diuina à bonitate Dei habet determinationē rationis respectu creaturarum. Cui non placuerit iste modus dicendi poterit aliter dicere, quod diuina bonitas propriè non est causa finalis actionis Dei: est tamen ratio eius volo dicere, quod quemadmodum docent Theologi, quod immutabilitas diuini esse est ratio æternitatis, quia Deus non esset æternus, nisi esset immutabilis, & si per impossibile distinguerentur realiter in Deo immutabilitas, & æternitas, immutabilitas esset causa æternitatis, ita similiter in præfenti, quod diuina bonitas est ratio actionis diuinæ productionis creaturarum, ita quod si realiter distinguerentur, diuina bonitas esset causa finalis huius actionis. Ex hoc sequitur quod ista propositio, Deus agit propter suam bonitatem est vera, si dictio (propter) importet rationem finalizandi, & non causam finalem, qui sensus non est improprius. Hæc autem

autem propositio, actio diuina ordinatur ad bonitatem Dei, est falsa: si procedamus in hac secunda explicatione doctrinæ Caiet. quia hæc propositio denotat habitudinem effectus ad causam finalem. Ex his restant soluta argumenta vtriusque partis.

¶ Circa rationem Dñi Thomæ notandum primum, quod agentia imperfecta vocat. S. Doctor hic, omnia agentia præter primum agens, sed non appellat imperfecta, quia secundum suam speciem habeat defectum: nam homo generans hominem perfectum agens est secundum suam speciem sed vocat imperfecta, quia in ratione agentium in cōmuni, non habent esse in actu omnino, sed simul sunt in potentia. Et hæc sunt in duplici differentia: quædam enim agendo repatiuntur ab his, in quæ agunt eo quod est materia communis agentis & patientis. Et hæc receptio non est perfectio agentis: quædam verò sunt quæ nõ repatiuntur ab ipsis in quæ agunt, quia talia agentia non habent materiam, vel habent alterius rationis, vt angeli & cæli.

¶ Circa eandem rationem not. secundò. q̃ omnia hæc agentia agunt propter finem acquirendum: nam agentia corruptibilia agunt, vt se conseruent secundum propriam speciem: incorruptibilia verò agunt vt cōseruent suam perfectionem, scilicet assimilationem ad primam causam in eo quod operantur, cum illius influxu qui omnia fecit. Itaque perficiuntur talia agentia, quia cum agunt recipiunt, non solū esse, sed etiā operari actu, quod distinguit in eis ab essentia.

¶ Circa solutionem ad secundū, lege Caietanū, sed nota breuiter, quod duplex est finis in actione: alter est finis operis, & est ille ad quē opus sua natura immediatē refertur. v.g. in edificatione domus habitatio comoda est finis operis. Alter finis est operantis, & est ille quem principaliter operans intendit, vt utilitas propria ædificationis domus. Sed tria sunt notanda. Primum, quod finis operis subordinatur fini operantis, habetque proinde rationem mediæ respectu eius. Secundò not. quod dū finis operis potest esse bonum separatum & extraneum ab operante: finis verò operantis in vniuersum est bonus, & perfectio ipsius operantis, vt constat in exēplo posito. Et in nostro proposito finis operis in creatio-

A ne est bonū propriū creaturarū: finis verò operantis, est ipsamet Dei bonitas. Tertio not. quod Deus in quantum agens, ita agit propter suam bonitatē, q̃ non intendit illa acquirere, aut conseruare, vel augere: sed extendere & cōmunicare creaturis. Et idcirco nulla est in Deo imperfectio, quod operetur propter suā bonitatē. Omnia autem agentia naturalia operantur, vel ad acquirendū, vel ad conseruandū perfectionē propriam, in qua attenditur aliqua imperfectio in illis. Lege D. Thom. in. i. d. i. q. 2. art. 1. & Ferraz. 3. contra gentes, cap. 17.

¶ Circa eandem solutionem not. vbi D. Tho. dicit, quod forma generati nõ est finis generationis, nisi in quantum est similitudo formæ generantis. Deinde not. q̃ generatio dupliciter cōsiderari potest, vno modo vt est via quædam ad esse. Et sic eius finis est terminus, scilicet generatū, & forma generati. Alio modo cōsideratur generatio, vt est actio ab agente proueniens: & sic finis eius est non absolutē forma generati, sed quatenus per eam assimilatur genitum agenti. Primo modo. Forma geniti coincidit cum fine generationis passiuæ. Secundo verò modo. Finis generationis coincidit cum formā generantis. Et sic verum est, quod omne agens operatur propter seipsum, vel conseruandum, vel comunicandum principaliter, quam propter rem ipsam factam, & eius formā absolutē. Hactenus de hac quæstione. 44.

QVÆST. XLV.

De modo emanationis rerū à primo principio.

E D ius Thom. in quæstione præcedenti diffiniuit omnia entia procedere à Deo, tanquam à causa effectrice, at non explicuit quo genere actionis ab ipso procederent. In hac autē quæst. 45. docet & probat omnia procedere à Deo per creationem.

ARTICVLVS. I.

¶ Vtrum creare sit ex nihilo aliquid facere?

¶ Con-

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quod procedit secundum emanationem particularem non presupponitur, ergo cum totum ens procedit emanatione vniuersali, impossibile est aliquid ens presupponi, ergo quod creatur fit ex nihilo.

Dubitatur circa conclusionem huius articuli. Vtrum ratio eius sit bona? Et videtur quod non. Primo, videtur enim ratio pro eodem accipere emanationem totius entis ab vniuersali causa, & creationem, sed hoc videtur falsum, si loquatur de creatione, ut est ex nihilo facere, ergo. Probat minor. Aristot. nouit emanationem rerum, & tamen posuit aeternam, & non secundum ordinem esse post non esse, ergo creare speciali modo acceptum non est idem cum emanatione totius entis, aut non est ex nihilo, ut S. Th. ait in hoc articulo: & explicat ad tertium.

¶ Secundo arguitur. Sequeretur posse demonstrari, quod mundus exeperit, quod S. Th. negat in q. 46. ar. 2. in corpore, ait enim, quod sola fide tenetur mundum incepisse. Sequela probatur. Emanatio totius entis a prima causa demonstratur, ut patet q. 44. ar. 1. in corpore, sed ex ipsa emanatione statim infert S. Thom. creationem, ergo.

¶ Pro solutione horum argumentorum, & ne nominum æquiuocatione falli contingat, explicandæ sunt acceptiones creationis. Tripliciter enim sumi solet. Primo generaliter, pro tutiuscunque rei productione præsertim substantiali: & sic Diuus Augustinus lib. de fide & symbolo. arti. 4. dicit, quod creare apud Latinos idem est, quod generare. In quo sensu Ecclesiastici. 24. Sapientia diuina dicitur ante secula creata, id est, genita. Apud Græcos autem, ut testatur ibidem Augustinus & Hieronymus sup. cap. 4. ad Galat. non est idem quod generare, sed idem pollet quod condere. Secunda acceptio est, ut creare sit idem quod euehere rem aliquam præexistentem ad altiore statum. Et dicitur in hoc sensu aliquis creari in episcopum. Diuus Augustinus loco citato, artic. 1. hunc sensum intelligit. & Diuus Basilus explicans illud Psal. 32. Ipse dixit & facta sunt, &c. dicit

A quod creare regenerationis est, & ob id scripturæ sacre hominem iustificari, dicitur creari iuxta illud ad Ephes. capit. 2. Creati in operibus bonis in Christo Iesu. In eodem sensu exponit locum istum Pauli. B. Hieronymus ad Galat. 2. supra illa verba, Nos natura Iudæi. Et refert verba Diui Pauli ad Ephes. cap. 2. Eramus natura filij iræ. Vbi obiter animaduertendum est, ideo hominem qui iustificatur dici creari in bonis operibus, quia sicut creatio materialis fit nullo presupposito subiecto, ex cuius potentia educatur id quod creatur: ita in creatione spirituali, in qua homo ex peccatore fit iustus, & ex veteri homine resurgit noua creatura, nullum presupponitur meritum, propter quod iustificetur, sed omnia sunt à Deo, à quo omne bonum procedit. Tertia acceptio quæ magis propria est & vtitata, hæc est, quod creare sit ex nihilo aliquid facere, hæc acceptio familiaris est omnibus Theologis, quæ hauserunt ex Magistro sent. in 2. dist. 1. & ex August. lib. 12. de ciuit. cap. 25. Et quidē præseis philosophis hæc acceptio non fuit ignota: nam referente Iustino martyre in admonitorio contra gentes Plato distinguit inter creatorem & opificem, quod creator ex nihilo producat rem: opifex verò qui ex materia subiecta rem operatur. In hac ergo acceptione sumitur creatio in præsentia; & ita S. Thom. loquitur hic de creatione prout est ex nihilo aliquid fieri, ex nihilo, id est, non ex aliquo tanquam ex materia, aut subiecto, siue sit ordo positivus sic ut præcesserit non esse ipsum esse siue non, utroque enim modo est creare. Vnde in solutione ad tertium, non oportet intelligere, quod necessariò sit ordo affirmatus ad rationem creationis, sed si fuerit, erit creatio. Et etiam si non fuerit, erit creatio, dummodo sit fieri ex non aliquo, & per hoc patet ad obiecta.

E Ex hoc colligitur, duplex definitio creationis sic acceptæ. Altera est, quod est productio entis, in quantum ens, cuius definitionis explicatio patet ex his quæ diximus præcedenti q. art. 2. Altera definitio est quod creare est ex nihilo aliquid producere. Et notandum est, quod dictio (ex) in hac definitione potest denotare ordinem successionis inter nihil & aliquid. Nam secundum Arist.

Arist. 5. met. tex. 29. ly ex, quandoque importat ordinem successionis, ut cum dicimus, quod ex mane fit meridies. Secunda interpretatio est posita supra, scilicet quod ex nihilo idem sit, quod ex non aliquo subiecto. Et hæc intelligentia magis consentanea est, quia si Deus ab æterno creasset mundum, quod fuit possibile, ut dicitur quæstione sequenti saluaretur essentia creationis, eo quod mundus ex nullo subiecto producebatur, & tamen nulla reperiretur successio ordinis inter non esse & esse. Vide solutionem ad tertium Diui Thomæ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum Deus possit aliquid creare?

Conclusio est. Non solum potest Deus aliquid creare, verum necesse est omnia à Deo esse creata. Ratio. Nihil est in rebus quod non sit à Deo causatum, ergo producit res ex nihilo, ac per consequens creat. Probatur 1. consequenter, quia si aliquid presupponeretur actioni diuinæ, illud non esset à Deo causatum.

Conclusio huius articuli est certa secundum fidem. Patet ex symbolis & capit. firmiter. Notandum tamen est circa illam quod cum ait D. Th. omnia esse creata à Deo, non sic est accipiendum quasi quodlibet indiuiduum in particulari sit secundum se immediate creatum. Nam Adam ex limo terre factus est, & non per creationem ex nihilo, sed sensus est, quod mediate vel immediate cuncta ex nihilo produxit, quia res omnes, vel productæ sunt ex nihilo per creationem, vel ex materia, quæ à Deo per creationem processit. Itaque res omnis quantum ad aliquam partem essentialem sui nempe materiam habet esse per creationem. Hæc intelligentia est D. August. in lib. de fide. & symbolo. cap. 2. Hanc conclusionem negant illi, qui materiam primam negant esse factam à Deo, inter quos recensetur Plato à Magistro in 2. sententiarum distinctione. 1. contra quos eleganter disputat Diuus Basilius homil. primo, secundum

Ado, & tertio ex hameron & D. Chryst. ho. 2. & 3. in Genesim.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum creatio sit aliquid in creatura?

Prima conclusio. Creatio ponit aliquid in creatura secundum relationem tantum. Ratio est. Quia Deus creat res sine motu, at subtracto motu ab actione & passione nihil remanet nisi relatio, ergo.

¶ Secunda conclusio ad primum. Creatio ex parte Dei significat actionem diuinam, quæ est eius essentia cum relatione rationis ad creaturam.

¶ Tertia conclusio ad tertium. Creatura non semper quod habet esse in verum natura dicitur proprie creari. Ratio est. Quia creatio importat habitudinem creature ad creatorem cum quadam nouitate seu inceptatione.

Notandum est in hoc articulo, quod creatio potest accipi & actiue & passiue. D. Thomas in corpore articuli & in prima conclusione loquitur de creatione sumpta passiue, in secunda vero conclusione loquitur de creatione actiue considerata. Sed quoniam actio ordine nature præcedit passionem, ego prius examinabo secundam conclusionem.

¶ Circa quam est primum dubium. Vtrum creatio actiue sumpta sit actio transiens in Deo, vel potius immanens.

¶ Et probatur primo illam esse transiuentem, ex D. Tho. in articulo ubi distinguens cum Arist. 9. met. tex. 16. actionem in transiuentem & immanentem, dicit quod vtraque competit Deo: & subiungit productionem creaturarum esse actionem Dei transiuentem.

¶ Arguitur secundo. D. Thomas supra q. 25. art. 1. ad 4. dicit esse probabile, quod in Deo præter intellectum & voluntatem est alia potentia executiua ad creandum; ad conseruandum, & immutandum omnes res. Quo supposito sic argumentor, operatio illius potentie executiue non est immanens

manēs, sed trāsiens: nā ad actiones Deim manētes satis sunt intellectus & volūtas, at creatio est operatio huius potentia exēcutiua, ergo &c.

¶ Et cōfirmatur. Executio imperij diuini intellectus & voluntatis est actio trāsiens in exterram materiā, sicut executio imperij nostri intellectus circa rem agēdam: sed creatio est executio diuini imperij, ergo.

¶ Arguitur tertio. Actio immanens nullum habet effectum aut terminum realem proprium sibi extra potentiam agētis, quia vt Arist. loco citato dicit, est perfectio agētis, sed creatio habet terminum realem sibi proprium extra potentiam diuinā: terminatur enim per se ad creaturam, ergo nō est actio immanens, sed trāsiens.

¶ Arguitur quarto. Omnis operatio immanens Dei est aeterna in Deo, quia est ipsamet diuina perfectio, sed creatio non ab aeterno, sed in tempore Deo cōpetit, quia secundum fidem Deus non ab aeterno, sed in tempore creauit mundum, ergo.

¶ In hoc dubio Aureolus & Gregorius Arim. citati à Capreolo in 2. senten. d. 1. q. 1. in argumentis contra primam conclusionem, dicunt creationem esse actionem Dei transeuntem, quā non identificatur cum diuina essentia, sed subiectiue est in creatura.

¶ Caietanus supra q. 25. artic. 1. censet probabile, quod creatio est actio Dei trāsiens, quā tamen non est subiectiue in creatura, sed identificatur cum diuina essentia. Opinatur etiam Caietanus quod in vniuersum omnis operatio trāsiens subiectatur in potentia agentis & non in passio, de qua reagitur in 3. phys. circa textum 18.

¶ Pro decisione huius dubij sit prima conclusio. Creatio non est actio trāsiens habēs esse subiectiue in creatura: & in vniuersum nulla reperitur actio trāsiens Dei quā in creatura subiectetur. Hāc est cōtra Aureolum & Greg. sed est expressa sententia D. Th. 2. contra gent. ca. 23. in ratione quarta & c. 25.

¶ Et probatur primo. Si creatio est actio trāsiens subiectata in creatura, sequitur quod est actio media inter Deum & creaturam: sed est impossibile, quod inter creaturam & creatorem reperiatur aliquod me-

A dium, vt dicit D. Thomas in argumento secundo huius articuli, ergo. Probatur sequela. Nam omnis actio trāsiens, quae subiectatur in passio, est medium inter agens & patiens, quia mediante illa actione agēs producit effectum in passio, ergo.

¶ Et confirmatur. Diuina virtus immediate adest effectui, ergo per se ipsam immediate producit effectum & non per aliquam actionem mediam.

¶ Secūdo probatur. Operatio trāsiens est actualitas, quādam & complementum potentiaē actiuaē operantis, sed est impossibile quod actiua potentia Dei habeat suam actualitatem, & complementum in creatura: quoniam alias penderet à creatura, ergo est impossibile, quod creatio sit actio Dei trāsiens subiectata in creatura.

¶ Sed dicet quis. Si Deus immediate moueret calum motus celestis esset operatio Dei trāsiens, & probatur hoc, nam actio trāsiens non est aliud quā motus prout exit ab agente, ergo ille motus celestis, prout exiret à Deo immediate, esset operatio trāsiens.

¶ Respondetur, quod ad rationem operationis transeuntis non satis est quod motus respiciat agens, sicut effectus respicit suam causam: sed requiritur quod respiciat ipsum, sicut actualitas & complementum eius. Cāterum motus ille celestis respiceret Deum sicut causam sui, non tamen esset actualitas & complementum diuinę potentiaē, & ex consequenti esset quidem effectus Dei, sed non operatio trāsiens.

¶ Vltimo probatur. Nam ex opposita sententia sequitur quod potentia Dei creatiua non solum sit principium effectus vel creaturae, sed etiam actionis, consequens aduersatur D. Tho. supra q. 25. artic. 1. ad tertiū. Probatur sequela, nam si creatio est actio Dei trāsiens subiectata in creatura, ex necessitate debet esse effectus diuinę potentiaē.

¶ Secunda conclusio. Creatio non est actio trāsiens Dei identificata cum ipsa Dei potentia. Ista conclusio non habetur expressa in doctrina D. Thomę: colligitur tamen ex locis citatis in præcedenti conclusione. Et illā docet Ferr. 2. con. gē. c. 1. & 16. & 23. Et probatur. Si creatio est actio trāsiens identificata cum essentia Dei

Dei, sequitur quod sit perfectio intrinseca ipsius Dei. Consequens autem est falsum, ergo. Sequela est evidens. Probatur minor dupliciter. Primò, quia sequeretur quod aliqua perfectio Dei adveniret illi ex tempore, quia mutaretur substantia Dei. Probatur sequela. Creatio quæ essentialiter est actio transiens non potest esse, nisi quando actu transit in effectum ad extra, quia natura actionis transeuntis est quod transeat in effectum extra potentiam, ergo si creatio essentialiter est actio transiens non est in Deo nisi quando actu transit in creaturam ad extra.

Secundò probatur illa minor. Nam siue creatio ab aeterno siue ex tempore conveniat Deo, illud tamen sequitur quod aliqua perfectio conveniat Deo, quæ potuit non convenire: hoc autem est falsissimū, ergo, &c. Probatur sequela. Creatio quæ est actio transiens potuit non competere Deo, sed creatio iuxta oppositam sententiam est actio transiens identificata cum divina essentia, estque perfectio ipsius Dei, ergo, &c. Huic argumento non aliter responderi potest, quam si dicamus cum Caietano supra quæst. 19. articulo secundo, quod non inconuenit ut aliqua perfectio libera sit in Deo, quæ potuit non esse in illo. Sed hæc solutio evidentissimè confutata est in illo loco. Hoc argumentum ostendit conclusionem nostram esse verissimā.

¶ Tertia conclusio. Creatio essentialiter & formaliter est actio Dei immanens: habet tamen modum actionis transeuntis, & potest cum proprietate appellari actio virtualiter transiens. Hæc conclusio colligitur ex Ferr. locis citatis, & ex Capreolo ubi supra. Prima pars colligitur ex precedentibus conclusionibus aperte. Nam creatio est actio Dei, sed non est actio transiens, ergo immanens. Maior assertitur hic ad primum, & est evidens. Sed rogabis quænam actio diuina est creatio? Respondetur, quod est operatio practica intellectus diuini, seu alijs verbis est imperium diuini intellectus, quod Genes. 1. explicatur per illud verbū, fiat, etenim dicere diuinum est imperare & facere iuxta illud Psal. 36. Ipse dixit, & facta sunt, ipse mandauit, &c.

Secunda pars conclusionis probatur. Actio transiens hoc habet sibi proprium, quod transit in effectum extra potentiam,

A sed hæc actio Dei immanens quæ est creatio, transit in effectum extra potentiam diuinam, habet ergo modum actionis transeuntis.

¶ Tertia pars conclusionis probatur. Quoniam illa actio Dei quæ est formaliter immanens, ex sua virtute habet proprium effectum ad extra producere, ergo est virtualiter transiens. v. g. Si Deus conferret virtutem meæ visioni ut se ipsa produceret ignem, mea visio esset formaliter actio immanens, virtualiter tamen esset actio transiens.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primum, quod Diuus Thomas est intelligendus iuxta tertiam conclusionem, quod loquitur de actione transeunte, non formaliter, sed virtualiter.

¶ Ad secundum respondetur, quod Diuus Thomas in illa solutione ad quartum, quando constituit in Deo potentiam executiuam distinctam à voluntate & intellectu, non loquebatur ex propria sententia: sententiam autem propriam explicuit in secunda solutione illius argumenti quarti, cum docet, quod potentia executiua in Deo non est alia potentia ab intellectu & voluntate, & ex consequenti eius operatio est actio simpliciter immanens, sicut operatio intellectus & voluntatis. Lege aliam solutionem in Ferra. 2. contragent. cap. 1. prope finem.

¶ Ad confirmationem respondetur, quod imperium diuinum absque aliqua media actione executiua sortitur propriū effectum propter eminentem virtutē suam.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod actio quæ est formaliter immanens & virtualiter est transiens, infert effectum ad extra, atque si esset actio purè transiens, creatio autem est virtualiter transiens, & formaliter immanens.

¶ Quartum argumentum petit difficultatem non leuem, Vtrum creatio sit ab aeterno in Deo.

¶ Et pars affirmatiua probatur primò. Creatio ut constat ex dictis est essentialiter actio immanens Dei, sed omnis actio immanens Dei est in ipso aeterna, ergo. Et confirmatur ex Diuo Thoma hic ad primum dicente, quod creatio est ipsa essentia Dei, ergo est aeterna.

V u ¶ Secundò

¶ Secundo. Creatio actiua vt diximus circa tertiā conclusionem dubij præcedentis est diuinum dicere & imperare, sed diuinum dicere est æternum in Deo, nam illud verbum fiat, de quo Genes. primo ab æterno fuit in Deo, ergo etiam creatio est ab æterno in Deo.

¶ Tertio. Vel actioni diuinæ de est aliqua perfectio vt habeat rationem creationis, vel nulla defuit perfectio ab æterno. Si primum, sequitur quod in tempore perficitur actio diuina, quod est impossibile, si secundum, ergo ab æterno habuit perfectā rationem creationis. Si quispiā dixerit quod in tempore acquirit respectum rationis ad creaturas, contra hoc est quartum argumentum.

¶ Operatio diuina nullam acquirit virtutem per illum respectum rationis, ergo impertinens est ille respectus ad rationē creationis.

¶ Et confirmatur primo. Ille respectus non præcedit passiua creationem creaturæ, sed potius concomitatur illam, ergo non pertinet intrinsece ad rationē creationis actiue. Patet consequentia. Quia quicquid pertinet intrinsece ad actionem, præcedit ordine naturæ passionem.

¶ Confirmatur secundo. Creatio est operatio Deirealis independēs ab operatione nostri intellectus, sed ille respectus rationis pendet intrinsece à consideratione intellectus, quia est ens rationis, ergo non pertinet per se ad creationem.

¶ In hoc dubio sunt tres sententiæ. i. Gregorij & Aureoli vbi supra asserentium creationem esse operationem Dei transeuntem, quæ nullo modo habuit esse ab æterno, sed in tempore. Sed hæc opinio satis est confutata in prima conclusione dubij præcedentis. Et præterea vt animaduertit Capreolus vbi supra soluendo argumenta Aureoli contra primam conclusionem hæc sententia non effugit difficultatem propositam.

¶ Secunda sententia est Alberti magni supra c.4. D. Dionisij libro de celestihierarchia. Circa secundum dubium vbi dicit quod Deus ab æterno creat res, sed res non sunt ab æterno creatæ. Ista sententia videtur falsa, & arguitur i. contra illā, Deus ab æterno creat res, ergo res ab æterno sunt

creatæ, consequens aduersatur fidei, ergo, Probatur consequentia. Posita actione in actu necessario ponitur passio in actu, ergo si Deus ab æterno creauit, creaturæ actu sunt ab æterno. Secundo arguitur. Creare idē pollet quod producere rem ex nihilo, sed non potest concedi quod Deus ab æterno res producit ex nihilo, ergo nec concedendum est quod ab æterno creat res.

¶ Tertia sententia est D. Th. 2. con. gē. c. 35. & expressius de potētia. q. 3. ar. 17. ad 26. & 30. Pro cuius intelligētia nota quod de creatione dupliciter possumus loqui. i. considerando illā secundū rē, secundo attendendo ad modū quo à nobis concipitur & significatur. Tunc dico quod creatio si de re ipsa loquamur, citra dubiū est operatio Dei æterna. Probatur, quoniam creatio secundū rē est operatio practica diuini intellectus, quam explicuimus dubio præcedenti circa tertiā conclusionē, at illa operatio æterna est in Deo. Hoc etiam probatur efficacissime duobus primis argumentis in dubio propositis.

¶ Secundo dico. Si creatio consideretur secundū quod à nobis concipitur & significatur, non potest à nobis appellari æterna. Probatur, quia creatio concipitur à nobis per modū actionis transeuntis, sed actio transiens non potest esse nisi actu transeat in effectum ad extra, ergo creatio vt à nobis concipitur, non est ab æterno, sed in tempore, quo primū res creatæ sunt. Ad hanc rationem reducitur ratio D. Th. quæ habetur in solutione citata ad tertiū argumētū. Ex his restāt soluta duo priora argumēta.

¶ Ad tertium argumētū respondetur, quod actio diuina ab æterno habuit totum complementū necessariū vt secundum rē & essentialiter esset creatio, non autem habuit omne complementū necessariū vt dicatur creatio ab æterno si consideretur secundū modum quo à nobis concipitur.

¶ Sed rogat quis. Si operatio diuina habet ab æterno omnē actualitatē requisitam ad essentiā creationis, quare ab æterno non sequitur effectus, etenim posita actione in omni suo complemento & actualiter, naturaliter consequitur effectus. Et confirmatur. Creatio non est re vera causatiua effectus, sed est ipsamet actualis productio effectus, ergo non stat quod ab æterno sit creatio

creatio secundum rem ut diximus & quod non sit productio actualis creaturarum.

¶ Sed respondetur quod creatio cum sit actio libera Dei non sortitur effectum nisi iuxta dispositionem diuinæ voluntatis, & in hoc aparet virtus actionis diuinæ quod non solum producit effectum sed producit illum loco & tempore disposito à diuina voluntate. Sed est notandum hoc esse peculiare in actione diuina quod stante in toto suo complemento & vltima actualitate non sequitur statim effectus. Et ratio est. Quoniam potentia & operatio diuina suā actualitatem & complementum vltimum non habet intrinsece per ordinem ad aliquem effectum. Nam si Deus decreuisset non producere aliquam creaturam, eius potentia & actio haberet omnem actualitatem quam modo habet, & esset in omni complemento in quo modo est, sed tamen diuina operatio propter suam infinitatem potest extendi per liberam Dei voluntatem, ut sit actualis productio creaturarum.

¶ Ex quo colligitur quod diuina operatio nullum habet effectum nisi iuxta determinationem diuinæ voluntatis. Ceterum in alijs causis extra Deum vltima actualitas operationis habet intrinsecam habitudinem ad effectum. Vnde non stat quod ipsa operatio sit in vltima actualitate, & quod non sequatur statim effectus.

¶ Ad quartum argumentum respondetur, quod respectus rationis ad creaturam non constituit intrinsece actionem diuinam in ratione creationis, quin potius concomitatur ipsam creationem ut probat quartum argumentum & docet D. Thomas supra quaestione decima tertia articulo septimo ad tertium. Sed nihilominus creatio non potest à nobis concipi in ratione creationis, nisi cum isto respectu quia concipitur à nobis per modum actionis transeuntis. Gabriel in 2. d. 5. quaest. 1. dicit in creatione non reperiri aliquem respectum rationis ad creaturas & probat 2. confirmatione quarti argumenti nostri huius dubij. Ceterum hoc argumentum ut plurimum conuincit quod respectus, rationis ad creaturas non est de ratione intrinsece creationis, quod ego libenter admitto, non tamen probat quod possit à nobis concipi creatio

A in ratione creationis sine illo respectu.

¶ Aliqui auctores quorum nouissimus est Michael de Palacios. in 1. d. 29. & 30. docent quod respectus quem importat creatio actiua ad creaturas est relatio realis in Deo. Sed quam sit falsa hæc sententia ostendimus supra q. 13. ar. 7.

Circa primam conclusionem articuli est dubium. Vtrum relatio realis quam ponit in creatura creatio passiva, sit relatio transcendentalis an predicamentalis.

B ¶ Scotus in 2. d. 1. q. 4. & 5. docet illam esse transcendentalem & quod non distinguatur realiter aut formaliter à creatura. Dominus Caietanus è contra docet in hoc articulo esse relationem predicamentalem realiter distinctam tanquam res à re à substantia creaturæ.

¶ Sed pro solutione dico primo. Creatura utraque relatione refertur ad creatorem & transcendentali & predicamentali. Primum horum probatur. Omnis effectus refertur relatione transcendentali ad causam à qua intrinsece pendet ut scientia transcendentali ordine refertur ad scibile, sed creatura per se & intrinsece pendet à creatore sicut proprius eius effectus, ergo.

¶ Secundo probatur de relatione predicamentali. Nam omnis effectus relatione predicamentali refertur ad causam, ergo creatura refertur ad creatorem relatione predicamentali. Probatur antecedens. Quia inter causam & effectum ut omnes metaphysici docent est vera relatio predicamentalis. Et confirmatur. Nam D. Tho. in hoc art. maxime solutione ad 3. & q. præcedenti art. 1. & de potentia q. 3. ar. 3. ad 3. apertissime loquitur de relatione creaturæ ad creatorem tanquam de relatione predicamentali.

E ¶ Dico secundo. Relatio transcendentalis creaturæ ad creatorem sola ratione distinguitur à creatura predicamentalis vero relatio differt realiter à creatura saltem formaliter. Antequam probetur conclusio explicandum est breuiter, in quo differant relatio predicamentalis & transcendentalis, & differunt in hoc quod transcendentalis est habitudo dependētis vnius ab alio, ita quod relatiuum, transcendentaliter refertur ad aliud non tanquam ad terminum aut correlatiuum, sed tanquam ad causam

vt materia refertur ad formā: & accides ad substantiā. Ex quo sequitur quod transcendentia relatiua neq; sunt simul natura nec cognitione: prædicamentalis vero relatio est habitudo inter cōparia, ita quod relatiuū prædicamentale refertur ad aliud tanquam ad terminum & correlatiuū, & non tanquam ad causam & ita sunt simul natura & cognitione vt Pater & Filius.

¶ Hoc supposito probatur prima pars conclusionis. Relatio transcendentalis qua creatura refertur ad creatorem consistit in habitudine dependentiā qua creatura dependet à creatore, sed creatura secundum suam aiet entitatē pēdet intrinsece à creatore, ergo relatio hæc transcendentalis non differt realiter ab entitate creaturæ, sed sola ratione. Hoc ipsum sufficienter probant argumēta Scoti quæ referūtur hic à Caie. Secunda pars conclusionis nō pertinet ad præsentē disputationē. Vide Magistrū Sotū in prædicamento ad aliquid q. 2. cuius sententiam libenter amplector.

¶ Sed aduertendū quod D. Tho. cū loquitur de relatione creaturæ ad creatorem fere semper loquitur de prædicamentali relatione, quia illa est notior & consequenter ad relationem transcendentalem, & ita per effectum explicat causam.

Circa eandē primā conclusionē est dubium aliud. Vtrū creatio passiva sit vera mutatio & passio. Pro parte affirmatiua arguitur primò. Creatura fit per creationē sicut per calefactionē fit calidū, sed per relationem non dicitur fieri aliquid, ergo creatio nō est solū relatio. Cōfirmatur ex D. Th. ar. præc. ad. 3. qui dicit q. in creatione simul est fieri & factū esse, sed fieri est vere mutari, ergo creatio est verè mutatio.

¶ Arguitur secundo. Omnis relatio realis fundatur super quātitate, vel super actione & passione, vel supra rationē mensurati ad mensurā, sed si creatio nihil aliud ponit in creatura nisi relationē: non erit aliquod fundamentū talis relationis: substantia enim creaturæ nō est fundamentum relationis.

¶ Confirmatur & explicatur. Relatio prædicamentalis creaturæ ad creatore non fundatur tanquā in proximo fundamento neq; in mēsurā, neq; in actione creādi actiua Dei, ergo fundatur in passione. Consequentia patet. Quoniā omnis relatio fun-

A datur in aliquo istorum fundamentorum, ergo creatio est vere passio & mutatio.

¶ Arguitur vltimo. Si creatio solū est relatio. Sequitur quod quandiu est relatio creatur creatura. Et si dicas cū S. Th. ad 3. quod creatio importat habitudinē ad creatore cū quadā nouitate, contra hoc est id quod art. 1. dictū est, quod emanatio totius entis à causa vniuersali, est factio ex nihilo & creatio. v. g. si mundus esset ab æterno, esset creatus & tamen non cum quadam nouitate, ergo.

B ¶ Propter hæc argumenta quidam putant eam esse veram mutationem & passionem correspondentem creationi actiua, addunt tamen eam esse mutationem alterius rationis ab omni alia mutatione.

¶ His tamen nō obstantibus est conclusio. Creatio passiva significatur per modū passionis & mutationis, nō tamē est passio aut mutatio, sed sola relatio. Hæc cōclusio nē docet D. Th. in hoc ar. & 2. con. gen. c. 19. & q. 3. de potē. ar. 3. Cui cōsentiit Dur. in 2. d. 1. q. 2. Prima pars cōclusionis est manifesta, & explicatur hic à D. Tho. ad secundum & tertium.

¶ Secunda pars probatur. In omni mutatione ex necessitate præsupponitur subiectum, sed in creatione nullum præsupponitur subiectū, quoniam fit totū ens, ergo.

D ¶ Secundò probatur. Si creatio esset mutatio, sequeretur quod inter creaturam & creatorem esset aliquod reale mediū, hoc aut reputatum fuit erroneum ab antiquioribus Theologis referente D. Th. q. 3. de poten. ar. 3. ergo. Probatur sequela. Quoniā illa realis mutatio esset medium vere & realiter inter creaturam & creatorem.

¶ Tertio probatur. Creatio & conseruatio rei creatæ sunt prorsus idem, vt statim dicemus, sed conseruatio rei creatæ non est mutatio neque passio, ergo creatio non est mutatio.

E ¶ Ad argumenta respondetur. ¶ Ad primum, q. quamuis creatio in creatura nō sit nisi relatio, tamen secundū quod significatur vt mutatio per creationem dicitur fieri creatura, sicut etiam in diuinis actus notionales sunt relationes, & tamen significantur vt actio & passio, scilicet, generis nomine, &c. Cū tamē nulla sit mutatio, sed solū habitudo ad principium, & à principio

cipio, sic etiã creatio, prout est in creatura nihil est aliud quã habitudo ad principiũ. Vnde habet esse totaliter per quandã emanationẽ simplicem, id est, sine motu, & mutatione reali. Sed est differentia inter emanationem personæ diuinæ & creaturæ, quia persona diuina recipit idem esse in principio, à quo procedit. At creatura recipit esse limitatũ & non subsistens, sed receptũ in essentia. Ad confirm. respondetur, quod fieri in creatione sola ratione distinguitur à factò esse, ita ut esse creaturæ, quatenus pendet à Deo cum quadã nouitate sui dicitur fieri, quatenus verò habet suũ cõplemen- tum in puncto creationis dicitur facta esse.

¶ Ad secundũ respondetur. Primò, quod relatio creaturæ ad creatorem fundatur in ipso esse creaturæ, quatenus simplici emanatione fit à Deo. Itaque non fundatur propriè in passionẽ & mutatione aliqua, sed fundatur in illo esse secundũ quod habet quandam modũ passionis, id est, secundũ quòd est receptum à Deo. Respondetur secundò, quod talis relatio fundatur super rationẽ mensurati ad mensurã, non quidẽ ad mensurã eiusdem generis, sicut vnitas est mensura numeri, sed ad mensuram æquiuocam excellentem omnẽ genus. ¶ Quòd si dicas potius videtur fundari super actionẽ & passionẽ. Respondetur, quod actio diuina prout est in Deo, est eius essentia cũ relatione rationis ad creaturã: vnde nõ potest esse fundamẽtũ relationis realis creaturæ. At creatio ut passio significata est quidẽ in creatura, sed realiter nõ est passio cũ mutatione, sed sola habitudo ad principiũ, & hoc est quod ait S. Tho. in articulo subtrahendo motu ab actione, & passionẽ, nihil remanet nisi relatio. Et per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad terciũ respondetur quod creare seu creati specialissimo modo sumitur à Theologis, ut suprà hoc quod est recipere esse ex nihilo importeret quandã nouitatẽ, id est, quod antea non referebatur creatura ad Deum. Vnde fatemur, quod si mundus fuisset ab æterno per emanationẽ simplicẽ ex nihilo esset creatus, & quod semper crearetur, quia semper eodem modo emanaret, & penderet à Deo: sed quia de facto cõcepit secundũ fidẽ nostrã vnum nomine creationis, sic ut significet quandã nouitatem. Et ita quãuis nunc eodẽ modo pendeat à Deo, sicut in

A primo instati, tamẽ non dicitur creari, quia iã antea præcessit talis dependẽtia & relatio. Sed aduerte ex S. Tho. q. 3. de potetia, ar. 3. ad. 6. quòd est quæstio de nomine, an creatio importet nouitatem.

¶ Circa 3. conclu. notandũ est ex D. Th. inf. q. 104. ar. 1. ad. 4. & de potetia. q. 5. ar. 1. ad. 2. quod creatio & cõseruatio rerũ secundum rem sunt vna & eadẽ actio, sicut illuminatio aeris à sole, & cõseruatio luminis sunt eadẽ omnino operatio solis: sed tamẽ formaliter loquendo, nõ est concedendũ, quod creatio sit cõseruatio, aut è cõtra. Quoniã creatio importat in re creata nouitatẽ & inceptionẽ essendi: cõseruatio verò importat continuationẽ præexistẽtis esse. Ex quo sequitur, quod non est concedendũ creaturã creari toto tẽpore quo existit, licet dicatur cõseruari, sed tamẽ dicitur creari p illo instati, in quo de nouo accipit esse. Loquimur in præsentia de creatione, quã de facto credimus esse: nã absolutẽ loquendo creatio nõ importat intrinsecẽ nouitatẽ essendi, quia si Deus ab æterno creasset mundũ, saluaretur vera creationis essentia absque nouitate essendi. Quod diximus de creatione & cõseruatione actiua proportionabiliter dicẽdũ est de creatione & cõseruatione passiua. Vide Ferr. 3. con. gen. c. 65. & Capr. vbi suprà.

¶ Ex his sequitur resolutio alterius dubitationis, An creatio mẽsuretur eadẽ mẽsura, qua mẽsuratur esse rei creata. v. g. quæritur, An creatio angeli mẽsuretur a quo, sicut mẽsuratur ipsum esse angelicũ? Dur. vbi suprà docet partẽ affirmatiuã. Alij verò Doctores putant creationẽ mẽsurari instanti indiuisibili nostri tẽporis. Ad hoc breuiter dico. Si creatio fumatur secundũ rẽ, verissima est sentetia Duran. Probat. Quia secundũ rem creatio nõ est mutatio distincta realiter ab ipso esse rei creata, sed solũ addit realẽ relationẽ suprà esse, ergo. Præterea creatio & cõseruatio secundum rem nõ distinguuntur, sed cõseruatio rei eadem mensura mẽsuratur, qua res ipsa, ergo. Dico secundò. Si creatio consideretur formaliter, prout importat in obliquo nouitatem essendi, qua ratione distinguitur à cõseruatione mẽsuratur instati indiuisibili tẽporis. Ex quo fit quod creatio sic accepta nõ mẽsuratur eadẽ mẽsura, qua res creata, si lo-

quamur de illis rebus, quæ per se fiunt per creationem, ut angelus corpora celestia, &c. Prob. Creatio ut importat nouitatem essendi, non habet stabilem durationem, sed unico indiuisibili instanti consumatur, esse autem rei create habet stabilem durationem, neque transit cum instanti indiuisibili, ergo. Strictè loquutus sum de rebus quæ per se fiunt per creationem, quoniam res quæ per accidens creantur, ut homo, &c. non quo, sed tempore mensurantur. De qua re vide Caiet. infra q. 104. art. 2. ad primum.

¶ Circa solutionem ad tertium notat Caiet. Quod si talis solutio conferatur cum argumento, ex ea colligitur, quod relatio creationis sit accidens. Sed id ipsum expressè docet S. Tho. q. 3. de potentia, art. 3. ad tertium. ubi dicit, quod talis relatio est accidens, & considerata, secundum quod inhaeret, posterius est, quia res creata, sicut accidens, posterius est subiecto. Si verò consideretur secundum quod innascitur ex actione agentis, est quodammodo priusquam subiectum, sicut & ipsa diuina actio, quæ est eius causa proxima.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum creari sit proprium compositorum & subsistentium?

Prima conclusio. Proprie creata sunt subsistentia. Ratio est. Creari est quoddam fieri, ergo illis conuenit proprie fieri. & creari, quibus conuenit esse, sed subsistentibus conuenit esse, ergo.

¶ Secunda conclusio. Forma & accidentia magis debent dici concreata quam creata. Ratio, forma & accidentia non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ergo.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum creare sit solius Dei?

Prima conclusio. Creatio est solius Dei actio. Ratio est. Creatio est productio entis ex non ente, sed ens est proprius effectus primæ & vniuersalissimæ causæ, ergo.

¶ Secunda conclusio. Nulla creatura potest concurrere ad creandum, nec virtute propria, neque ut instrumentum Dei. Ratio est. Nulla creatura potest aliquid dispositiue operari ad effectum Dei creatis, ergo nulla creatura

A potest esse causa instrumentalis ad creationem.

¶ Tertia conclusio. Speciali ratione repugnat creatura corporea. Ratio est. Quia nullum corpus agit nisi tangendo vel mouendo, ergo quodlibet corpus in sua actione requirit aliquid præexistens, quod possit tangi, vel moueri, quod est contra rationem creationis.

In hoc articulo notandum est primum, quod dupliciter creatura poterat creare. Primum, ut causa principalis, ita quod propria virtute operetur. Secundum, ut causa instrumentalis, ut operetur ut suscepta à prima causa, & non propria virtute.

¶ Secundum est notandum, quod in duplici sensu potest disputari, an creatura possit creare. Primum, de facto. Secundum, de possibili. De primo quidem sensu nulla est dubitatio, sed secundum fidem fateri oportet, quod solus Deus immediatè creauit vniuersa. Probatur. Nam ut habetur, Gen. 1. Deus creauit vniuersa ex nihilo, ergo nulla creatura præcessit, quæ simul cum ipso Deo concurreret ad creandum. Secundum, ex illo Ecclesiast. 18. Qui viuunt in æternum, creauit omnia simul: ex quo sic argumentor. Si Deus mediante vna creatura aliam crearet, non proprie dici potuit quod creauerit omnia simul, sed potius diceretur, quod successiue creauit. Et confirmatur ex concilio Lateranensi, quod refertur in cap. firmiter, de summa Trinitate & fide catholica. Deus ab initio temporis condidit utramque ex nihilo creaturam, temporalem & spirituales, ergo non produxit vnâ creaturâ mediante alia creatura. Hanc sententiâ esse fidei veritatē docent sancti patres, præsertim D. Aug. li. de fide ad Petrum. c. 3. & lib. 3. de Trin. ca. 8. & Damasc. li. 1. orthodoxæ fidei. ca. 2. inquit, impium esse & hæreticū dicere aliquam creaturam creauisse. & D. Cyrillus lib. 2. contra Iulianū ait, quod diaboli esse qui dicunt angelos creauisse aliquam creaturam. Hæc doctrina non solū habet verū de causa principali creationis, sed etiam de causa instrumentali.

D Itaque fidei aduersatur dicere, quod creatura de facto in primarum conditione assumpta fuerit à Deo, ut instrumentum ad creandum & hoc probant argumenta.

¶ Præterea dico, quod non consentit fidei asserere, quod modò cum Deus creaturam

animas rationales, aliqua creatura concurrat instrumentaliter ad productionem, sed de hoc infra in q. 75. art. 6.

¶ De secundo autem sensu conclusionis qui est de possibili, maior versatur difficultas, sed primum asserendum est, quod creatura per nullam potentiam potest esse causa principalis creationis. Et quidē iuxta mentem D. Tho. in hoc articulo illi antiqui philosophi qui putauerant Deū creasse creaturam corporalem medijs spiritualibus creaturis, non existimabant creaturas spirituales creasse tanquam causas principales, sed tanquam instrumenta diuinæ virtutis. Verum est tamen, quod quibusdam alijs Theologis placet Philosophos illos antiquos docuisse creaturas spirituales fuisse causas principales creandi, & non purā instrumenta. Ita sentit Palacios in secundo d. prima disputatione tertia. Sed quidquid sit de mente philosophorum. Probatur, quod nulla creatura possit per nullam potentiam esse causa principalis creationis. Primo. Ad creandū vt causa principalis requiritur virtus infinita in ipsa causa, sed est impossibile, quod aliqua creatura habeat virtutem infinitam, ergo. Probatur maior. Ad producendam aliquam formam de aliqua potentia requiritur aliqua virtus, & quō potentia magis remota est à forma eō maior virtus requiritur in agente, ergo ad producendam formam ex nulla potentia requiritur infinita virtus. Hæc ratio colligitur ex solutione ad secundum & tertium huius articuli, quam tuetur hic dominus Caietanus contra Scotum.

¶ Secundo probatur. Ad creandum vt causa principalis requiritur, quod causa habeat virtutem productiuā totius entis, sed nulla creatura potest habere eiusmodi virtutem, ergo. Maior probatur. Quoniā creatio est productio entis in quantum ens &c. ergo virtus creatiua est productiua entis in quantum ens, & ex consequenti totius entis. Probatur etiā minor. Creatura quæ haberet virtutem productiuā totius entis, esset etiā productiua sui ipsius, hoc autem est impossibile, ergo hæc ratio est manifestissima & colligitur ex solutione ad primum huius articuli, circa quam vide D. Th. infra. q. 104. art. 1. & Caiet. ibi & in hoc art. & Ferras. 2. contra gentes. cap. 21.

A circa septimam rationem.

¶ Tertio probatur ratione, qua vititur D. Th. in hoc art. ad probandū primā conclusionē: esse est proprius effectus creationis, sed esse est proprius effectus Dei, ergo creatio est actio propria ipsius Dei solius, & nulli creaturæ cōperere potest vt causæ principali. Maior constat ex dictis quæst. precedenti, & probatur minor. Effectus vniuersaliores reduci debent ad vniuersaliores causas secūdū Arist. 2. phys. tex. 38. sed esse est effectus vniuersalissimus, ergo reduci debet ad vniuersalissimam causam qui est Deus &c.

¶ Sed cōtra hanc rationē arguitur 1. Vniuersalitas duplex est, altera in essendo, & altera in predicādo, sed hæc ratio nō explicat de qua vniuersalitate procedat, cū dicitur, quod effectus vniuersaliores sunt reducendi ad vniuersaliores causas, ergo in sufficientes est. Secūdo, esse est imperfectissimus effectus, ergo nō est proprius effectus Dei.

¶ Pro solutione argumētōrū notandū est, quod cū sit duplex esse, alterū essentiae & alterū existentiae, solet dubitari à Theologis de quo esse intelligatur hæc propositio D. Th. quod esse est proprius effectus causæ primæ. De quo esse illi qui putant essentias rerū esse perpetuas, ingenerabiles & incorruptibiles, dicūt consequenter quod hæc propositio nō est intelligenda de esse essentiae, quia huiusmodi esse cū nō sit factibile, nō potest esse effectus alicuius causæ: quo circa hæc propositio est limitanda ad esse existentiae. Sed quoniā hæc sententia, vt docet Capr. in 2. d. 1. q. 2. in solutione ad quoddā quartū argumētū, est minus probabilis, & longe probabilius est id quod nos sup. q. præcedēti. 1. diximus cum D. Tho. quod essentiae rerū proprie non sunt æternæ, sed generantur & corrumpuntur, id circo cōsequenter est dicēdū, quod hæc propositio D. Tho. intelligenda est de utroque esse essentiae, & existentiae.

¶ Ad argumēta in oppositū respondetur. Ad primum quod vniuersalitas in illa ratione sic est intelligenda, quod effectus vniuersalis in predicādo reduci debet ad causam vniuersalem in essendo, & quoniā effectus est vniuersalissimus in predicando, debet reduci ad primam causam, quæ est vniuersalissima in essendo. Præterea dico, Vu 4 quod

quod esse si intelligatur de esse existentia, A non solum habet vniuersalitatē in prædicando, sed etiam in perfectione, quoniā vt statim dicemus esse est perfectissimum omnium.

¶ Ad secundum argumentum respondetur. Nego antecedēs, imò, esse, est perfectissimum omnium, & proprius effectus Dei, vt supra quæst. 3. articulo quarto dictum est.

Circa secundam conclusionem dubium est, Vtrū creatura possit assumi à Deo ad creandum tanquā instrumentum? Et loquor de instrumento Physico, & non morali. Nam constat apud omnes creaturam posse assumi à Deo, vt instrumentum morale creationis. v. g. posset Deus assumere orationem Diui Pauli, vt instrumentum morale ad creandum angelū, ita quod Diuus Paulus impetret à Deo sua oratione creationem angeli.

¶ Pars affirmatiua quæstionis probatur primo. Ex eo quod assumatur creatura, vt instrumentum ad creandum non inferuntur duæ contradictoriæ veræ, scilicet, creaturam creare & creaturam nō creare, quia negatiua erit falsa, ergo fieri potest.

¶ Secundum argumentum est. Ex eo quod ad creandum necessaria sit infinita virtus, nō colligitur efficaciter creaturam nō posse instrumentum esse ad creandum: sed nulla alia ratio obstat, quominus creatura assumi possit vt instrumentum ad creandum ergo. Minor apparet euidenter, quia si virtus finita sufficeret ad creandum cum illa possit communicari creaturæ, nulla ratio esset, vt creatura nō posset assumi ad creandum. Probatur vero maior. Quoniam satis probabiliter dici potest, quod licet in causa principali creationis requiratur virtus infinita non tamen in causa instrumen-

tali. ¶ Et confirmatur. Sicut ad creandum est necessaria virtus infinita, ita etiam & ad patrandum opera miraculosa, quæ excedunt totam vim naturæ: sed ad opera miraculosa satis fuerit ponere virtutem infinitam in causa principali, ergo etiam & ad creandum. Minor patet. Quoniam res est certissima creaturam posse concurrere ad opus miraculosum, vt instrumentum virtutis diuinæ, & tamen creaturæ non est

communicabilis virtus infinita, ergo.

¶ Arguitur tertio. Potest creatura vt instrumentum diuinæ virtutis producere accidens extra subiectum: sed eiusmodi productio re vera esset creatio, ergo. Probatur maior. Potest Deus conseruare accidens separatū à subiecto mediante actione instrumentaria alicuius creaturæ, sed eiusdem virtutis est conseruare & producere, ergo poterit media actione creaturæ producere accidens extra subiectum. Probatur maior, quia nulla est cōtradictio quominus possit Deus conseruare quantitatem in sacramento altaris mediāte actione alicuius creaturæ instrumentaria.

¶ Arguitur quartò contra rationem, qua probat D. Tho. secundam conclusionem. Et potissime contra quandam propositionem, cui tota vis rationis innititur scilicet ad hoc quod instrumentum eleuetur ad actionem principalis agentis, necessarium est, quod per aliquid sibi proprium operetur dispositiue ad actionem principalis agentis. Est argumentum. Creatura corporalis potest assumi à Deo imò & de facto assumitur ad operandum instrumentaliter circa subiectum purè spirituale, sed creatura pure corporalis non potest propria virtute & per aliquid sibi proprium (quod idem est) operari dispositiue circa huiusmodi subiectum, ergo ad rationem instrumenti non requiritur necessario, quod operetur propria virtute operationem dispositiua ad actionem principalis agentis. Minor est euidenter. Quia creatura corporalis nullam habet ex sua natura proportionem cum subiecto spirituali. Maior patet. Quia sacramenta instrumentaliter causant gratiam in anima rationali, quæ est pure spiritualis, & ignis inferni causat dolorē instrumentaliter in dæmonibus.

¶ Confirmatur. Contra rationem instrumenti est, quod per virtutem sibi propriā operetur, ergo non requiritur ad rationem instrumenti, quod propria virtute operetur dispositiue ad actionem principalis agentis. Probatur antecedēs. Nam operari propria virtute non est instrumenti, sed causæ principalis, ergo. Secundo cōfirmatur. Instrumentum propria actione sua potest immediate attingere effectum principalis agentis, non ergo requiruntur duæ actiones

nes in instrumēto: sed vnica actio sufficit. Antecedens asseritur à D. Tho. in quarto d. 1. q. 1. art. 4. Et probatur ratione D. Th. quoniam in sigillatione monetæ instrumētum quod assumitur vnica actione sibi propria attingit ad effectum agentis principalis, nempe, ad sigillationem ipsius monetæ.

¶ Arguitur quinto. Creatura potest eleuari diuina virtute ad anihilandum vt instrumentum Dei ergo & ad creandum. Consequentia videtur euident, quia eiusdem virtutis est, anihilare & creare. Antecedens vero probatur. Quoniam in anihilatione præsupponitur subiectū, in quo possit recipi actio creaturæ, ergo nulla est causa propter quam creatura non possit eleuari ad anihilandum vt instrumentum diuinæ virtutis.

¶ Arguitur sexto. Sacerdos habet de facto potestatem consecrandi corporis & sanguinis Christi, vbi fit transubstantiatio totius substantiæ, in aliam substantiam, ergo potest habere virtutem creandi. Probatur consequentia. Quia vtrumque est opus supra totam naturam.

¶ Confirmatur. Quia creatura est instrumentū iustificationis. v. g. sacramēta.

¶ Arguitur septimo. Sacerdos cum cōsecrat anihilat substantiam panis, ergo potest Deus facere vt creet. Consequentia patet. Quia eiusdem est anihilare & creare. Antecedens probatur. Quia nihil remanet substantiæ panis. Quod si dicas manēt accidentia, item quod terminus consecrationis non est nihil, sed esse corpus Christi sub accidentibus & ideo non est anihilatio; Contra hoc est, quod minor virtus requiritur ad faciendum quod desinat substantia panis, & non succedat corpus Christi illic quam ad vtrumq; ergo Deus potest dare virtutem ad primum & non ad secundum, iam ergo terminus desitionis panis erit nihil. Rursus minor virtus requiritur ad faciendum quod accidentia desinant esse, quam quod designat totaliter substantia, ergo potest Deus dare virtutem homini, vt per aliqua verba faciat illa accidentia nō esse, hoc autem est prorsus anihilatio, ergo.

¶ Arguitur octauo. Agens naturale potest producere de nouo materiam pri-

mam, ergo creare. Consequentiam patet, quia materia non potest incipere nisi per creationē. Antecedens probatur. Ex vino secrato potest agēs naturale generare acetum, ergo producere materiam primam. Patet consequentia quia tunc de nouo incipit esse materia & forma acetī.

¶ Pro decisione huius difficultatis notandum est primo ex D. Tho. q. 3. de potētia art. 4. quod cum creatio sit productio ipsius esse nullo præsupposito, si cum dicimus nullo præsupposito tanquam materia aut agentī, certum est & apud philosophos quod sola prima causa creat, quia sola non præsupponit aliud agens, sed est causa omnium aliorum agentium & quantum ad esse & quantum ad operari. At vero si creatio non accipiat tam stricto modo, sed pro hoc quod est producere aliquid ex nulla materia præsupposita. Aliqui philosophi opinati sunt quod causæ secundæ virtute primæ causæ sunt creatrices. v. g. prima intelligentia creata, creat secundam. Sic Auicena quarto suæ metæ. c. 9. & Algazel & Simon magus & Meriander discipulus ipsius & Gnostici. Vide Epiphaniū ab hæresi. 21. vsque ad 27. & hinc ait D. Thom. ortam fuisse idololatriā, quia creaturæ tanquam creatrici inferiorum cultus latræ exhibebatur. Putabant enim Deum ex necessitate naturæ operari & producere primā intelligentiā & illā similiter secundā &c. quare videbat cultus exhibendus secundis causis, quæ à prima causa non poterant impediri, sed profecto ex hoc videbatur potius quod nullus cultus esset exhibendus neq; primæ causæ quia gratiæ debentur operanti ex libero arbitrio & non ex necessitate naturæ.

¶ Magister etiam in 4. d. 5. ait, quod potest Deus communicare potētiā creaturæ, non vt creet propria auctoritate, id est, secundum propriam formam suę naturæ, sed vt instrumentū. Itaque Magister dupliciter differt ab errore Auicenæ primo quia negat ex necessitate naturæ talem potētiā esse in creatura. Secundo quia solum ait, esse posse causam instrumētalem, at vero Auicena tribuebat hanc virtutem secundum proprias formas & naturas secundarum causarum, quauis dependenter à prima, sicut ignis generat ignem

dependentem à sole tanquam ab vniuersaliore causa, tamen non solum vt instrumentum. Rationes ergo D. Tho. in hoc articulo vtrumque modum dicendi ostendunt impossibilem, quamuis ipse D. Tho. in 4. distinct. 1. quæstione. 1. quæstiuncula tertia. & in 2. distinct. 2. quæstione. 2. articulo. 3. sententiam Magistri reputet probabilem. Magistri opinionem sequuntur Durandus in 2. distinct. 1. quæstione. 3. Et Gabriel in 4. distinct. 1. quæstione. 1. & multi moderni qui Diui Thomæ doctrinæ ex insidijs repugnant, Magistri opinionem probabiliorē esse sententia D. Thomæ existimant.

¶ Secundo est notandum, quod creaturam esse instrumentum ad creandum, in duplici sensu accipi potest. Primum quod suapte natura sit instrumentum diuinæ virtutis ad creandum: quemadmodum calor sua natura est instrumentum ignis ad generandum ignem. Secundo modo quod sit instrumentum, non propter aliquam proportionem naturalem, quam habeat ad creandum, sed ex sola diuina voluntate eleuante creaturam ad huiusmodi actionem: quemadmodum sacramenta eleuatur à Deo, vt sint instrumenta productiua gratiæ.

¶ Ad hoc dubium, sit prima conclusio. Error est in fide asserere, quod cum mundus creatus est à Deo, aliqua creatura concurrat cum ipso ad creandum. Hæc conclusio magis habetur ex communi sensu Ecclesiæ, & Sanctorum, quam ex aliquo expresso loco scripturæ aut Concilij. Adducitur locus ille Genes. 1. In principio creauit Deus calum & terram, sed hic non negatur expressè, quod in creatione concurrerit vt instrumentaliter aliqua creatura. Nihilominus ratione Theologica inde colligitur, solum Deum sine instrumento creasse. Arguitur enim sic. In principio, id est, antequam quicquam faceret creauit calum & terram, ergo nulla creatura potuit esse instrumentum. Probatur consequentia. Quia euidenter est lumine naturali quod instrumentum est prius quàm effectus. ¶ Item, cum in principio Genes. secundum numerum dierum sex, dicitur Deus aliquid fecisse ex aliquo, semper illud explicatur. v. g. producat terra animam viuētem in genere suo, iumenta & re-

ptilia &c. ergo cum primum fecit substantiam corpoream solus fecit; aliàs dixisset cum quo fecit, sicut de alijs dixit, ex quo facta sunt. ¶ Præterea Damascē. libro. 2. cap. 3. ita sentit, esse impium asserere aliquam creaturam spiritualemente creasse quicquam. Diuus Cyrillus libro. 2. contra Iulianum dicit os diaboli esse, qui dicit Angelos creasse aliquam creaturam. Eandem sententiam tenet August. lib. 3. de Trinitate ca. 8. & lib. 12. de Ciuit. c. 24. nec minimæ creaturæ possunt dici Angeli creatores. & libro de fide ad Petrum capite. 3. ¶ Denique cap. firmiter de summa Trinit. dicitur. Vtramque de nihilo condidit creaturam: & quod vniuersorum ipse est vnū principium. Quem locum semper intellexerunt Theologi sic, quod solus ipse sine opera creaturæ cuncta creauerit, quæ ex nihilo facta sunt. Hæc conclusio latius est probata in principio articuli.

¶ Secunda conclusio. Non est certum secundum fidem, quod creatura non possit instrumentaliter concurrere. Probatur, quia Magister in 4. Sent. dist. 5. ita sentit & non damnatur erroris ob eam sententiam, & similiter Durandus in 2. sent. dist. 1. quæst. 4. sentit cum Magistro. & similiter S. Tho. in 2. sent. distinct. 1. quæst. 1. artic. 10. & 4. sent. dist. 5. quæst. 2. artic. 1. & argumenta quæ fecimus videntur aliquatenus facere probabilem: saltem apparentem veritatem.

¶ Tertia conclusio. Nulla creatura potest suapte natura esse instrumentum ad creandum: imo implicat contradictionem, quod sit aliqua creatura, quæ ex sua ratione naturali, sit instrumentum proportionatum creationi. Ista conclusio, quantum ego sentio communis est omnibus Theologis: est autem contraria sententiæ Aui-cennæ, & aliorum Philosophorum, quos D. Thom. refert in hoc articulo. Et hæc conclusio probatur omnibus rationibus illis, quibus probauimus supra hoc articulo, creaturam non posse esse causam principalem creationis. Sed specialiter probatur conclusio efficaciter. Si aliqua creatura esset instrumentum ad creandum ex sua propria natura, sequeretur quod illa haberet suapte natura vim efficacē instrumentalem supra totū ens, consequens autē est impossibile, ergo.

Sequela

Sequela patet, quoniam creatio est actio productiva entis in quantum ens, ergo illud instrumentum quod suapte natura est instrumentum creationis, habet vim efficacem instrumentariam supra ens in quantum ens, & ex consequenti supra totum ens. Minor vero probatur. Quia talis creatura haberet vim efficacem supra semetipsam, itaque sua natura esset aptum instrumentum ad productionem sui ipsius, sed hoc est impossibile, ergo. &c.

¶ Quarta conclusio. Etiam si loquamur de instrumento in secundo sensu, implicat contradictionem, quod creatura eleuetur diuina virtute, ut sit instrumentum ad creandum. Certè hanc conclusionem demonstrat D. Tho. in hoc art. & de potentia supra, & 2. contra gent. cap. 21. ¶ Albertus Magnus in 2. d. 1. art. 7. Et Gabriel ibi q. 4. Scotus in 4. d. 1. q. 1. quamuis non approbet rationem qua D. Tho. in hoc articulo confirmat istam sententiam, sed tamè conuenit cum D. Tho. in conclusione: & denique ista conclusio est satis communis apud Theologos & communionem quam sententia opposita, quidquid dicat Michael de Palatis in 2. d. 1. disputatione quarta. Omnes moderni Thomistæ cōueniunt in hac sententia. Videndus est Ferrar. lib. 2. contra gent. 6. 21. ¶ Et probatur ratione D. Tho. quæ consistit in hoc. Ad rationem instrumenti requiritur, quod per aliquid sibi proprium operetur dispositiue ad actionem principalis agentis: sed nulla creatura potest dispositiue operari per aliquid sibi proprium ad actionem Dei creantis, ergo. Minor patet. Quia circa nihil quod præsupponitur ad creationem creatura, non potest creatura propria virtute operari. Maior probatur à D. Thom. primo exemplo, quod videtur in litera. Præterea probatur duplici ratione. Prima, quia si instrumentum non operatur propria virtute ad actionem principalis agentis, frustra assumitur ut instrumentum, quoniam nihil confert ad actionem principalis agentis. Secunda ratio. Ad diuersos effectus, diuersa assumuntur instrumenta: si instrumentum propria virtute non operatur dispositiue ad actionem principalis agentis, indifferenter posset assumi quodlibet instrumentum ad quamlibet operationem, quia vnum instrumentum non

A magis confert ad vnum effectum quam ad alium, ergo.

¶ Sed dicet quis. Hæc argumēta tantum probant, quod iuxta ordine naturæ requiritur, ut instrumenta propria virtute dispositiue ad actionem principalis agentis operentur, non tamen probant hoc esse adeo necessarium, ut per absolutam Dei potentiam contrarium fieri non possit. Ad hoc respondetur, quod hæc argumenta probant

B de intrinseca & essentiali ratione instrumenti esse quod operetur propria virtute dispositiue ad actionem principalis agentis.

¶ Pro quo est notandum primo, quod agens principale operatur per instrumentum, in hoc consistit essentialiter, quod eius virtus & operatio deferatur & applicetur ad effectum medio instrumento: ita ut instrumentum non aliter cōcurrat ad effectum producendum quam applicando & deferendo ad ipsum effectum virtutem agentis.

¶ Secundo notandum est, quod actio principalis agentis & actio instrumenti non sunt duæ actiones propriè loquendo, sed vna & eadem: non enim est alia actio principalis scribebat ab actione calami qui est eius instrumentum, sed tamen actio principalis agentis efficitur propria actio instrumenti ex eo quod in ipso instrumento accipiat aliquam determinationem quasi materiam ab ipso met instrumento: hanc autem determinationem causat instrumentum per actionem sibi connaturalem & propriam. Itaque securis per actionem secandi, quæ sibi est connaturalis, determinatur aliquando actione artificis & redditur actio ipsius securis virtuosior ex virtute comunicata illi ab artifice. ¶ Ex hoc sequitur primo, quod operatio propria & naturalis instrumenti dispositiue se habet ad duos. Primum ad hoc ut

E propria operatio agentis principalis comunicetur ipsi instrumento, & sit eius ratio. Secundo in ordine ad effectum, ad hoc scilicet, ut instrumentum propriè deferat & applicet virtutem principalis agentis ad effectum, quia si instrumentum ex seipso adhiberet nihil ad actionem principalis agentis, actio agentis principalis non esset actio instrumenti propriè loquendo, neque instrumentum propriè diceretur deferre & applicare ad effectum virtutis agentis, sed solum ipsum agens principale immediate produceret effectum,

effectum, & hoc est quod dicit D. Thom. A quod frustra assumeretur instrumentum ad operandum effectum. ¶ Secundo sequitur, quod cum operatio propria & connaturalis instrumenti sit prerequisite ad actionem principalis agentis in genere causa materialis & dispositiva, non potest suppleri à Deo per suam absolutam potentiam, & ex consequenti non potest Deus assumere instrumentum ad creandum, quoniam nulla creatura potest ex se operari ad actionem Dei creantis. ¶ Tertio sequitur, quod non potest Deus assumere creaturam non operantem ut sit instrumentum ad aliquem effectum. v. g. non potest Deus assumere lignum, quod nullam habeat operationem sibi connaturalem ad resuscitandum mortuum quia ad rationem instrumenti requiritur, ut propria virtute operetur dispositivè ad actionem principalis agentis, &c. Ex omnibus dictis talis formatur ratio pro secunda conclusione D. Tho. ad quam potest facile reduci ratio literæ, si Deus assumat creaturam ut instrumentum ad creandum, actio Dei principalis agentis non poterit attingere ens in quantum ens, qui est effectus creationis nisi ut determinata in instrumento per actionem propriam instrumenti: sed actio Dei ut sic determinata non potest attingere ens in quantum ens, ergo. Maior ex dictis relinquitur manifesta. Minor probatur. Actio propria & connaturalis instrumento sua virtute non potest attingere ens in quantum ens; sed cum sit actio determinata habet determinatam habitudinem ad tale vel tale ens, & ex necessitate presupponit ens, ergo etiam divina operatio ut est determinata per propriam operationem instrumenti habet determinatam habitudinem ad tale vel tale ens & non est productiva entis in quantum ens &c.

¶ Ad argumenta respondetur. Ad primum dico, quod sequuntur duæ contradictiones veræ ex opposita sententia, scilicet, creaturam esse instrumentum creationis, & non esse instrumentum creationis, nam affirmativam concedit opposita sententia, negativa vero probatur ex dictis, quia deest creaturæ aliqua ratio omnino necessaria sit instrumentum creationis, quoniam deest illi quod propria virtute operetur ad creationem disponendo quod est omni-

no necessarium ad rationem instrumenti. ¶ Ad secundum argumentum respondeatur negando minorem, non enim repugnat creaturæ esse instrumentum ad creandum, quia sit necessaria virtus infinita ad creandum, sed quia creatura non potest propria virtute operari dispositivè ad effectum creationis.

¶ Ad tertium argumentum, nego antecedens, ad probationem primum negatur consequentia. Quoniam in consecratione iam presupponitur subiectum, scilicet, ipsum accidens separatum circa quod potest versari propria operatio creaturæ, at in creatione nullum presupponitur subiectum. Secundo respondetur, quod si accidens separatum esset forma per se subsistens sicut anima rationalis & Angelus non posset creatura instrumentaliter concurrere ad eius conservationem, quia sicut creatura non potest instrumentaliter concurrere ad productionem entis in quantum ens, ita non potest concurrere ad conservandum ens in quantum ens præsertim cum conservatio rerum subsistentium nihil aliud sit secundum rem, quam continuatio creationis. Ceterum si accidens separatum gerit vicem substantiæ à qua separatur, & cuius est virtus, ut contingit in quantitate sacramenti altaris eadē causæ naturales à quibus cōservaretur in subiecto cōcurrunt ad eius conservationem quando est separatum, sed de hac re. 3. parte quaest. 77.

¶ Ad quartum argumentum solvendum notandum est, quod D. Tho. in illa propositione de qua cōtrouertitur in argumento non docet necessarium esse, quod instrumentum habeat propria virtute operationem quæ sua naturā attingat & disponat subiectum circa quod operatur agens principale: & hoc vel ex eo potest colligi quod D. Tho. in. 2. 2. q. 178. articulo. 1. ad primum inquit, posse Deum eleuare intellectum meum & quamlibet actionem immanentem ut instrumentaliter concurrat ad effectum miraculosum patratum in quocumque externo subiecto: res autem certa est, quod actio immanens sua natura non potest attingere & disponere subiectum externum, quo circa D. Tho. tantum docet in illa propositione necessarium esse ad rationem instrumenti quod propria virtute aliquā operationem exerceat,

exerceat, quæ se habeat dispositiue ad effectum agentis principalis, siue contingat subiectum, circa quod operatur agens principale, siue non contingat ex natura sua: quoniam huiusmodi contactus quantitatiuus, qui est præuius ad actionem agentis principalis, cum non sit de intrinseca & essentiali ratione operationis: sed tantum conditio necessaria & requisita ad operandum, ut fatetur communis sententia Philosophorum potest à Deo suppleri, & ita instrumentum potest diuina virtute concurrere ad actionem, & ad effectum agentis principalis, licet non contingat subiectum præuio contactu per operationem sibi connaturalem, at quo pacto operatio propria instrumenti se habeat dispositiue ad effectum principalis agentis, cum tamen non attingat subiectum, explicandum est iuxta ea quæ diximus circa secundam conclusionem in primo corollario. Et circa modum secundum ibi expositum notandum est, quod cum Deus mediante corporeo instrumento, v.g. mediante aqua causat gratiam in anima, duo facit in ipso instrumento. Primum communicat illi suam diuinam actionem. Secundum utitur actione propria ipsius instrumenti in ordine ad animam, & mediante communicatione applicat animæ suam virtutem diuinam, & suam actionem productiuam gratiæ. Et quamuis operatio naturalis & propria instrumenti per se ipsam immediate non attingat animam, nihilominus ipsum instrumentum & ipsa operatio naturalis eius proprie dicitur attingere animam & productionem gratiæ in illa, eo quod instrumentum attingit animam & productionem gratiæ operatione sibi communicata à Deo agente principali, quatenus illa operatio sibi communicata à Deo determinatur, & quasi modificatur per operationem propriam instrumenti: quemadmodum licet sola anima rationalis per intellectum producat intellectionem non ut edo organo corporeo, nihilominus non sola anima dicitur intelligere, sed totus homo constans ex anima & corpore, eo quod intellectus dum est in corpore non producit intellectionem nisi determinatus à phantasmate corporeo: ita hic non solum operatio communicata instrumento à Deo autore principali dicitur concurrere ad productionem gratiæ, sed totum instrumen-

A tum corporeum, etiam secundum actionem sibi propriam, eo quod actio communicata ab agente principali non attingit productionem gratiæ, nisi determinata per actionem propriam instrumenti. In hoc sensu debet intelligi id quod supra diximus, instrumentum deferre & applicare per suam propriam operationem, virtutem & actionem principalis agentis ad subiectum, circa quod fit operatio principalis agentis. Et in eodem sensu intelligitur id quod dicit Caietanus. 3. p. q. 13. art. 1. quod instrumentum corporeum defert imperium practicum diuini intellectus ad opus miraculosum, & ad subiectum, circa quod tale opus patrat. Vide illum ibi.

¶ Ex hoc sequitur, quod licet operatio diuina si secundum se consideretur, non expostulet aliquod subiectum præsuppositum, tamen prout illa determinatur ad effectum per propriam & naturalem operationem instrumenti necessario requirit aliquod determinatum subiectum, circa quod operetur: nam hoc prouenit illi ex determinatione instrumenti, cui Deus vult accommodare suam diuinam actionem.

¶ Sed dicet quis, res purè spiritualis nullam habet proportionem ad actionem corporalem materialis instrumenti, sed ita se habet, atque si non esset ens respectu illius, ergo si instrumentum corporale non obstante hac improportionem potest operari circa subiectum purè spirituale, poterit etiam operari circa non ens producendo aliquid ex nihilo.

¶ Respondetur, quod inter rem corpoream & spiritualement est conuenientia aliqua, & proportio, nempe in ratione entis, vtrique est enim ens determinatum & participatum, quæ proportio licet non sufficiat ad hoc quod corporalis creatura per se ipsam immediate contingat rem spiritualement contactu proprio quantitatiuo, sufficit tamen ad hoc quod contingat illa per actionem communicatam à Deo, quatenus illa actio diuina determinatur per propriam operationem ipsius corporalis creaturæ modo iam exposito.

¶ Ad secundam confirmationem respondet Caieran. hic bene posse esse, ut actio propria instrumenti coincidat cum actione, quæ ipsum instrumentum participat à principali

pali agente. Caterum Ferra. ubi supra putat necessarium esse, quod instrumentum habeat geminam actionem, alteram sibi connaturalem & alteram participatam ab agente principali. Veritas est quod requiritur duplex actio in instrumento iuxta doctrinam D. Thom. in hoc articulo, non tamen est necesse quod sit duplex actio realiter distincta una ab alia tanquam res à re: sed satis fuerit formalis distinctio. & hoc probant rationes Caiet. & Ferra.

¶ Ad quintum & septimum argumenta respondetur, quod aliqui Theologi propter huiusmodi argumenta putant creaturam posse diuina virtute concurrere instrumentaliter ad annihilandum, negant vero consequentiam argumenti assignantque discriminem, quia in annihilatione præsupponitur aliquid circa quod potest habere actionem creaturam: at in creatione nihil præsupponitur circa quod possit creatura dispositiue operari. Caterum opposita sententia multo vero similior est, & magis consentanea doctrinæ D. Thom. imò mihi demonstratio est quod nulla creatura possit concurrere ad annihilandum ad modum causæ physicae etiam instrumentalis. Probatur primo, quoniam annihilatio non potest fieri per aliquam actionem positiuam circa rem quæ annihilatur, sed per subtractionem diuini concursus conseruantis illam in esse; sed ad huiusmodi subtractionem diuini concursus nulla creatura potest operari instrumentaliter, ergo.

¶ Secundo probatur. Quia reuera ipsum esse à solo Deo conseruatur sine aliqua media creatura, ergo non potest creatura cooperari ad tollendum ipsum esse, nisi posset circa Deum agere qui est causa totalis ipsius esse, hoc autem est impossibile, ergo. Explicatur hoc. Potest quidem ignis facere quod non sit aqua, quia esse aquam pendet ex accidentibus & causis secundis quæ sunt impedibiles ab alia creatura, vel naturaliter, vel supernaturaliter, at si esse aquam in ratione aquæ à solo Deo penderet, nulla creatura posset concurrere ad corrumpendum aquam nisi impediendo Deum à sua actione qua conseruat creaturam, actio autem diuina est eius essentia circa quam nulla creatura potest operari. Verum est tamen non esse improbabile, quod aliqua creatura

A possit instrumentaliter concurrere ad annihilandam materiam primam, & ad annihilanda corpora caelestia, quoniam potest assumere Deus creaturam, ut instrumentaliter actione positiua separet formam à materia non inducendo aliam formam in ipsam: sed facta hac separatione, naturali conserquio materia prima conuerteretur in nihilum, quia non potest conseruari sine forma, ergo. Idem argumentum fit in corporibus caelestibus. Quo circa nostra sententia, quæ asserit creaturam non posse concurrere instrumentaliter ad annihilationem debet fortassis limitari ad res simplices, quæ non constant ex materia & forma, quarum esse pendet immediate à solo Deo & non ex alia causa naturali, formali, vel efficiente. Caterum nos qui censemus esse, proprium effectum esse Dei, neque aliquam creaturam esse causam ipsius aut formalem aut efficientem, vniuersaliter affirmamus propter factas rationes, nullam creaturam posse instrumentaliter concurrere ad annihilandum, ex quo patet ad quintum argumentum & ad septimum. Respondetur secundò negando antecedens, quoniam sacerdos non annihilat substantiam panis efficienter, sed facit esse illic corpus Christi. Vnde definit esse illic panis Deo non conseruante illum. Et ad replicas respondetur, quod si non succederet corpus Christi, esset annihilata substantia panis, sed non efficienter à sacerdote sed à Deo non conseruante: ite ipsa accidentia quæ manerent non possent annihilari nisi à Deo propter rationem iam dictam.

¶ Ad sextum vero respondetur, quod secundum opinionem eorum qui dicunt sacramenta & ministrum esse causam moralem iustificationis & gratiæ, & quod ipsa gratia & iustificatio à solo Deo efficitur secundum modum efficientiæ physicae, facilis est solutio omnium horum. Respondetur enim, quod etiam creatura potest instrumentaliter ut causa moralis concurrere ad creandum, vel annihilandum. v.g. Si Christus petisset à Patre quod in præmium suæ passionis quotiens sacerdos consecraret produceretur vnus Angelus bonus, & annihilaretur vnus daemon, tunc sacerdos eisdem verbis esset instrumentum creandi sed morale. Pro cuius explicatione notandum est, quod causa principalis moralis dicitur causa quæ operatur

ratur voluntate liberè. v. g. consiliando, imperando, suadèdo, merèdo, & alijs modis pertinentibus ad mores, & ideo moralis causa dicitur. Causa vero instrumentalis moralis, est omne medium quod desumitur ad tales effectus. v. g. ipsa verba imperantis, pecunia data pro redemptione captiui est instrumentum liberandi ipsum, similiter chirographum promissi est causa instrumentalis. Causa physica est, quæ realiter cum aliqua actione & motu tangit effectum siue etiam sit motus secundum artem siue secundum naturam, & hoc modo negant, sacramenta esse causam gratiæ, vel ministrum, sed solus Deus efficietia veluti physica attingit productionem gratiæ ut est quædā qualitas. At quia videtur esse sententia S. Tho. 3. p. q. 62. articu. 4. quod sacramenta attingunt efficientia reali instrumentali ad gratiam producendam, & multi sequuntur illam opinionem: ideo respondetur in forma quod creatio ex parte modi ex nihilo, est impossibilis creaturæ, & quāuis consecratio sit maius opus ex parte termini, tamen præsupponit aliquid circa quod habeat propriam actionem creaturæ: & ideo non est eadem ratio. Et per hoc patet ad confirmationem.

¶ Ad octauum respondetur, quod talis productio aceti non est ex nihilo, quia accidentia suppleant vicem materiæ ad recipiendas dispositiones præcedentes ad acetum necessarias. Et quod S. Tho. ait materia non potest haberi nisi per creationem, verum est secundum ordinem naturæ: sed tunc materia non producit ab agente naturali, sed forma aceti educitur de potentia accidentium quæ suppleant vicem materiæ, & acetum ratione formæ. Deus autem producit ipsam materiam, quæ productio an debeat dici creatio ambiguum est, nam materia per se non est creabilis sed concreatur cum supposito, at tunc suppositum non creatur sed generatur, ergo si tunc est aliqua creatio immediate terminatur ad materiam primā. Vnde sequeretur, quod materia seorsum posset habere suum esse, si quidem seorsum habet fieri, scilicet, per creationem. Quod si dicatur talis productio materiæ generatio, seu congeneratio, sequitur quod agens naturale attingit ad productionem materiæ, nam attingit ad

A id quod generatur & omnia quæ congenerantur. Ideo enim dicimus, quod non attingit ad animam rationalem, quia ea non congeneratur, sed per se producit in esse à solo Deo. Quare videtur dicendum quod est quædam productio miraculosa non nouo miraculo ab eo quod fit in consecratione, sed consequenter ad illud. Itaque acetum & forma aceti naturaliter generatur. At quia non potest esse sine materia talis forma, consequenter producit Deus talem materiam cum dependentia à forma, & ab esse supposito, & non quasi aliquid recipiens in se esse, sicut anima rationalis.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum creare sit proprium alicuius personæ?

C **P**rima Conclusio. *Creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati. Ratio est. Quia creare conuenit Deo secundum suum esse quod est eius essentia, hæc est communis tribus personis, ergo.*

¶ Secunda Conclusio. *Personæ diuinæ secundum rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum, sed hoc intelligitur secundum quod processionem includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia & voluntas & intellectus.*

D **E** materia huius articuli disputatur in 2. d. 1. vide ibi Scotum in quæst. 1. & Capr. q. 3. ad argumenta Scoti contra secundam conclusionem. vide eundem in 1. d. 3. q. 2. arti. 1. ¶ Et notandum est primum in hoc articulo, quod in triplici sensu potest intelligi, quod creare sit proprium alicuius personæ diuinæ. Primo, quod aliqua vna persona creauerit totam vniuersitatē creaturarum, ad quam creationem non concurrerent aliæ personæ. Secundo, quod quamuis omnes tres personæ concurrerent ad creationem totius vniuersi, tamen in effectibus creatis aliquid reperiatur productum ab vna persona, & aliquid ab alia, & hoc siue ista producta sint res distinctæ realiter ut res à re, siue sint rationes formaliter diuersæ. Tertiò denique, quod omnes effectus creati & omnes rationes ipsorum proce-

procedant à tribus personis simul, sed tamē ipsa diuinæ personæ aliter & aliter concurrunt ad eorum productionem, ita quod Pater alio modo concurrat quàm Filius & Filius quàm Spiritus sanctus, & quod tres personæ quasi mutuò se adiuuent in eiusmodi productione rerum. Hoc supposito prima conclusio articuli definit, q̄ creare non est proprium alicuius diuinæ personæ primo & secundo modo. Et conclusio tenenda est secundum fidem, ita vt secundum fidem dicendum sit omnes tres diuinas personas æqualiter concurrere ad creationem omnium rerum: itaque nullus effectus est neq; vlla ratio in aliquo effectu quæ sit creata ab vna persona & non ab alia. Ista conclusio definitur in Concilio Lateran. I. à principio vbi diffinitur sanctam Trinitatē esse creatricē rerū omniū, in ca. firmiter de summa Trinitate diffinitur indiuisam habere virtutē & esse vnū vniuersorū principium. In Concilio Toletano V. Canone. 1. & in Concilio Toletano XI. in cōfessione fidei diffinitur, q̄ vniuersa opera Trinitatis ad extra sunt inseparabilia & indiuisa. Et eandem veritatem docuit Augu. tanquā fidei veritatem lib. 1. de Trinit. ca. 4. & 5. & ista veritas est cōmune axioma Theologorū. Probatur. In diuinis omnia sunt vnum vbi non est relationis oppositio: sed creare nō importat relationem oppositam personæ, ergo est cōmunis operatio Trinitatis. Maior est de fide, minor est per se nota sapientibus: præterea probatur, nam opera ad extra, scilicet, totius vniuersi visibilis & inuisibilis asseruntur ab omnibus sanctis Theologis indistincta, & indifferenter tribuuntur tribus personis in sacris literis, ita quod aliquando tribuitur vni creatio, & aliquando alteri. Probatur, nam 1. Corinthio. 8. dicitur, ex quo omnia, per quæ omnia, in quo omnia. Vbi iuxta communem sanctorum Patrum intelligentiam fit sermo de creatione prout tribuitur tribus diuinis personis, ex quo, id est, ex Patre, per quem, id est, per Filium, in quo, id est, Spiritu sancto. Et Ioannis primo dicitur de Verbo diuino quod in ipso creata sunt omnia. Et Ioannis. 5. dicit Christus, quod quicquid facit Pater, & Filius similiter facit, sed est eadem ratio de Spiritu sancto qui est equaliter omnipotens, ergo. Et Prouer. 8. post-

A quam enarrata sunt omnes creaturæ productæ dicit sapientia diuina, id est Filius, cum ipso eram cuncta componens, id est cum Patre creante. Et Plal. 32. dicitur, verbo Domini celi firmati sunt &c. Et Sap. 1. dicitur de Spiritu sancto spiritus Domini repleuit orbem terrarū, & hoc quod continet, quod continet, id est, spiritus omnia conseruans, eius autem est conseruare cuius est & creare, ergo si spiritus omnia conseruat, omnia creauit. Tandem probatur conclusio ratione Theologica. Omnes diuinæ personæ habent vnam & eandē virtutem simplicissimam, quæ est cōmunis ipsis, ergo sunt vnum indiuisum principium omnium creaturarū. ¶ Et confirmatur. Pater & Filius secundum fidem sunt vnum principium Spiritus sancti eo quod vnica simplicissima virtute spirant Spiritum sanctum, ergo cum tres diuinæ personæ vnica simplicissima virtute creatricē omnia producant sunt vnum principium omnium creaturarū. Item aliās non posset saluari æqualitas personarum, si vna persona crearet, & alia persona non crearet.

¶ Ex his sequitur errasse Origenē cum in lib. 1. Periarcho docuit, q̄ Pater dat esse rebus, Filius dat esse rationale, Spiritus sanctus dat esse iustum. Fateor quidem quod Origenes poterit explicari per accommodationem & appropriationem, vt explicatur D. Tho. in hoc articulo à Caiet. & ipse se explicat in solutione ad secundum.

¶ Sequitur secundò grauiterrasse in fide quosdam modernos Theologos quos vulgo appellamus Lulistas, qui vt tueantur quandam sententiā falsissimam sui Magistri Raymundi Lulij, quæ asserit ratione naturali posse demonstrari mysterium Trinitatis, commentantur isti, quod in quolibet effectu creato reperitur aliquid reale à solo Patre productum, & aliquid productum à solo Filio, & aliquid à solo Spiritu sancto, & ita colligunt, quod ex istis diuersis effectibus productis possumus euidenter cognoscere tres personas distinctas in Deo. Hæc sententia est hæretica, quia ex illa sequitur quod Pater non sit vniuersale principium omnium rerum, quia aliquid producit Filius in rebus quod Pater non producit, & negare Patrē esse creatorem omnium rerum secundum omnem plenitudinem

tudinem primo articulo nostræ fidei aduersatur. Haftenus de primo & secundo sensu huius articuli.

¶ De tertio sensu est maior difficultas. Henricus de Gandauo quodlib. 6. q. 2. docuit in hac re quod cognitio essentialis in Deo non est illi ratio operandi ad extra, sed conditio notionalis seu verbū expressum notionali cognitione. & id ipsum docet de amore quod ratio operandi non est amor essentialis sed notionalis. Ex quo infertur quod sicut artifex operatur per ideam præconceptam proportionatam suæ arti & per inclinationem voluntatis, qua se determinat ad operandum, ita Pater diuinus operatur hæc omnia ad extra per suum Filium tanquam per ideam expressam & artificiosam & per Spiritum sanctum tanquam per inclinationem expressam suæ voluntatis, neque aliter potuit producere res ad extra. Secundo colligitur quod essentialis cognitio Dei est speculatiua. Nam cognitio practica est cognitio notionalis quia est expressiua verbi, & similiter amor essentialis non habet vim affectiuam in Deo, sed solus amor notionalis. Probatur hæc sententia primo ex Diuo Thom. in hoc articulo dicente in secunda conclusione, quod diuinæ personæ secundum rationem suarum processuum habent causalitatem respectu creationis creaturarum, ex quo aperte colligitur, quod sicut diuinæ personæ, Filius, & Spiritus sanctus habent diuersam rationem procedendi, ita habent diuersum modum causandi, altera per modum exemplaris, altera per modum affectionis. Quod autem hæc doctrina D. Th. non sit accipienda per accommodationem, ut hic exponit Caiet. probatur. Nam D. Th. supra q. 27. art. 1. ad 3. dicit, quod sicut in ratione artificis intrinsecè inuoluuntur & exemplar productum in intellectu quod artifex imitatur & affectio voluntatis, qua determinatur ad usum suæ artis, ita in ratione primi artificis Dei intrinsecè clauduntur & verbū expressum, quod est exemplar omnium creaturarum & Spiritus sanctus qui est amor & inclinatio ad producendas creaturas: simile quidem asserit D. Tho. in hoc articulo. Ex quibus colligitur, quod non solum per accommodationem tribuitur verbo quod cōcurrat ad productionem creaturarum per modum exemplaris, & Spiritui sancto, quod cōcurrat per modum incli-

A nationis sed reuera ita est, quod ista personæ diuerso modo cōcurrant ad productionem creaturarum iuxta diuersum modum processionis ipsarum personarum. Secundo probatur ista sententia. Diuina cognitio ut more nostro loquamur fit in verbo expresso tanquam in proprio & intrinseco termino, & hoc siue ut est practica, siue ut est speculatiua, ergo non attingit ad productionem creaturarum nisi mediante verbo expresso, & ex consequenti diuina cognitio prout est pure essentialis non est productiua rerum. Hæc cōsequētia videtur manifesta, quoniam cognitio diuina prout est expressiua verbi & prout fit in verbo expresso non est pure essentialis, sed vel totaliter est notionalis vel includit aliquod notionale. Antecedens vero probatur. Nam verbū expressum non alia ratione ponitur in diuino intellectu, neque alia ratione necessarium est nisi ut in illo fiat diuina cognitio tanquam in termino & obiecto formali & intrinseco diuinæ cognitionis. Cōfirmatur primo, Nam D. Tho. sup. q. 72. art. 1. & in quarto cōt. gē. c. 13. necessitate verbi expressi in diuinis ad hoc reducit ut diuina cognitio ad ipsum terminetur tanquam ad obiectum intrinsecum, & immediatum in quo diuinus intellectus omnia cognoscat, ergo verbū expressum ita necessarium est diuinæ cognitioni, ut nequeat esse neque intelligi diuina cognitio nisi terminata ad verbū expressum. Secundo confir. Quoniam si verbū expressum non est necessarium ut sit obiectum intrinsecum & immediatum diuinæ cognitionis, omnes rationes quas ex ordine & modo cognoscendi desumunt Theologi ad probandum reperiri verbum expressum in diuino intellectu, sunt prorsus inuolidæ, consequens non est admittendum, ergo. Probatur maior. Quoniam tota earum vis consistit in hoc quod verbū est necessarium ponendum in quocumque intellectu ut sit immediatum & intrinsecum intellectionis obiectum, hæc ergo necessitate cessante in diuino intellectu inuolidæ redduntur omnes Theologicæ rationes. Tertiò arguitur. Si diuinæ personæ non sunt principium creaturarum secundum proprias suas passiones & relationes, ideo erit, quia ut communiter dicunt Theologi relatio ut relatio nullius est actiuitatis, atque adeo neque est principium alicuius actionis aut effectus & ex consequenti omnis

actio, & omnis causalitas diuina respectu creaturarum, tribuenda est diuinis personis quatenus conueniunt in vnica perfectione & virtute absoluta, & non quatenus distinguitur per diuersas relationes, sed hæc ratio non est satis firma, ergo. Probatur minor. Quoniam actiones ad intra tribuuntur diuinis personis secundum q̄ constituuntur & distinguuntur proprietatibus relatiuis: nā generari conuenit patri secundum q̄ pater est formaliter constitutus in esse personali per relationem paternitatis, sed actiones ad extra non sunt maiores perfectiones quam actiones ad intra, ergo similiter possunt tribui personis diuinis quatenus constituuntur & distinguuntur proprietatibus relatiuis. Dices quod relationes personales non concurrunt ad actiones ad intra tanquam ratio formalis agendi, sed potius vt conditio necessaria ad agendum: itaque paternitas non est ratio formalis in Patre qua generat, sed est solum conditio necessaria ad generandum, tunc sic arguitur, ergo eodem modo licebit dicere quod ad actiones ad extra relationes personarum concurrunt tanquam conditio necessaria ad operandū, itaque Pater non creat in quantum Deus est præcisè, sed in quantum est Deus Pater, ita vt paternitas sit conditio necessaria ad creandum sicuti est ad generandum ad intra, hoc autem si concedatur habeo intentum, scilicet, quod creatio non est actio purè essentialis, sed partim notionalis, in dō & fortassis simpliciter notionalis, sicut generatio, ergo.

¶ Vltimò arguitur. Si creatio est actio purè essentialis, sequitur q̄ prius nostro modo intelligendi fundato in re ipsa conueniat Deo actio creandi quā generatio Verbi diuini, consequens non est admittendū, ergo. Probatur sequela. Quoniam essentialia priora sunt secundum rationem notionalibus, vt fatentur doctores Theologi; sed generatio est quid notionale in Deo, creatio vero est quid essentialis, ergo.

¶ In hoc dubio à sententia quam retulimus ex Henrico facile nos expediemus. Nam certè illa sententia non satis cōsentit fidei, in dō grauissimi Theologi damnāt illā vt erroneam, quam reprehendit doct̄r Scotus vbi supra. Statuitur, ergo cōclusio contra Henricum. Creatio nō pertinet ad co-

gnitionē & amorem notionalē in sensu quē explicat Henricus, sed ad essentialē. Probatur primo. Nam ex opposita sententia sequitur, q̄ cognitio & amor essentialis nō importet totam perfectionē, seorsum cōsideratis, atq; si considerentur adiunctis cognitione & amore notionali, consequens autem aduersatur sanæ doctrinæ, quoniam notionalia nō addunt perfectionē in Deo essentialibus, nam alias Deus vt sic non tantam perfectionem diceret atque Deus Pater, & similiter qualibet diuina persona importaret aliquā perfectionem, scilicet, notionem propriam quam non importat alia persona. Probatur sequela. Quoniam iuxta sententiā Henrici cognitio & amor essentialis nō habent vim practicā & factiuā rerum, sed hæc vis practica pertinet ad cognitionem & amorem notionalē, at vis practica perfectio quædam est magna, ergo. Confirmatur. Nam sequeretur, quod omnes tres personæ simul maiorem haberent virtutem quam quælibet earum seorsum sumpta, consequens aduersatur sanctis Patribus, præsertim Diuo Augustino lib. 8. de Trinit. ca. 2. ergo. Probatur sequela. Nam omnes tres personæ simul possunt creare & de facto creant, at hoc non potest quælibet persona seorsum considerata, ergo. Secundò probatur conclusio. Si Filius est necessaria ratio formalis practica paterni intellectui, sequitur, q̄ Pater est sapiens & omnipotens sapientia genita & omnipotentia genita & nō alias, consequens autem non admittitur à Diuo Augustino libro. 7. de Trinitate capite. 1. 2. & 3. vbi tanquam rem statutam in fide docet, quod Pater non est sapiens sapientia genita, sed sapientia ingenita & essentiali, ergo. Probatur sequela. Quia Pater non est sapiens sapientia practica & factiua rerum, nisi per filium, quæ est ratio practica productionis creaturarum, sicuti artifex nō est perfectè sapiens nisi per ideam practicā quæ est ratio faciendi rem artificiosam. Vltimo probatur. Nam in diuinis vt habet axioma catholicum à Theologis probatum, omnia sunt vnū, vbi &c. sed in virtute creatura & in actione creandi nulla obuiat oppositio relatiua, ergo ista conueniunt diuinis personis secundum vnitatem, & non iuxta diuersitatem relati-

relationū & processionū, atq; adeo pertinent ad essentialia & nō ad notionalia. Tandem arguitur cōtra illā sententiā. Nam sequitur ex illa q; creare & nō creare nō cōueniat Deo vt Deus est, sed vt Pater est, & ex cōsequēti sequitur q; creare nō conueniat tribus diuinis personis sed tantū Patri, hoc autē est hæreticum, quoniā Filius est principiū creaturarū secundū fidem. Nam Ioan. 2. dicit de semetipso, ego principiū qui loquor vobis, & eadem ratio est de Spiritu sancto. Probatur vtraq; sequela, quoniam cognitio notionalis neque conuenit Deo vt Deus est, neque conuenit tribus personis sed duntaxat Patri, ergo si Deus producit creaturas non per cognitionem essentialē sed notionalē, creare nō conuenit Deo vt Deus est, neq; tribus personis.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod cum D. Tho. in. 2. conclusionē articuli dicit, quod diuinæ personæ ex vi suarū processionum habēt causalitatem respectu productionis creaturarum quatenus includunt attributa essentialia, scilicet, intellectum & voluntatem; sensus est, quod diuinis personis verbo, scilicet, & Spiritui sancto secundum proprias rationes personales conuenit, q; sint principiū creaturarum quasi secundario secundū quod præsupponunt cognitionem & amorem essentialē, cui primario debet tribui creaturarū productio. Vnde ratione intellectus & voluntatis in hac secūda conclusionē cōprehendit D. Tho. intellectiōnē & amorē essentialē. Ex quo sequitur quod esse principium creaturarū per modum exemplaris intelligatur de exemplari primario cognitionis diuinæ practicæ conuenit secundæ personæ tantū per quandam accommodationem, quoniam hoc commune est tribus personis sicut & essentia diuina quæ est primarium exemplar & cōmunis illis. Ceterū si intelligatur de exemplari quasi secundario non per accommodationem, sed per proprietatē conuenit secundæ personæ, quia non conuenit hoc alijs personis sed duntaxat verbo expresso quod ex vi suæ productionis producit per modum similitudinis, & exemplaris omnium creaturarū. Quod dixi de persona verbi in ordine ad cognitionē diuinā practicā, proportionabiliter dicendum est de persona Spiritus

A sancti per ordinē ad amorē creaturarum.

¶ Ad secundū argumētū respondetur, q; cognitio essentialis diuina non fit in verbo expresso per se primo, sed in diuina essentia, fit tamē quali secundario, quatenus ipsa cognitio diuina recipit ipsam diuinā essentiam. Itaq; diuinus intellectus in ipso verbo expresso tanquā in obiecto formali intrinseco cognoscit ipsam essentia diuinā, & omnia quæ cadunt sub obiecto diuinæ cognitionis. Sed ad pleniorē intelligentiā solutionis huius argumēti cum suis confirmationibus nota, q; in nostra cognitione propter duo est necessariū verbum expressum. Primo propter indigentiā cognitionis quæ aliter fieri non posset, nisi haberet intrinsecū verbum expressum, ad quod immediate terminaretur. Secundo propter perfectionem propriam, & connaturalem intellectualis naturæ. Est enim magna perfectio huius naturæ, vt habeat in se quandam fecunditatem, ita vt tam per actionē intellectus, quam voluntatis, producat aliquid ad intra per modū termini. Hoc ergo supposito dico, quod in diuino intellectu necessariū est verbū expressum, nō ppter primā necessitatē, quæ desumitur ex indigentia. Nam etiā si per impossibile tolleremus verbū expressum ab intellectu diuino, maneret in ipso essentialis intellectio, quæ est infinitæ perfectionis nulla perfectione alia egens in ratione cognitionis essentialis: sed necessariū est verbum expressum propter fecunditatē intellectus diuini, & similiter in voluntate necessarius est amor notionalis propter fecunditatē diuinæ voluntatis, ita vt natura intellectualis in Deo habeat intra semetipsam omnē illam perfectionē secundū modū substantialem quæ modo quodā accidentario reperitur in natura intellectuali prout est in nobis & in Angelis. ¶ Ad tertium argumētum bene respondetur, q; in operationibus ad intra relatio est quidē cōditio necessaria, nō tñ quasi cōferēs aliquā virtutē ad operadū, quoniā essentialia & absoluta habent plenissimā virtutē ad omnē operationem quæ fit vel ad intra vel ad extra, sed relatio concurret necessario tāquā cōstituēs & distinguēs principium propriū personæ pcedētis a persona, quæ pcedit. Nā in essentialibus & absolutis

diuinæ personæ nullam habent distinctionem. Neccessaria autem distinctio est inter personam à qua alia procedit, & personam procedentem: Cæterum in operat. onibus ad extra relatio non est necessaria ad constituendā distinctionē inter causam & effectū, quoniā Deus per sua attributa essentia lia omnino secernitur ab effectibus creatis.

¶ Ad quartum respondetur, quod perfectiones essentialis, quæ important respectus ad creaturas, non est necesse, quod prius secundum rationem conueniāt Deo quam notionalia & personalia, præsertim si important relationes, quæ ex tempore cōueniunt Deo, quales important creare, gubernare, &c. Nam de illis perfectionibus, quæ important relationes quæ conueniunt Deo ab æterno, alia forsā est ratio. Vide S.Th. sup. q. 13. artic. 7. ad 2.

¶ Aduertendum est autem, quod cū dicimus essentialia esse secundum rationē priora notionalibus, non est intelligendū, quod inter essentialia & notionalia sit aliquis ordo vel naturæ, vel originis, in quo fundetur hæc prioritas rationis, sed hæc prioritas solum fundatur in nostro modo cognoscendi, quia aptus natus est prius attingere ea quæ sunt communia in qualibet re, quàm ea quæ sunt particularia & determinata. Et ita in diuinis prius cognoscimus absoluta & essentialia, eò quod sunt communia tribus personis, quàm proprietates personales, in quibus ipsa personæ distinguuntur. Et primum aduerte, quod non est necesse ut omnia essentialia præintelligantur personalibus constituta in omni suo complemento essentiali, quoniam ut suprà dicebamus cognitio essentialis includit tanquā terminum intrinsecum secundarium verbum expressum. Et similiter amor essentialis includit ut terminum intrinsecum secundarium amorem notionalem. Item secundum probabiliorem sententiam cognitio Dei beatifica, quæ sine dubio est essentialis & communis tribus personis intrinsecè claudit ex parte obiecti tres diuinæ personas: nam cognitio beatifica, qua Deus beatus est, cognoscit Deum sicuti est trinus & vnus: & huius rei nulla alia est ratio nisi illa iam insinuata, scilicet, quia inter essentialia & personalia nullus est ordo prioritatis aut originis.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum in creaturis sit necesse inueniri vestigium Trinitatis?

Prima conclusio. In creaturis rationalibus inuenitur representatio Trinitatis per modū imaginis. Ratio est. Quia in illis inuenitur verbum expressum, & amor procedens.

¶ Secunda conclusio. In omnibus creaturis subsistentibus reperitur representatio Trinitatis per modum vestigij. Ratio est. Quia in illis inuenitur esse, forma specifica, ordo seu inclinatio ad aliud, ergo.

In hoc articulo notandum est primo quod de eius materia disputant Theologi in 1. d. 3. & videndus est D. Th. infra q. 95. & doctrina huius articuli fere tota colligitur ex D. Aug. li. 6. de trin. prope finē cap. 10. & li. 14. c. 8. & lib. 2. de ciuit. c. 26. & sequentibus. Notanda est deinde differentia, quæ versatur inter representationē per modum vestigij & per modum imaginis, quæ habetur expressa in littera. Et est multo exactius quam illa quæ assignatur à Marsilio in 1. q. 7. vbi representationem vestigij dicit esse confusam, per modum vero imaginis dicit esse explicitam. In quo quidem licet verum dicat, sed non explicat in quo consistat representatio explicita & confusa, quod exponit aperte D. Tho. in differentia quam assignat in hoc articulo inter vestigium & imaginem.

¶ Tertio aduertendum est quod in accidentibus, si proprie & rigurose loquamur, non reperitur vestigium trinitatis, eo quod accidens non est ens, neque habet esse in rigore, sed est entis ens. Hoc colligitur ex solutione D. Th. ad 2. & explicatur optime à Capr. in 1. d. 3. q. 2. ar. 2. Nota solutionem ad tertium quæ est explicanda iuxta dicta in articulo præcedenti.

¶ Sed arguitur contra conclusionē D. Tho. Sequitur quod naturaliter possumus cognoscere trinitatē. Consequens autē est falsum, ergo. Probatur seque. Naturaliter potest vestigiū cognosci & imago. Et hæc naturaliter representant Trinitatē, ergo. Probatur minor. Quia nō ad placitū. Respondetur quod supposita fide trinitatis inuenimus vestigiū, & imaginē, sed seclusa fide creaturæ

Creaturæ repræsentant Deum secundum quandam causalitatem aliæ alijs perfectius. Nam homo repræsentat expresse Deum esse intelligentem, &c. ergo.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum creatio admisceatur in operibus naturæ & artis?

Conclusio est. Non admiscetur, sed præsupponitur ad omnes operationes naturæ & artis.

Circa istum articulum vide quæ solent disputari in. 1. Physic. q. 7. apud Soto & infra in hac. 1. p. q. 118. articu. 1. & nota quod D. Tho. in hoc articulo loquitur in communi de operibus naturæ & artis, nam si fiat sermo de naturali hominis generatione, secundum fidem fateri oportet quod ibi admiscetur creatio animæ rationalis. Nota solutionem ad tertium & circa illam lege Caietanum.

¶ Nota etiam valde doctrinā S. Thomæ circa modum quo fieri dicuntur formæ. Et vide q. 1. de malo articu. 1. ad 6. Et hæc de hac tota quæstione.

QVÆSTIO. XLVI. D

De principio durationis rerum creatarum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum vniuersitas creaturarum semper fuerit?

Prima conclusio. Nihil præter Deum fuit ab æterno. Ista conclusio non probatur: est enim articulus fidei vt articulo sequenti docet D. Tho.

¶ Secunda conclusio. Hæc assertio non est impossibilis. Ratio est. Voluntas Dei est causa rerum, sed non est necessarium absolute loquendo Deum velle aliquid nisi seipsum, ergo non est necessarium quod mundus fuerit semper, sed eatenus est, quatenus vult Deus illud esse.

¶ Tertia conclusio. Non potest demonstrari mundum semper fuisse, nec Arist. hoc demonstrauit.

In hoc articulo notandum est, q. sententia Arist. afferentis mundum secundum omnes sui partes principales & secundū omnes species rerum fuisse ab æterno recepta fuit cōmuniter à grauissimis Philosophis. Cæterum alij etiam grauissimi Philosophi commentati sunt materiā primā ab æterno fuisse productam, ex qua postea in tempore productum fuit totum vniuersum. De his erroribus Philosophorum vide D. Tho. lib. 2. contra gent. à cap. 35. vsque ad 39. sed præcipue capite. 38. circa finem, & Albertum Magnum in. 2. parte de mirabili scientia Dei tractatu primo referentē sententias vtrumque, Poëtarum ac Philosophorū.

¶ Nota etiam omnia argumenta huius articuli cum eorum solutionibus, quoniā sunt præcipua argumenta Philosophorum & aliorum qui errauerunt circa mundi productionem. ¶ Aduersus omnes Philosophorum errores statuenda est veritas fidei, quæ docet mundū quoad omnes sui partes & etiam quantum ad materiā primā non ab æterno sed in tempore fuisse productū. Constat hæc veritas ex scripturis Sanctis Genes. 1. In principio creauit Deus &c. Prouer. 8. Dominus possedit me &c. antequam quicquam faceret. Ioan. 17. Clarifica me Pater claritate quam habui apud te ipsum priusquā mundus fieret. Diffinitur etiam hæc veritas in Concilio Lateranensi. I. & refertur in cap. firmiter de summa Trinitate. Deus (inquit) ab initio temporis vtrāque &c. Congruentiæ optimæ propter quas Deus non ab æterno sed in tempore creauit mundum colliguntur ad sextum huius artic. & ex secundo contra gent. cap. 38. propè finem. Quæ omnes ad has reducuntur. Quia ex productione vniuersi in tempore manifestius apparet Deum esse autorem & primā omnium rerum causā. Item, euidentius apparet Deum produxisse mundum per intellectum & secundum libertatem suæ voluntatis & non ex necessitate naturæ, vt putabant ferè omnes Philosophi, qui docuerunt mundum fuisse ab æterno. Præterea etiam manifestius apparet infinitas diuinæ

virtutis, quia non solum potuit producere res omnes ex nihilo sed etiam potuit producere tempore ab ipso disposito.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum mundum incepisse sit articulus fidei?

Prima Conclusio est affirmatiua. Patet quia fides est de non apparentibus, & dicimus credo in vnum Deum &c. ergo.

¶ Secunda Conclusio. Non potest demonstratiue probari quod mundus cœperit.

Circa hunc articulum nota primo, quod licet non possit demonstrari mundum incepisse in tempore, vt explicat D. Tho. in hoc articulo tamẽ euidẽter potest ostendi nõ esse necessarium asserere, q̃ mundus fuerit ab æterno, quoniam ad habendam istam euidentem cognitionem fat fuerit ostendere omnia argumenta philosophorum, qui errauerunt in hac parte, habere vero similem solutionẽ: & ita fere omnia dissoluantur à D. Tho. in hac q. & 2. contra gent. vbi supra, & aduerte quod in Concilio Later. II. Sess. 8. diffinitur solubilia esse omnium Philosophorum argumenta, & stricte præcipitur ibi Christianis Philosophis, vt quoties in publicis lectionibus recensuerint conclusiones & principia Philosophorum circa mundi eternitatem, conentur totis viribus explicare veritatẽ catholicam, & Philosophorum argumenta dissoluere.

¶ Notandum secundo, q̃ si loquamur propriẽ & in rigore de articulo fidei vt in præsentia loquitur D. Tho. in. duo sunt necessaria, vt aliqua veritas censeatur articulus fidei. Primum, quod non sit demonstrabilis lumine naturali. Secundo quod habeat peculiarem difficultatẽ vt credatur, & propter vtriusque defectum ista veritas, Deus est, non est articulus fidei, sed quid præambulum ad si sem si intelligatur de Deo vt autor est naturæ, ergo veritas de creatione mundi in tempore facta est propriẽ articulus fidei, quia neque demonstrabilis est per naturam, vt diximus, & specialis requiritur difficultas in eius persuatione, quod vel ex

A eo cõstat, quia grauissimis Philosophis hæc veritas apparuit impossibilis, & incredibilis. Sed de hac re copiosius in. 2. 2. quæst. 1. arti. 6. & 8.

¶ Notandum tertio, q̃ mundũ nõ semper fuisse potest dupliciter intelligi, vno modo vt loquamur de mundo isto cū omnibus suis partibus, & speciebus rerum, & motibus & generationibus collectiue. Altero modo vt sit sensus, q̃ nihil huius mundi neque Angelus neq; homo, nec cælum, nec terra fuerit ab æterno. Hoc secundo modo videtur loqui S. Tho. vt patet ex solutione ad vltimũ. Vbi ait nos intendimus vniuersaliter, an aliqua creatura fuerit ab æterno. Itaq; doctrina S. Tho. est, q̃ quauis possit demonstrari de aliqua creatura, q̃ cœperit. v.g. de homine, at nõ de qualibet. Nam de Angelo de cælo nõ potest ostendi quod cœperit, sed sola fide tenetur.

Cis suppositis est quæstio solennis, An mundus potuerit esse ab æterno?

¶ Et quidẽ in hac celebri disputatione innumeri grauissimorũ Theologorum circumferuntur sententiæ. Prima est, quæ docet implicare contradiccionẽ q̃ aliqua creatura produceretur ab æterno. Hanc sententiã tener Heru. quod li. 1. q. 7. Ricar. in 2. dist. 1. & aliqui moderni sequuntur eam. Et hisce diebus surrexit quidam nouus Philosophus qui in. 8. Physic. q. 2. putat se hanc opinionem demonstrare. cum tamen nihil minus faciat, quin potius sibi ipsi contradicat, vt patebit in processu quæstionis. Hæc non animo detrahendi dixerim, sed vt discant esse veri discipuli D. Tho. & eius rationes diligenter expendere.

¶ Potissima argumẽta pro hac opinione sunt illa, quæ soluit D. Tho. in hoc artic. & 2. cont. gent. vbi supra. Sed arguitur prætereain fauorem illius.

E ¶ Primò. Si aliqua creatura ab æterno fuisset producta, sequeretur, quod capisset & non capisset, quæ est manifesta contradiccionis. Sequela probatur & primo quod incepisset. Habet esse illa creatura per veram creationem siue productionem, ergo incepit. Quod non incepisset probatur. Quod habet esse ab æterno, non incepit, quauis habeat esse per veram productionem, nam alias filius Dei incepisset quia habet esse per æternam generationem, ergo.

¶ Argui-

¶ Arguitur secundo. Creatio qua produceretur illa creatura, quæ habuit esse ab æterno mensuraretur instanti indivisibili, ergo daretur primum instans, in quo illa eliet producta, et ex consequenti non esset producta ab æterno, quia in æternitate nõ datur primum. Probatur antecedens. Creatio illius creaturæ nõ mensuraretur æternitate neque æuo, quia illa creatio transiit, æternitas autem & æuum non mensurant nisi res permanentes, neque etiam mensurarentur tempore quoniã creatio nõ est motus successivus, ergo mensuraretur instanti.

¶ Tertiò. Mundum esse factum, & esse æternum implicat ergo id est, impossibile. Probatur antecedens. Si mundus factus est in aliquo instanti positiuo & determinato saltem à Deo cognito, factus est: at nullum est instans in quo Deus primo sit, quia non fuit primo, sed sine principio, ergo non potest mundus cum Deo habere coæternitatem.

¶ Quarto arguitur. Sequeretur quoddam absurdum valde graue & paradoxum, imò & omnino incredibile, scilicet si mundus fuit ab æterno, ergo tot præcessere instantia quot horæ, & tot horæ quot dies, & tot dies quot menses &c. nam essent hæc omnia infinita quæ præcesserunt, & tamen vnum infinitum non est maius altero etiam secundum Arist. ergo. Hæc duo vltima & alia similia argumenta congerit hic autor vbi supra, sed ex horum solutione omnia manebunt soluta.

¶ Sed pro hac opinione est aliud argumentum nostrum satis difficile. Nam ex opposita sententia sequuntur duæ contradictoriæ veræ & falsæ, ergo. Probatur antecedens. Istæ sunt contradictoriæ Deus creauit mundum. Deus non creauit mundum affirmatiua iam est vera vt constat. Probatur negatiua vera. Sua de inesse, scilicet Deus nõ creat, nunc est vera & nõquam incepit esse vera, ergo semper est vera, ergo illa de præterito semper est vera. Nam veritas vel falsitas propositionum de extrinseco tempore vt est dialecticorum dogma ab omnibus receptum dignoscitur per suas de inesse. Probantur falsæ. Iam negatiua est falsa. Probatur affirmatiua falsa. Sua de inesse, nempe Deus creat nunc est falsa & nunquam incepit esse falsa, ergo semper

A est falsa, ac per consequens illa de præterito est falsa, quia nunquam habuit de inesse veram.

¶ Vltimo probatur autoritate S. Doctorum qui hoc expresse asserere videtur. Imprimis D. August. 8. lib. super gen. ad litteram c. 23. tom. 3. ait omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis ob hoc ita est æterna, vt ei coæternum aliquid esse nõ possit. Præterea August. 12. de ciuitate c. 15. dicit angelos non potuisse esse coæternos creatori. & D. Damasc. lib. 1. de ortho doxa fide. c. 8. creatio (inquit) est ex Dei voluntate opus existens & non coæternum cum Deo, quia non aptum natum est quod ex non ente ad esse deducitur coæternum esse ei, quod sine principio & semper est. Et Basil. dicit esse blasphemum. Ambros. lib. 1. exame. c. 3. dicit esse inconueniens putare creationem posse esse coæternam creatori.

C ¶ Secunda sententia in alio extremo docet totum mundum vniuersum, & quamlibet eius creaturam potuisse produci ab æterno in ea dispositione, quam de facto habet. Hanc sententiam docet Greg. Arim. in 2. d. 1. q. 3. ar. 1. & Heru. eadem d. q. 1. ar. 2. & in eadem videtur propendere D. Bonauen. in secundo sententiarum distinctione 1. q. 6.

¶ Et probatur primo hæc opinio. Deus ab eo habuit infinitam virtutem creatiuam, ergo ab æterno potuit creare mundum.

D Confirmatur. Si Deus operaretur ex necessitate naturæ, ab æterno creasset mundum ergo operans ex libertate potuit illum ab æterno creare. Hanc consequentiam negat Marf. in 2. q. 1. ar. 2. circa finem. Quoniam inquit, causa naturalis nõ est necesse, quod tempore præcedat effectum suum: vt patet in splendore solis, qui est in eodem instanti cum ipso sole, à quo procedit.

E Caterum causa quæ operatur per libertatem, necesse est tempore præcedat suum effectum. Verum tamen doctrina finitis distinctionis est impertinens. Nam causa libera, quæ non eget tempore, ad deliberandum & consultandum qualis est Deus, nõ est necesse, quod tempore præcedat effectum, neque oppositum poterit vero similiter suaderi.

¶ Arguitur secundo. Si Deus non po-

tuit mundum ab æterno producere, sequitur, quod necessario debuit expectare infinitum tempus, ut mundum posset producere. A Eternitas, autem, maior est quocunque tempore, ergo expectaret per infinitum tempus, quod est absurdum, & impossibile.

¶ Tertio. Deus ab æterno cognovit mundum, & voluit, ergo potuit mundum producere. Probatur consequentia. Quia tanta facilitatis est ipsi mundum producere, quantæ cognoscere, & velle, imo sola cognitione & voluntate producit has res.

¶ Tertia sententia docet mundum potuisse ab æterno produci cum dispositione quam modo habet excepta una specie humana, quia ea posita sequeretur, quod modo essent infinite animæ, ut docuit D. Th. in solutione ultimi argumenti. Consequens autem reputatur impossibile à gravissimis philosophis tum ab Arist. 3. phys. tex. 56. & ibi à Magistro Soto, tum etiam ab alijs asserunt enim implicare contradictionem, quod detur infinitum in actu, siue in quantitate continua, siue in discreta siue in numero transcendentali. Hæc sententia colligitur ex D. Th. in hac q. art. 1. ad ultimum & illi suffragatur Caietanus. Quamvis non de sint qui etiam affirmant speciem humanam potuisse esse ab æterno. Sic Capre. 2. d. 1. q. 1. & Bassol. q. 5. & antiqui philosophi & Arist. sed necessario debent concedere unum inconveniens, vel transmigrationem animarum vel mortalitatem vel infinitatem.

¶ Quarta opinio est Durand. in 2. d. 1. q. 2. ad tertium qui asserit duo. Primum est, quod omnes res permanentes potuerunt ab æterno produci. Secundum est, quod entia successiva, vel quæ incipiunt per motum, & successionem, non potuerunt esse ab æterno. Probat Durand. hanc secundam assertionem multis argumentis. Et primum illud sextum D. Tho. in hoc art. est unum ex præcipuis Durandi. Deinde arguit, quia si pertransierunt infinite circulationes celorum, quod est necessarium dicere supposito quod motus cali cæperit ab æterno, sequitur, quod unum infinitum sit maius alio, consequens est falsum, & contra rationem infiniti. Similiter sequitur, quod infinito possit fieri additio, quod etiam est falsum. Probatur utraque sequela. Nam si hodie est verum dicere, quod transiere infinite

circulationes, cras verum erit, quod transierint plures quam infinite, quia iam additur una circulatio infinitis circulationibus, quæ præcesserunt.

¶ Ultima sententia est, quam sequitur Magister Soto. 8. phys. q. 2. ubi asserit tria. Primum est, quod potuit Deus producere ab æterno mundum cum omnibus suis partibus si eius naturam inverteret, & immutaret, quod potuit facere de potentia absoluta. v. g. potuit ab æterno producere equum hac tamen lege ut conservaret illum per infinitum tempus. Dicit secundo, quod creatura corruptibilis verbi gratia angelus, cælum potuit esse ab æterno, & relinqui suæ naturæ. Ratio est. Quia nulla est contradictio neque ex parte Dei creatantis, neque ex parte rerum creatarum, propter quæ repugnet oppositum. Dicit tertio. Nulla creatura corruptibilis potuit esse ab æterno si suæ relinqueretur naturæ. Ratio est si equus ab æterno produceretur, & relinqueretur suæ naturæ, ille moreretur. Tunc sic. Aut ab æterno esset mortuus, quod videtur esse impossibile, aut vixisset æterno tempore, aut duratione infinita quod est contra naturam equi, vel vixisset finita duratione viginti annos verbi gratia, ergo posset tunc accipi principium & finis durationis, quod est contra rationem æterni.

D Simili argumentatione utitur, ut probet nullam speciem rerum corruptibilium potuisse ab æterno esse, quia inquit non potuit produci talis species nisi in quibusdam, vel in quodam individuo, de quibus individuus rogat, an finito tempore duraverint, vel infinito &c. Vnde infert Aristotelem in lumine naturali non debuisse asserere has species ab æterno esse. Huic argumento solet responderi, quod si Deus creasset mundum ab æterno, non esset necesse, quod signaretur aliquis primus productus sed ante quemlibet equum est alius signabilis ita quod præcesserint equi infiniti. Sed contra. Si Deus crearet mundum ab æterno, quamlibet speciem eius signaret in aliquo individuo particulari determinato, ergo necessarium erat signaret primum individuū creatū. Ans probatur. Quoniam creatio divina, quæ produxit speciem equinam non fuit in communi facta, ergo determinata ad hic & nunc, & ad signatum indiui-

individuum. Confirmatur. Deus creauit speciem equinam per cognitionē rei, quā creauit, ergo cognouit equum illum in particulari, quem produxit. Confirmatur secundō. Tota species equina esset facta per creationem ex nihilo, ergo oportet signare aliquid quod esset individuum ex nihilo productum, at iuxta solutionem assignatam, non signatur aliquod individuum productum per creationē, sed omnia essent per generationem producta, ergo.

¶ Pro intelligentia huius quæstionis notandum est ex dictis, quod dupliciter potest intelligi. Primō, de toto vniuerso, vt ambit omnes creaturas corruptibiles, & incorruptibiles, & entia successiua & permanentia. Secundō, quod intelligatur in particulari de hac, vel illa creatura, ita vt sit sensus. An aliqua creatura potuerit esse ab æterno. Præterea hæc quæstio in utroque sensu potest procedere primō considerando creaturas secundum naturalem earum ordinem, & est sensus, An totum vniuersum, vel aliqua particularis creatura potuerit ab æterno producere relicta suæ naturæ, ita vt productio naturæ non mutaret ordinem, quem creaturæ naturaliter seruauit in modo essendi? Aliter etiam posset quæstio hæc disputari non attendendo ad modum & ordinem connaturalem in rebus creatis, sed ad illud quod non implicat contradictionem fieri, siue saluetur modus naturalis essendi creaturarum, siue per diuinam potentiam mutetur.

¶ Pro decisione veritatis est prima conclusio. Possibile est mundum vniuersum vt ambit omnes creaturas corruptibiles, & incorruptibiles, entia successiua, & permanentia ab æterno potuisse produci, & oppositum demonstrari non potest. Hæc conclusio est contra primam opinionem, & probatur primō argumentis factis pro secunda sententia, quæ tantum probant hanc conclusionem, non verō quod seruata dispositione & modo essendi naturali, quem modō habet vniuersum, ab æterno fieri potuerit. Secundō probatur, quia nullam implicat contradictionem. Tertiō. Quia est articulus fidei mundum incepisse in tempore, ergo non potest demonstrari mundum non potuisse ab æterno produci, aliās demonstraretur mundum

incepisse in tempore. Ex quo sequitur contra secundam opinionem, quod implicat contradictionem mundum fuisse ab æterno in ea dispositione. Et seruato eo ordine naturali, quem modo habet, & hoc probant euidenter argumenta pro prima opinione. Et confirmatur. Quia impossibile est mundum produci cum specie humana, quia sequeretur infinitas animarum, vt deducit tertia opinio, ergo. Hæc conclusio,

B vt iacet ab omnibus (meo iudicio) concedi debet, & eandem omnes Thomistæ admittunt. Caterū dissensio est, & nō parua difficultas, de modo quo Deus produceret mundum, an relinquendo illum suæ naturæ, an verō immutando naturalem rerum dispositionem, quam modō habent. Nos enim in præsentī conclusionē ab his omnibus abstrahendo quid potentia Dei non repugnaret definiuimus. Et in hoc explicando est dissensio inter doctores. ¶ Pro-

C cuius explicatione sit. Secunda conclusio. Non est possibile etiam per potentia diuinam Deum producere mundum ab æterno tam quoad res corruptibiles, quā incorruptibiles relinquendo illas suæ naturæ & dispositioni, quā modo habent, & illis debetur. Hæc conclusio quoad primā partem quæ loquitur de rebus corruptibilibus satis probatur rationibus factis pro tertio dicto Magistri Soto. Secunda verō pars est contra secundū eius dictum. Sed tamē probatur, quia simili ratione quā facit M. Soto de rebus corruptibilibus vti possumus ad probandum, quod nec vnum angelum potuisset Deus ab æterno creare, & relinquere illum suæ naturæ: est enim natura angeli esse intellectiuium & liberi arbitrij, & in eius facultate situm mutare voluntatem liberā & operationes intellectus, sicut de natura rei corruptibilis, quod corruptur. Tunc sic, aut angelus ille creatus est cum aliqua operatione libera intellectus, aut voluntatis, aut sine aliqua operatione libera. Si primum, illa operatio naturaliter est corruptibilis, ergo desijt esse aliquādo. Rursus cum desijt esse, aut durauerat per infinitam durationem, quod esse non potuit iuxta naturam libertatis angeli, quæ potest tales operationes mutare. Quod si fuit durationis finitæ, sequitur quod non fuit creatus ab æterno, quia datur primum

& vltimū illius operationis, ergo & ipsius angeli. Si autem dicatur, quod fuit creatus sine operatione libera, sed solum cum naturali cognitione sui & amore, & quod per infinitam durationem fuit sine operatione libera, hoc est contra naturam angeli, quod non vtatur libero arbitrio per infinita durationem. Secundò probatur specialiter de cælo, quia est de natura cæli vt modò est, quod habeat motum: sed si ab æterno produceretur, implicat quod haberet motum ab æterno, ergo implicat, quod relictū suæ naturæ ab æterno produceretur. Probatur minor. Motus cæli ex natura sua ordinatur ad generationem & corruptionem rerum corruptibilem, sed non poterant esse ab æterno res corruptibiles relictæ suæ naturæ, vt etiam ipse Magister Soto concedit, ergo neque motus cæli. Confirmatur. Si cælum ab æterno moueretur, suum finem consequi aliquando deberet, vel ergo consequeretur illum finem post infinitū tempus à sua creatione, quod est contra naturam cæli: nam ex natura sua motus cæli ordinatur ad hoc, vt essent generationes, & corruptiones, vel post finitum tempus à sua creatione, & tunc sequitur, quod non sit creatum ab æterno, vel quod æternitas sit finita. Neque poterant esse generationes rerum corruptibilium ab æterno, vt conuincunt rationes pro prima parte conclusionis, ergo cælum cum motu non potuisset ab æterno esse, ac per consequens, neque cælum relictum suæ naturæ, & dispositioni quam modò habet. Item sequeretur, quod non potuisset Deus singulis annis creare vnam animam, vel angelum, quia iam nunc essent infiniti angeli, vel animæ. Magister Soto concedit, quod posset creare, sed non conseruare: hoc autem est magis inintelligibile, quia talis annihilatio aut esset plurium angelorū simul, aut singulorum seorsum. Si plurium aut infinitorum, aut finitorum. Si finitorum, iam erant infiniti, si finitorum, propter eorum annihilationem non tolleretur infinitum. Si autem fuit annihilatio seorsum cuiuslibet angeli, sic vt singulis annis annihilasset singulos angelos, quos creauit, sequitur quod nunquā desijt annihilare, aut datur vltimus annihilatus. Tunc sic, quando ille vltimus annihilatus fuit, aut erant infiniti, vel

A non, si non, quare Deus non potuit conseruare? Quartò. Si sol cum motu creatus est ab æterno, ergo creatus est in aliquo loco Zodiaci, aut in toto simul. Hoc secundum non est secundum naturam Solis. Itē non moueretur per suum circulum, quia erat in toto. Si autem in vno loco determinato. v. g. in Libræ principio, sequitur, quod datur prima circulatio. Probatur sequela. Quia deinde fuit per sex menses in Ariete, & ab Ariete venit rursus ad Librā, & tunc esset primus annus. Si autem dicis, quod iam antea fuerat in Ariete, priusquā in Librā, Cōtra, quia tunc non datur locus vbi fuit creatus.

¶ Tertia conclusio. Possibile est à Deo produci ab æterno vniuersum quatenus cōplectitur omnia entia tam corruptibilia quā incorruptibilia, tam successiua, quā permanentia immutando earum naturas, & ordinem quem modò habent, quod nō repugnat potentie Dei. Aduertendum quod ista immutatio non esset in essentialibus ipsarum rerum, hoc enim fieri non potest remanente ipsa re, sed in aliquibus proprietatibus accidentalibus. v. g. potuit ab æterno producere equum, hac tamē lege, vt illum conseruaret infinito tempore, & angelum, qui per infinitam durationem non haberet operationem liberam, aut in illa duraret infinito tempore. Hæc conclusio sic explicata sequitur ex præcedētibus. Nam vt ex prima patet, potuit Deus producere mundum ab æterno, & non potuit seruata naturali rerum dispositione, vt ex secunda conclusione patet, ergo. Et hæc conclusio est primum dictum Magistri Soto. Cæterum aduertendum est, quod modus essendi rerum, quem daret illis Deus, si crearet ab æterno, esset conueniens naturis earum ex modo procedendi, quem tunc haberet à Deo. Quemadmodū enim multa conueniunt homini extra ventrem matris suæ, quæ illic habere non posset, & rursus multa illic, quæ extra non habet. v. g. Intra vterum viuit non comedens, & non respirans, extra verò ea facit, & vtrūq; conuenit illi naturaliter secundum diuersos status: sic aliud est iudicium de mundo, si consideratur, vt est in vtero æternitatis, aliud si ex tempore coepisset. Non enim repugnat naturæ rei corruptibilis in tempore

pore, quod si ab æterno fuerit, conseruetur per infinitam durationem, quin potius naturaliter conueniret illi ex modo essendi quem tunc in æternitate haberet.

¶ Ad argumenta respondendum est, & ad omnia primæ opinionis respondetur primo, quod tantum probant, quod Deus non potuit mundum producere in ea dispositione quam modo habet. Cæterum respondetur ad ea sigillatim, quatenus videtur impugnare resolutionem factam. Et ad primum respondetur, quod in tali casu absolute esset dicendum, quod mundus non incepisset. Ad probationem respondetur, quod ad inceptionem vniuersi non satis est, quod procederet à Deo tanquam à causa effectrice dāte esse, sed requirebatur nouitas essendi, ita vt haberet esse post non esse. Ad secundum respondetur, quod productio vniuersi & cuiusvis creaturæ particularis facta ab æterno mensuraretur eadem mensura qua mensuraretur totum esse ipsius creaturæ & vniuersi. v.g. productio angeli mensuraretur æuo sicut mensuratur esse angeli. Imò absolute dicendum est, quod productio cuiusvis creaturæ facta ab æterno mensuraretur æuo, quia quæcumque creatura ab æterno producta, etiam si sua natura corruptibilis esset, conseruaretur per infinitum tēpus & illa productio diuina continuaretur per infinitam durationem tota simul & inuariabilis. Sicut modo de facto creatio, qua Deus creauit Gabrielem angelū secundum rem mensuratur æuo, & durabit inuariata & immutabilis quādiu durabit ipsum esse Gabrielis.

¶ Pro quo nota quod creatio & conseruatio rerum, vt diximus supra, est eadem actio, & creatio solum addit supra conseruationem quendam respectum nouitatis rei create. Si autem aliqua res v.g. Angelus ab æterno esset creatus, creatio & conseruatio non differret, quia tunc in creatione non reperiretur respectus ille nouitatis essendi, eo quod esset ab æterno.

¶ Secundo aduerte, quod supposito quod admittimus mundum potuisse produci ab æterno, non debemus aliquid concedere quod designet mundi inceptionē. v.g. quod non est admitendum aliquid signabile instans quod fuerit mensura creationis mundi nisi instans permanens asig-

A nemus in tota æternitate quod supra appellauimus æuū, quod nos dicebamus mensurare quamlibet creaturā ab æterno productam, & tunc (quod est diligenter animaduertendum) non debemus assignare terminum inceptionis primum esse aut vltimum non esse, isti enim termini inceptionis sunt rerum quæ producuntur in tempore: tunc autem res nō incepissent, quia semper fuissent. Et in hac parte cōtingit error quibusdam grauissimis Doctoribus, qui assuefacti ad ea quæ de facto reperiuntur circa productionem creaturarum, assignant aliquod determinatum instans, quod esset mensura creationis mundi, si ab æterno fuisset productus.

¶ Ad tertium negatur antecedēs, & ad probationem ex dictis patet.

¶ Ad quartum respondetur negando sequelam, & ad probationem in qua dicitur, quod alias daretur vnum infinitum maius altero respondetur secundum D. Thom. 3. p. q. 10. ar. 3. ad 3. vbi dicit, quod infinito simpliciter quoad omnia nihil est maius simpliciter, infinito autem secundum aliquid determinatum non est maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem. Vbi D. Th. præclare docet (vt docte animaduertit Caietanus ibi & in opusculo de infinitate Dei ad tertium principale) quod non est proprietas infiniti nō excedi simpliciter, sed non excedi in illo ordine, in quo ponitur. Et fundat hoc super textu. 37. & 38. 3. phys. vbi dicitur, Et infinitum non est vt substantia sed vt accidens querendum: accidentis autem proprium est qualificare id cuius est accidens, & propterea infinitas adueniens alicui, puta, diebus non infinitat nisi numerum dierum, & idcirco infinitis diebus simpliciter non possunt dari plures dies, sunt tamen multo plures horæ illorū dierum quam ipsi dies, quia cuilibet diei respondent viginti quatuor horæ. Similiter infinitis horis non dantur plures horæ, sunt tamen multo plura minuta illarum horarum quam horæ ipsæ.

¶ Ad quintum quod nos fecimus multe abhiberi solent solutiones, quæ non euacuant vim argumēti. Sed illis relictis vera est, quæ colligitur ex ijs quæ diximus in solutione secundi argumenti. Nam in tali casu

casu negatiua semper est falsa & eius propositio de inesse. Etenim Deus tunc semper crearet, quia creare dupliciter accipitur, vno modo pro eo quod est dare esse post non esse, alio modo pro productione totius entis in quantum ens, & hoc est de intrinseca ratione creationis. Nam quod aliquid accipiat esse post non esse per creationem, solum est rerum quæ incipiunt creari in tempore. Mûdus igitur si ab æterno produceretur, diceretur creatus proprijsimè, tum quia ex nullo præsupposito subiecto fieret, tum etiam quia fieret secundum totam suam entitatem. Et quia in tali casu creatio & conseruatio nulla ratione differrent, sicut est verû dicere, quod conseruat semper mundum, ita esset verum dicere quod semper creat, & ex consequenti propositio de inesse affirmatiuè semper esset vera, & viceuersa propositio de inesse negatiuè semper est falsa. Sicut si sol ab æterno esset, semper esset verum dicere, quod producit lucem, & falsum quod non producit.

¶ Ad sextum respondetur, quod sancti Patres tantum contendebant creaturas nõ esse coæternas Deo taliter quod parificarentur Deo in æternitate. Vel fortassis nomine coæternitatis intelligebant omnimodam independentiam à Deo, in quo sensu hæreticum esset asserere creaturam posse esse coæternam Deo.

¶ Ad argumenta secundæ opinionis respondetur, quod tantum probant id quod nos concessimus in prima cõclusionem, scilicet, Deum potuisse mundum producere ab æterno quantum ad substantiam creaturarum, non tamen probant quod potuerit illum creare relinquendo illum suæ naturæ & dispositioni quâ modo habet. Vnde ad primum patet. Cæterum quidam modernus. 8. Phis. q. 2. ad primum existimat hoc argumento non probari nostram primam cõclusionem atque ita conatur illud soluere & concedit Deû esse omnipotentem ab æterno, & quod ab æterno potuit mundum producere. Et tamen postea mirabile quoddam subdit, quod non potuit mundus æternus fieri. Hæc tamen euidenter in se inuoluunt contradictionem. Etenim vt etiam infimæ classis grammatici norunt, benè valet ab actiua ad passiuam, &

A è conuerso, ergo benè valet Deus potuit mundum producere ab æterno, ergo mundus potuit ab æterno produci à Deo. Secundo, quia si in Deo est potentia vt producat ab æterno mundum, ergo mundus producendus ab æterno præexistit in illa potentia, ac per consequens potuit ab æterno produci. Deinde quia eadem ratione possemus dicere, quod Deus potuit alium Filium generare, quamuis alius Filius generari non posset, & quod posset Deus facere duas contradictorias veras, licet contradictoriæ non possint fieri veræ, & multa eiusmodi absurda deduci possent quæ breuitatis causa omittimus.

¶ Ad secundum quia potest fieri contra nostram secundam cõclusionem, dicimus, quod Deus non potest producere mundum ab æterno in ea dispositione quam modo habet, non quidè ex defectu suæ potentie, sed quia ex parte facti repugnat, quod nihil derogat Dei omnipotentie.

¶ Ad tertium dicimus, quod multa Deus cognoscit quæ nõ facit, imò neque potest facere, vt cognoscit omnes Angelos posibles, & tamen non potest omnes simul facere. Cæterum quanquam ab æterno habuit volitionem mundum producendi, illa tamen volitio fuit vt mundum in tempore produceret. Argumentum tamen satis apparenter probat nostram primam cõclusionem.

¶ Ad tertiam opinionem, quæ videtur esse D. Tho. in hoc articulo respondemus, quod D. Tho. vt videre est ex contextu literæ, noluit ostendere, quod erat possibile mûdum fuisse ab æterno, nec vllam rationem fecit, quid directe probaret, sed solum vult efficere & efficit, quod non demonstratur fuisse ab æterno, nec capisse in tempore, sed quod sola fide tenetur tanquam certum ac firmum, quod cæperit in tempore quod & nos fatemur, & omnes fateri debent. Cæterum manifestior implicatio est, si species humana ab æterno esset producta, & ob id excipit specialiter illam. Et dictis patet ad opinionem vltimam, quæ est Magistri Soto.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum creatio rerum fuerit in principio rerum?

Conclusio

Conclusio est affirmatiua. Probatur ex A
illo Genes. I. In principio creauit Deus
celum & terram.

Circa istum articulum notandum est,
quod ille triplex sensus, quem D. Th.
assignat illi testimonio, Gen. I. In princi-
pio, &c. reputari debet literalis, & nullus
illorum debet censi spiritualis: quoniam
omnes tres sensus immediatè fundantur
in significatione vocum, & non in aliqua
re signata. Cæterum non pertinet ad fidē
asserere, quod illud testimonium debeat
explicari his tribus sensibus, quoniam licet
reperiatur apud sanctos patres aliquos præ-
sertim apud August. lib. I. super Gen. non
tamen extat expressa definitio Ecclesiæ,
vel recepta traditio Apostolica, quæ nos
cogat ad hoc asserendum. Verum est tamē
quod esset maximè temerarium negare pri-
mum sensum, qui est de principio tempo-
ris, eo quod est valde receptus à sanctis pa-
tribus & doctoribus. Et præterea suffraga-
tur illi optima ratio, quia cum sit veritas fi-
dei, quod mundus incœperit in principio
temporis, & in illo cap. I. Genes. Moyses
cum intēderet significare nobis creationē
mundi & ordinem eius, non est credibile,
quod in illis verbis non intēderet explica-
re mundum fuisse creatum in exordio tē-
poris, cum hoc scire quā plurimum refe-
rat: aliās enim diminuta esset narratio Moy-
sis circa mundi creationem. Et hæc de hac
quæstione.

QVÆST. XLVII.

De distinctione rerum in
communi.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum rerum multitudo & di-
stinctio sit à Deo?

Conclusio est affirmatiua. Ratio
est. Quia Deus produxit res in se
propter suam bonitatem commu-
nicandam creaturis, & per eas repræsentan-
dām: sed per vnā creaturam sufficienter
repræsentari non potest, ergo.



AE C conclusio certa est
secundum fidem, vt patet
Genes. I. Distinxit lucem à
tenebris. Iob. 38. docet do-
minus, quod ipse cuncta dis-

posuit. Eccles. 33. idipsum habetur. Itē Ge-
nes. I. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, &
erant valde bona. Vnde sic arguitur: cun-
cta simul, ait; erant valde bona: sed cuncta
includunt multitudinem & distinctionē,
ergo multitudo & distinctio non est ma-
la, sed potius perfectio vniuersi. Probatur
consequentia: aliās enim non dixisset, erāt
valde bona, cum seorsum de vnaquaque re
dixisset, quod erat bona, nisi quia multitu-
do & distinctio est magna perfectio. Vide
D. Thom. 2. contra gent. cap. 39.

¶ Nota in hoc articulo, quod cum D.
Thom. ait, quod ideò produxit Deus plu-
res creaturas, quia per vnā perfectē non
potest repræsentari bonitas Dei, nō sic est
intelligendum, quasi per plures perfectē
repræsentetur (non enim mille mundi suf-
ficerent ad hoc) sed quia perfectius repræ-
sentatur infinita bonitas per plures differē-
tes perfectiones. Si enim vnā tantum per-
fectionem produxisset, putaretur nullam
aliā in se habere quā illam. Nūc autem
ex tanta distinctione rerum colligitur emi-
nentia diuinæ perfectionis.

¶ Sed contra hoc sic arguitur. Per hu-
manitatem Christi domini perfectius ma-
nifestatur bonitas Dei, quā per vniuer-
sitatem creaturarum, ergo falsum est quod
per vnā creaturam non potest sufficien-
ter manifestari.

¶ Respondetur, quod quamuis huma-
nitati Christi sit communicata infinita per-
fectio personæ verbi, tamen hoc non est
manifestum lumine naturali, sed fidei &
gloriæ lumine cognoscitur. At modò lo-
quimur de naturali perfectione, quæ natu-
raliter cognita ducit in cognitionem crea-
toris.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum inæqualitas rerū sit à Deo?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est.
Quia Deus est causa distinctionis re-
rum, vt patuit in articulo præcedenti, ergo
etiā est causa inæqualitatis. Consequentia
rum,

patet in corpore articuli. Ista conclusio etiam est certa secundum fidem, ut patet Sap. 6. & 8. & II. Iob. 39. 40. & alijs.

IN hoc articulo notandum est, quod inæqualitas rerum non solum sumitur secundum illos quatuor gradus assignatos à D. Thom. in corpore, scilicet, quod quædam sunt quæ tantum habent esse sine vita, quædam vitam sine sensu, quædam sensum sine intellectu, quædam intellectum: sed etiam sumitur secundum quod quædam sunt corruptibilia, quædam incorruptibilia, quædam contingentia, quædam necessaria, & ex his quædam differunt genere, quædam specie, quædam solo numero. Horum igitur omnium Deus est causa, scilicet, ex intentione efficiens tantam inæqualitatem rerum propter vniuersi pulchritudinem, per quam manifestatur sua bonitas. Nihil enim habens rationem entis est præter intentionem Dei.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum sit vnus mundus tantum?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quæcunque sunt à Deo, ordinem habent ad inuicem ad ipsum Deum, ergo omnia ad vnum mundum necesse est pertinere. Probaturs consequentia. Quia mundus iste vnus est vnitatem ordinis.

IN hoc articulo notandum est, quod oppositum huius conclusionis est temerarium & erroneum, tam in philosophia quàm in fide, de quo videndus est Isidorus lib. 8. Ethym. c. 5. & habetur 24. q. 3. c. Quidam autem, circa finem. D. Chrys. in principio Genes. dicit hæresim esse constituere plures celos, id est, mundos. Methodius lib. de resurrectione reprehendit origenem, quia dixit ante hunc mundum præcelsisse plures alios, & post illum plures etiam esse futuros. Cuius erroris meminit etiã D. Hiero. in epist. ad habitum. Vide Sixtũ Senensem in bibliotheca sancta, lib. 3. annota. 213. Arist. 1. de celo, expressè docet hanc conclusionem quæ est cõmunis cõsensus totius populi Christiani. Et profectò nõ possent explicari multa scripturæ testimonia, si quis poneret alium mundum, in quo essent homines non filij Adæ: nam Christus est sal-

uator omnium hominum, illorũ autem non esset saluator, qui non peccauerunt in Adã. Et multa alia occurrent circa talem imaginationem. v. g. Matth. vlt. Docete omnes gentes. Actorum. 17. Fecitq; ex vno omne genus hominum.

QVÆST. XLVIII

De distinctione rerum

in speciali.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum malum sit aliqua natura positua?

Prima conclusio. Malum non importat aliquod esse, aut aliquam naturam, vel formam. Ratio est. Quia esse & perfectio cuiuscunq; naturæ est bonum, ergo malum non significat esse, aut aliquam naturam vel formam.

C¶ Secunda conclusio. Malum est quædam absentia boni. Hec sequitur ex precedenti.

¶ Tertia conclusio ad tertium. Malum non pertinet per se ad ordinem vniuersi, sed per accidens.



DE materia huius questionis agit Magister in. 2. d. 34. & ibi doctores S. Tho. 3. cont. gent. à c. 4. vsque ad 15. & in questionibus de malo. D. Aug. in tractatibus contra Manichæum, specialiter in lib. 1. de lib. arbit. & lib. 2. de moribus Ecclesiæ.

¶ Pro explicatione huius art. nota, quod de malo tripliciter possumus loqui, vno modo secundum formalem significationem, & sic est priuatio, secundo modo secundum materiale significationem, ut sumatur denominatione à priuatione intrinseca, & sic est aliquid posituum materialiter, vel substantia, vel accides, ut oculus est malus cui est priuatio sue perfectionis. Tertiò. Sumitur denominatiue ab extrinseca priuatione, vel quæ potest efficere, sicut aqua est mala igni, & stomacho debili, vel cuius est signum, ut malus color, malum verbum indicium malæ mentis. Prima ergo conclusio S. Tho. sumitur primo modo, quæ acceptio formalissima est, & vnde cætera dicuntur mala.

¶ Nota secundo, quod ut aliquid dicatur malum. Primo modo, non sat est quod careat bono aliquo, quod natum est

est habere, sed quod debitum sit inesse. v. g. priuatio formæ equi non est malum materiæ primæ, quia secundum rationem materiæ primæ non est sibi debita; quamuis materia sit apta ad illam, sed priuatio formæ est malum materiæ primæ, similiter priuatio frigiditatis est malum aquæ; unde ait Aug. lib. de moribus Manich. c. 2. quis ita mente cæcus est, ut id non videat, cuiq; generi esse malum quod contra naturam eius est? Similiter etiam in moralibus non dicitur actus malus, licet careat aliqua circumstantia bona quam posset habere si non est debita in esse, ut actus charitatis remissus non est malus, licet sit imperfectus.

¶ Nunc ergo probatur primæ conclusio ex Aug. li. de f. ad Pet. c. 2. 1. & li. super Genesim ad litteram in imperfecto capit. 4. & lib. 1. 1. de ciui. c. 9. & lib. contra epistolam Fund. c. 33. & sepe aliàs etiam affirmat & diffinita est etiā a Leone 1. contra Priscillianistas in epistola. 9. 1. c. 6. Eandem sententiam docent Sancti Patres D. Dionys. c. 4. de diuinis nom. D. Damasc. lib. 3. de f. c. 30. D. Anselmus in li. de casu diaboli. Et certe conclusio est secundū fidē certā in hoc sensu, quo explicata est. Patet gen. 1. vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erāt valde bona & prima ad Tim. c. 4. & Eccle. 3. cuncta fecit Deus bona in genere suo, vide D. Th. 3. contra gent. c. 7. Per hæc conuincitur error Manicheorum asserentium esse quādam naturam malam per essentiam suam, a qua effluebant omnia mala, tanquam naturæ quedam: quem errorem habuerunt Gnostici ut insinuat D. Aug. lib. de heresi ad. Quod vult deum hæresi. 6. & 2. 1. ubi tribuit hūc errorem Cerdoni Priscillianistæ etiam habuerunt hunc errorem.

¶ Pro maiori explicatione primæ conclusionis arguitur primo contra illam. Malum pœnæ est malum: sed est formaliter aliquid posituum; ergo conclusio falsā. Probatur minor. Malum pœnæ est formaliter ipsa pœna, sicut malum culpæ est ipsa culpa; pœna vero est aliqua entitas. v. g. dolor tristitia, ergo est posituum. Ad hoc argumentum respondetur, quod positua pœna includit duo, alterum est motus quidā seu actus, alterum est, quod per talem actū aufertur efficienter. Item potest dici mala formaliter à priuatione, quam secum ha-

ber intrinsece, & nomine pœnæ significatur. Vnde sequitur, quod si dolor, & tristitia non importarent boni priuationem, non essent mala formaliter, neq; esset dolor, aut tristitia.

¶ Arguitur secundo. Ipsum non esse est malum, tamen non est priuatio boni, sed meræ negatio, ergo. Probatur maior. Voluntas naturaliter fugit non esse, ergo est malum. Patet consequentia. Quia voluntas sicut non fertur nisi ad bonum ita non fugit nisi malum. Sed respondetur, quod nullū malum potest esse nisi ubi aliquod bonum est. Ita docet Aug. in Enchiridio. c. 12. & 13. & S. Th. ar. 3. huius quæstionis. Nihilominus voluntas potest refugere non esse, quia non solum fugit priuationem sui boni, sed negationem. Secundo respondetur, quod sicut voluntas aliquādo vult aliquid, quod reuera non est bonum, sed quia estimatur bonum v. g. qui se interficit, ut careat opprobrijs, ita etiā potest refugere naturali quodam motu ipsum non esse, quod apprehendit ut malum.

¶ Arguitur tertio. Actus peccati. v. g. in temperantia est malus, tamen formaliter dicit aliquid posituum, similiter odium Dei est malum, & dicit aliquid posituum, ergo. Ad hoc aliqui respondent, q. duo considerantur in actu peccati, alterum est ipsa substantia actus, alterum priuatio conformitatis ad rectam rationem, primum nō est malum, nisi denominatione, secundum est malum formaliter. Sed contra hanc solutionem arguitur ex solutione ad secundum S. Th. Odium Dei, & intemperantia est formaliter species peccati, ergo formaliter constituitur per aliquod bonum, cui intrinsece est adiuncta priuatio alicuius boni: & non denominatione solum. Hoc argumentum tangit difficultatem illam celeberrimam. An actus peccati recipiat speciem per aliquid posituum de qua reagitur in 1. 2. q. 71. ar. ultimo & q. 72. ar. 1. & Cae. ibidem optime explicat quo modo species peccatorum constituuntur, & distinguuntur per aliquid posituum scilicet ex obiecto ad quod conuertitur voluntas, cui annexa nō est priuatio rectitudinis. Sed hinc rursus emergit alia difficultas maior, quia sequitur quod Deus esset causa illius differentie constitutivæ peccati, & speciei ipsius: sed de hac quæst.

quæstione dicturi sumus q. 49. ar. 2. & ibi explicabitur plenius quod S. Thomas docet hic ad secundū. Nunc satis est respondere, quod ratio mali semper in genere est priuatio boni, quāuis talis malus scilicet moralis, qui est actus liberi arbitrij, sit aliquid positiuum.

¶ Contra id quod docet S. Tho. ad quartum arguitur sic ex 1. 2. q. 75. art. 4. vbi ait S. Tho. quod vnum peccatum potest esse causa alterius peccati secundum quadruplex genus cause, ergo malum potest esse causa efficiens, & finalis.

¶ Confirmatur. Actus peccati generat habitum peccati efficienter, ergo malum est causa efficiens.

¶ Ad hoc respondetur quod omnis ratio efficientiæ realis, & omnis ratio finis debet attribui peccatis, & actibus siue habitibus secundum quod sunt aliquid positiuum habens formam, & bonitatem, & sic verificatur quod ait S. Th. 1. 2. hic autē loquitur de malo formaliter secundū rationē priuationis boni, & esse.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum malum sit in rebus?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Perfectio vniuersi requirit inæqualitatem in rebus, ergo requirit, vt sint quedā que bonitatem efficere possint.

Contra solutionē ad secundū arguitur sic. Malum formaliter nullam entitatem dicit in rebus, ergo est falsa propositio hæc, malum est. Si dicas quod verbum (est) solum dicit compositionem mentis, sequitur quod chimera est, quia in mente componitur cum esse.

¶ Respondetur cum ait S. Thomas, quod ens significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, non intelligitur, quod in sola compositione consistit veritas, tanquam in mensura, sed tanquam in subiecto, aliā omnis compositio esset vera. At vero ad veritatem compositionis affirmatiuæ sat est, ita esse in re, sicut per illam significatur, & aliquando significat esse aliquid realiter existens in rebus, vt Pe-

trus est. Aliquando vero asserit esse in rebus non aliquid reale formaliter, sed remotionem alicuius formæ cum aptitudine reali, & sic dicuntur esse priuationes in rebus formaliter, vt cæcitas est in Petro. At negatio mera, vt non ens, non est nisi obiectiue in intellectu.

¶ Nota circa solutionē ad tertium causas, quare Deus permittit mala, & peccata in mundo. Prima est. Quia vt habetur Sap. 8. disponit omnia suauiter, id est, vnamquā que rem gubernat iuxta naturam ipsius rei vnde necessaria facit necessario euenire, contingentia contingentem naturam liberam non cogit, nec detinet quominus operetur libere, secundum suam conditionem & sic permittit mala, ne tollat libertatem arbitrij defectibilis à bono, & volentis deficiere.

¶ Secunda causa est, propter perfectionem, & pulchritudinē vniuersi: nisi enim esset corruptio quorundam non conseruaretur vita in rebus corporalibus. v.g. si non esset persecutio bonorum, non perficeretur, nec palam fieret virtus paciētiæ. Sic Pau. ait. Necessē est hereses esse, vt ij qui probati sunt manifesti fiant.

¶ Vide Aug. in Enchirid. c. 11. vbi ponit hanc causam & lib. 1. 1. de ciuitate Dei. cap. 18. sic ait. Neque enim Deus vllum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse præcisset, nisi pariter nosset, quibus eos bonorum vñibus commodaret. Atq; ita ordinem seculorum (tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis) honestaret. & c. 23. exemplum adducit imaginis quæ ex colore nigro suo loco posito pulchrior apparet, sic explicat illud Ecclesiastici 33. contra malum bonum est, & contra mortem vita, sic etiam contrarium iustum peccator & sic intueri in omnia opera altissimi, duo contra duo, & vnum cōtra vnum. Id ipsum docet Aug. li. 17. de ci. Dei. c. 11.

¶ Denique tertiaratio est, vt palam fiat multa & infinita perfectio diuinæ simplicitatis & bonitatis vt appareat, quod simul est misericordia & iustitia, potētia & sapiētia, quæ ex malis scit & potest bona elicere. Huic consonat illud ad Rom. 9. Quod si Deus volens ostendere iram, & notam facere potentiam suam &c.

¶ Vtrum malum sit in bono, sicut in subiecto?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. *Malum est priuatio boni, ergo subiectum mali, est aliquod bonum. Probatur consequentia. Quia subiectum mali est id, quod est in potentia bonum: esse autem in potentia bonum, bonum quid est.*

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum malum, corrumpat totum bonum?

Prima conclusio. *Malum non potest totaliter consummere totum bonum.*

¶ Secunda conclusio, *aliquod bonum totaliter corrumpitur per malum oppositum sibi priuatiue.*

¶ Tertia conclusio, *aliquod bonum nec corrumpitur, nec diminuitur per malum, scilicet bonum quod est subiectum mali.*

¶ Quarta conclusio, *aliquod bonum non totaliter corrumpitur, sed minuitur per malum, sicut estabilitas subiecti ad aliquam formam.*

Dubitatur. An per peccatum diminuat, seu corrumpatur aliquid naturale ipsius anime.

¶ Arguitur primo pro parte negatiua ex D. Diony. c. 4. de celesti hierarchia, naturalia in demonibus manserunt integra post peccatum, ergo & in anima.

¶ Arguitur secundo. Anima rationalis est incorruptibilis secundum se & secundum suas potentias, ergo &c.

¶ Tercio, si minui posset potentia aliqua ad bonum, sequitur, quod tandem corrumpitur, cum sit finita, quia tandem consummeretur & sic maneret homo sine potentia ad bonum.

¶ In oppositum est sententia D. Th. hic & 1. 2. q. 85. ar. 1. & 2. & de malo. q. 2. ar. 12.

¶ In hoc articulo notandum est. Primo quod sicut malum non destruit bonum in quo est, ita nec potest destruere totam bonitatem ipsius subiecti, destruit tamen ali-

A quam, illam scilicet cui opponitur, sicut cæcitas destruit visum, vt asserit D. Th. in prima conclusione. Sed aduertendum est, quod quando malum fuerit consummatum, totaliter destruit hoc bonum, cui opponitur, vt patet in cæcitate, quando vero non fuerit consummatum, sed tantum inchoatum, tunc non destruit totaliter illud bonum, sed inchoatiue, vt patet in tenebris in crepusculo diei aut noctis, quæ non totaliter tollunt lumē, malum primi generis solet appellari priuatio in priuato esse vt mors, cæcitas malum vero inchoatum solet appellari priuatio in priuari vt agritudo, quæ est quasi in via ad tollendam totaliter bonam corporis dispositionem.

¶ Secundo notandum est, quod triplex bonum possumus commentari in aliqua re scilicet subiectum, formam, seu potentiam & habilitatem subiecti ad formam. v. g. homo est bonum, vt subiectum, visus vt potentia, proportio hominis ad hanc potentiam est bonum quod appellaturabilitas de quo loquitur quarta conclusio articuli, & de quo est tota difficultas in hac parte.

¶ Notandum est tertio quod Durandus in 2. d. 34. q. 4. non bene calluit mentem D. Th. in hoc articulo, putat enim Durandus quodabilitas de qua loquitur hic D. Th. est vel potentia vel habitus illi superadditus. Et ita dicit Durandus, quod eiusmodiabilitas si accipitur pro potentia quæ estabilitas remota, nec tollitur, nec minuitur, si vero accipitur pro habitu superaddito quæ estabilitas proxima, non solum minuitur sed destruitur totaliter. Eadem fere fuit intelligentia Scoti in 2. d. 35. q. 2. Caterum D. Tho. nomineabilitatis nec intelligit potentiam nec habitum, sed quandam proportionem subiecti ad formam siue forma sit potentia siue actus siue habitus. v. g. in natura animalis est quædam proportio ad potentiam visuam quam cæcitas priuat. Item in potentia visuâ est quædam proportio &abilitas ad actum videntis, item in intellectu & voluntate est etiâ proportio seuabilitas ad habitus scientiæ & virtutis: & hæc quidem proportio non est realiter distincta ab ipso subiecto proportionato, sed ratione distinguitur: habilitas enim potentia visuâ ad visionem sola

ratione differt ab ipsa potentia: non enim est aliud quàm quædam cōmensuratio & proportio potētiae ad actū visionis: & id ipsum dictū est de habilitate, quam habet natura animalis ad potentiā visuam.

¶ Ex dictis sequitur. Primò, q̄ habilitas hæc est mediū inter subiectū & actum seu formam, vt docet D. Tho. ad secundum.

¶ Secundò sequitur, quòd habilitas hæc diminuitur non ex parte subiecti, sed ex parte actus: quoniam subiectum manet inuariatum in se: vt enim docet Diuus Dionysius. 4. cap. de diuinis nominibus, naturalia post peccatum integra manent, quod etiam habet verū in dæmonibus, vt ipse dicit: minuitur autem ex parte actus per appositionē extrinseci impedimēti, quo impeditur subiectū, ne reducat in talem actū. v. g. Diaphanum impeditur per corpus opacū interpositū inter ipsum & Solem, ne reducat in actum luminis: similiter potētia visuā potest impediri per appositionem alicuius humoris excedentis, ne exeat in actum visionis: & his exemplis apparet, quòd habilitas, quantū est ex parte subiecti, nihil minuitur. Etenim per appositionē corporis opaci non minuitur habilitas, quæ est in diaphano ad recipiendam lucem.

¶ Tertiò sequitur, quòd hæc diminutio habilitatis ex parte actus potest crescere in infinitū, eò quòd in infinitum possunt apponi impedimenta plura & plura, vt explicat D. Tho. ad 3. At si diminutio habilitatis fieret ex parte subiecti, non posset crescere in infinitū: quoniam nō aliter fieret, quàm per remotionem & subtractionē illius inclinationis, quam subiectum habet ad actum, at omne finitum per ablationem finiti tandem finietur.

¶ Quartò nota, q̄ quincuplex bonū possumus considerare in anima. Primū est recta operatio. Secundū, habitus bonus superadditus naturæ. Tertiū, potentia naturalis & essentia. Quartū, potentia obedientialis. Quintum, inclinatio naturalis ad bonum secundū habitum naturaliter inditū.

¶ Quintò nota, quòd tam potētia obedientialis ad gratiā & alios habitus infusos, quàm etiā naturalis inclinatio ad bene operandū, habet duplicē respectū: alterum ad subiectū, in quo est, alterū ad formam seu

A operationē ad quam est. Est autem differentia, quòd secundum primum nō potest tolli nec minui, respectu verò secundi potest impediri ne exeat in actum.

¶ Notandū sextò, q̄ homo in hoc differt à quibusdā rebus inferioribus se & superioribus, quòd res aliæ. v. g. ignis & angelus non egent ad suas operationes naturales exequedas, nisi potētis & virtutibus naturaliter inditis, homo verò in super opus habet acquirere aliquas formas, vt per eas operetur. v. g. ad intelligendū acquirit species, ad operandum recte secundum voluntatem opus habet virtutum habitibus.

¶ His suppositis fit prima conclusio. Primum illud bonū quòd diximus, scilicet recta operatio totaliter destruitur per malam operationē sibi contrariā, hoc est, q̄ simul esse nō possunt mala operatio & bona operatio sibi contraria. v. g. actus tēperantiæ & actus intemperantiæ. Probatur. Quia duo actus contrarij non possunt esse simul. Si dicas in gradibus remissis, bene possunt esse. Respōdetur, quòd in contrarijs quæ nō sunt actiones & motus, verū est, at in motibus est impossibile, vt simul calefieri & friges fieri, quia implicat simul accedere & recedere: sic conformari rectæ regulæ, & deuiare ab illa est impossibile. Aduerte tamē, q̄ hæc conclusio est intelligēda si mala operatio & bona operatio accipiātur moraliter. nā si bona operatio sumatur secundū bonitatē physicā, nō totaliter destruitur. v. g. idē actus secundū substantiam potest manere malus moraliter, vt velle cēnare carnes, bonum est feria quinta. At si voluntas perseueret & actus vsque ad feriam sextam, mala est operatio.

¶ Secunda conclusio. Habitus bonus superadditus acquisitus potest non solū minui, sed tandē totaliter corrumpi per malos actus. Probatur. Quia contrarij actus generant habitū contrarium, igitur si habitus cōtrarius generetur perfectē, totaliter destruetur bonus. De infusis verò certum est, quòd per mortale peccatum totaliter destruuntur, excepta fide & spe quæ totaliter non destruuntur, nisi per actum infidelitatis & desperationis, de quibus suo loco dicemus.

¶ Tertia conclusio. Essentia animæ & potētia illius, nec minuuntur, nec corrumpuntur.

rumpuntur. Probat. Quia hæc sunt incorruptibilia, & nisi per anihilationem non possunt non esse. Item non habent contraria, ergo. Et de his intelligitur D. Dionys. cum ait, quod naturalia manent integra.

¶ Quarta conclusio. Potentia obedientialis ad gratiam, quæ est aptitudo ad illam recipiendam, nunquam minuitur nec destruitur, si solū comparatur ad potentiam Dei absolutā, qui ita facile potest damnos iustificare, atque iustos glorificare. Dico de potentia absoluta: nam si consideretur secundum potentiam ordinariam & legem factam, tunc dicendum est, quod in hac vita nunquā totaliter destruitur, quia semper est locus misericordie, at minuitur per peccata mortalia ea parte, qua talis aptitudo respicit gratiam. Ratio est. Quia quod plura sunt peccata, eò magis elongatur homo à Deo, qui est principium gratiæ, & eò magis est inuisus & inhabilis, ut fiat gratus: sicut quo magis aliquid est frigidum, eò est minus habile, ut sit calidum: at verò per finalem impenitentiam totaliter destruitur potentia obedientialis ad gratiā secundum legem ordinariā. Probat. Quia secundum legem, qui est in inferno, non est habilis ad gratiam, sed totaliter est sine spe veniæ, ergo.

¶ Quinta conclusio. Inclinatione naturalis ad bonum secundum habitum naturaliter inditum, scilicet, synderesim conscientie ex ea quidem parte, qua respicit animā tanquā subiectum in quo est, & à qua emanat naturaliter, nec corrumpi, nec minui potest, quia propria passio est animæ incorruptibilis, sicut lumen primorum principiorum speculabiliū, ita lumen primorum principiorum practicum: at ex parte, qua respicit obiectum & actū circa obiectū, potest minui, quæ minutio potius est secundum impedimenta extrinseca, quā respectu subiecti, cui inhaeret, non enim remittitur habitus, sed impeditur actus, seu ligatur actus, id quod experientia docet: nam consuetudo peccandi facit homines ineptiores ad bona, ad quæ ante consuetudinem erant naturaliter promptiores: imò tantum potest crescere consuetudo, ut ferè suffocata sit synderesis ad aliquod opus bonum contrarium male consuetudini. Est enim consuetudo altera natura. Sic explicatur illud Hierem. 13. Si potest æthiops mutare

A pellem suam, sic & vos poteritis bene facere, cum didiceritis male. Primum, quia certe naturaliter non potest homo redire ad gratiam. Secundum, quia nec aliquod bonum opus contrarium consuetudini potest homo facere sine ingenti difficultate.

¶ Sed pro maiori explicatione conclusionis arguitur contra illam, & probatur, quodabilitas seu inclinatio, quam habet voluntas ad actum virtutis minuitur non solum ex parte actus, sed etiā ex parte subiecti. Est argumentum. Per peccata generantur in voluntate habitus vitiosi, qui inclinant voluntatem ad actus vitiosos. Hæc autem inclinatio ad actum vitiosum minuit inclinationem, quā sua natura voluntas habet ad actus studiosos, ergo ex parte ipsius voluntatis minuiturabilitas ad actum virtutis.

C ¶ Ad hoc respondetur primum cum D. Th. in 3. cont. gen. c. 12. ubi est videndus Ferras. scilicet, quod quāvis admitteremus per peccata & per habitus vitiosos diminuiabilitatem ad actus studiosos ex parte subiecti, id est, ex parte voluntatis, non inde inferendum esset, quod aliquando tandē consumi potest inclinatio &abilitas voluntatis ad actum virtutis, quoniam hæc inclinatio &abilitas est infinita syncategorematicè propter extensionem & perfectionem potentialium rationalium, voluntatis, scilicet, & intellectus, & ita in infinitum potest minui. Præterea habitus vitiosi, quāvis admittamus, quod possunt totaliter auferre inclinationem &abilitatem, quam habet voluntas ad habitus virtutis, non tamē inde colligitur, quod possint totaliter auferre inclinationem &abilitatem, quā voluntas habet ad operationes studiosas: quoniam habitus vitij non opponitur formaliter operationi studiosæ, sed habitui virtutis. Etenim oppositio formalis ad actum virtutis solum reperitur in actu contrario vitioso. Quocirca sicut habitus vitiosus etiam si cresceret in infinitum, nunquā perveniret ad hoc ut esset actus & operatio vitiosa, neque haberet illam actualitatem in actu vitioso quam habet operatio: ita quāvis cresceret in infinitum, nunquā posset totaliter destruere inclinationem &abilitatem, quam habet voluntas ad operationem studiosam.

¶ Respondetur secundo, quod habitus vitiosi si comparentur ad inclinationem,

quam habitus studiosi faciunt in voluntate, possunt illam & minuere ex parte subiecti, & totaliter destruere: & hoc est quod D.Tho. dicit in articulo, q. malum destruit totaliter bonum cui opponitur formaliter: habitus autem vitiosus formaliter opponitur habitui virtutis, & ex consequenti etiam opponitur inclinationi studiosae habituali, quam habitus virtutis causat in voluntate. Ceterum si habitus vitiosus comparatur ad inclinationem radicalem & essentialem quae est in voluntate ad opera virtutis, non minuit illam ex parte subiecti, sed illam relinquit, minuit autem ex parte actus studiosi per modum impimenti apppositi. Igitur habitus vitiosus ita se habet in voluntate respectu operationis studiosae, sicut se habet in potentia visiva humor superfluous, qui illam impedit ne possit exire in actum visionis, quod quidem non facit minuendo virtutem visivam sed impediendo illam. Et in hoc sensu intelligitur nostra conclusio.

¶ Ex hoc sequitur resolutio alterius dubij, vtrum adeo possint crescere habitus vitiosi, vt homo per naturam non possit redire ad virtutem quod videtur affirmasse Arist. 3. Ethic. c. 5. & in sacris literis frequenter affirmari videtur. Hier. 13. si potest etiops mutare pellem suam. Et ad Heb. 6. impossibile est eos qui semel &c. Et confirmatur ratione. Calor susceptus in aqua naturaliter impedit, ne ad frigiditatem redeat, ergo habitus vitiosus naturaliter impedit reditum ad virtutem. Non defuerunt Doctores, qui dixerunt habitum vitiosum adeo crescere posse, vt naturaliter sit impossibilis reditus ad virtutem. Ceterum secundum fidem asserendum est, q. quamdiu homo perseverat in statu viae cum auxilio diuino speciali possit reparari a vitio ad virtutem, quia alias homo esset constitutus extra statum salutis, quod de homine viatore nulla ratione dici potest. Verum est q. adeo possent multiplicari & crescere vitia vt sint quasi conuersa in naturam voluntatis, & ex consequenti difficillimum erit redire ad virtutem nisi adsit specialissimus Deus fauor: & hoc est q. dicitur sapientie. c. 12. naturalis facta est malicia eorum, & quia non poterunt conuerti, nihilominus nunquam potest totaliter corrumpi synderesis circa tale obiectum bonum, quin naturaliter aliquando possit aliud desiderium saltem bonum elicere. Quan-

A uis non esset error asserere, q. circa tale obiectum post nimiam assuetudinem malam non potest naturaliter aliquem actum bonum elicere, simpliciter tamen loquendo fateri oportet q. voluntas potest relinquere vitia & sequi virtutem. Testimonia sacrae scripturae in contrarium citata difficultatem habent & non impossibilitatem. Ad rationem vero negatur consequentia. Ratio discriminis est, quoniam habitus siue studiosi, siue vitiosi qui sunt in voluntate naturaliter subiiciuntur libertati voluntatis & ita dici solet q. habitibus vitimur cum volumus, at calor susceptus in aqua naturaliter ipsum immutat, neq. subiicitur eius inclinationi. ¶ Respondetur secundo, q. in illo exemplo magis explicatur veritas nostrae doctrinae, quia aqua poterat se reducere ad suam frigiditatem separata ab igne quantumcumq. intensione habeat in illa calor susceptus propter naturalem inclinationem & habilitatem, quae manet radicaliter in natura aquae respectu frigiditatis.

¶ Per dicta patet ad argumenta, primum & secundum. Ad tertium vero respondetur, q. habitus ad bonum naturalis non minuitur, vt diximus respectu inhaesionis subiecti, sicut frigiditas remittitur, sed solum dicitur minui, quia impeditur, & ligatur potentia per malos actus & habitus. ¶ Sed contra. Habitus contrarius corrumpit bonum habitum, sed habitus vitij est contrarius habitui & inclinationi naturali ad bonum, ergo. Potest responderi, q. habitus vitij specialis non contrariatur nisi habitui speciali virtutis, intemperantia temperantiae, sed habitui synderesis, vel inclinationi naturali voluntatis ad bonum non dicitur contrariari per se, & immediate, sed solum quia contrariatur, & destruit temperantiam, quae est effectus conformis synderesis, & inclinationi naturali voluntatis. Et ad hoc explicandum est optimum exemplum huius articuli, quod sicut minuitur habitus aeris ad lucem recipiendam a sole per multa impedimenta, tamen nunquam corrumpitur, quia non est minutio respectu subiecti: manet enim diaphaneitas aequaliter, sed respectu actualis lucis, quae est conformis diaphano. Vide S. Tho. quaest. 2. de malo. art. 11. & 12.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum malum sufficienter diuidatur per penam, & culpam?

Conclusio

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia actus est duplex, primus qui est forma & integritas rei, & secundus qui est operatio. Malum ergo quod priuat formam & integritatem rei, dicitur malum pænæ: quod vero priuat debitam operationem in rebus voluntarijs, dicitur malum culpæ, ergo &c.

Notandum est in hoc articulo quod hæc diuisio mali in culpam & pænam non est diuisio communis mali: sed limitata ad malum morale, vt constat ex corpore articuli.

¶ Et aduerte quod cum autore August. lib. 1. retract. c. 9. pæna non possit esse, nisi respectu culpæ, ex necessitate dicendum est, quod sicut culpa non reperitur nisi in creaturis rationalibus, ita similiter neq; pæna vnde mala naturalia, quæ cōtingūt creaturis irrationalibus nequeunt appellari mala pænæ.

¶ Sed arguitur contra istā diuisionē secundū q̄ ad S. Th. explicatur. Priuatio pecuniarū & famæ, & honoris est malū, & tamē nō est culpæ neq; pænæ, ergo. Probat̃ur minor. Quia nō est priuatio operationis rectæ & voluntariæ, neque alicuius formæ, quæ pertineat ad integritatem rei, ergo.

¶ Respondetur ad hoc argumentū quod S. Tho. per subtractionem formæ & integritatis rei, non solum intelligit formā physicā, & partes integrales, seu potentias naturales, sed etiam nomine formæ & integritatis includit omnia, quæ quomodolibet sunt debita in esse, vel considerari a creatura rationali.

¶ Aduertēdū secundo quod vt proprie sit aliquid malū pænæ, duo requiruntur. Primum est necessariū esse q̄ malū pænæ correspondeat culpæ vel actuali, vel originali. Sic August. li. 1. retract. c. 26. & lib. cōtra Fortunatū Manichæū dispositione prima. Et ita D. Greg. in præfatione libri morali. c. 9. optime explicat; quo pacto omnia mala, quæ in hominibus reperiuntur, sunt pænæ originalis culpæ. Ceterū nō est necesse, vt illud subiectū in quo reperitur malū pænæ fuerit aliquando subditū culpa vel actuali, vel originali, sed satis fuerit q̄ vel esset obnoxium quantū erat ex sua natura originali peccato contrahendo, vt dici potest de B. Virgine, si dicamus illā fuisse præseruatā ab ori-

Aginali, vel quod suscipiat ad seipsum originale peccatū, nō quidē quātū ad infectionē culpæ, sed vt pro illo satisfaciāt & ita est dicēdū de Christo dño, quod fuerunt in illo pænalitates correspondētes originali culpæ.

¶ Secundū quod requiritur vt proprie aliquid sit malum pænæ, est, quod sit inuoluntariū. Sic docet S. Th. in 2. d. 36. q. 1. ar. 4. & D. Ansel. li. de cōceptu virginali. c. 41.

¶ Sed contra hoc arguitur. Christus dominus maximas pænas pertulit, & tamē voluntarie & sine culpa, & martyres etiā voluntarie & gaudentes passi sunt multa mala, ergo. ¶ Respondetur q̄ inuoluntarie dupliciter sumitur. Vno modo simpliciter, quod nullo modo est volitum, alio modo secundum quid, quod absolute quidem cōsideratum sine circumstantia extrinseca nō esset volitum: at ex circumstantia est volitum. Vt qui proijcit merces in mare ne pereat ipse. Et hoc inuoluntariū sufficit ad rationē pænæ, & hoc habuit Christus & martyres diligebāt enim propriā vitā & corpora. Ceterum non opus est, vt pæna respiciat propriam culpam, sed potest quis pro alio satisfacere. Et deniq; omnes pænalitates vitæ præsentis sunt pæna saltem peccati originalis.

¶ Vltimo notandum quod hæc distinctio mali in culpam & pænam est accipienda formaliter. Vt enim disputatur. 1. 2. q. 87. ar. 2. aliquando possunt coincidere secundum rem malum culpæ, & malū pænæ, etenim aliquando peccatum posterius pæna est prioris peccati.

¶ Contra id quod D. Tho. dicit in corpore art. quod malū pænæ consistit in priuatione formæ suæ partis integrat̃is naturæ, malum vero pænæ consistit in priuatione actualis operationis.

¶ Arguitur primo. Peccatum originale non consistit in priuatione actualis operationis, similiter peccatum manens in voluntate per modum habitus, transacto actu peccati, non est priuatio actualis operationis, sed habitualis rectitudinis, ergo hæc doctrina non est vniuersaliter vera.

¶ Arguitur secundo. Nā ex hac doctrina sequitur, quod pæna est maius malum, quā culpa, quod est falsum, ergo. Probat̃ur sequela. Nā a forma constituens perfectionē subiecti est maius bonū, quā actualis ope-

ratio, ergo pœna quæ est priuatio formæ A
maius malum est, quam culpa quæ est priuatio operationis.

¶ Ad primum respondetur quod tam originale peccatum, quam habituale, transacto actu peccati, habet quod sit culpa per ordinem ad priuationem quæ fuit in actuali operatione quam priuationem retinet virtualiter imbibitam ipsum habituale seu originale peccatum. Aliàs enim non esset B
verè peccatum.

¶ Ad secundum respondetur quod operatio licet entitatiue cōsiderata non sit tantum bonum, quantum est forma naturalis quæ dat esse rei, tamen quatenus est coniunctio ad vltimum finem, & ad summum bonum, est maius bonum, quam forma: quoniam includit in se illud bonum cui coniungitur. Imo apud philosophos morales finis, & consequutio finis, & coniunctio ad ipsum non reputantur duo bona, sed vnicum bonum tantum. Et quoniam culpa est priuatio operationis secundum posteriorem rationem idcirco simpliciter est maius malum, quam pœna.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa?

Conclusio est. Culpa habet plus de ratione mali quam vniuersa pœna. Ratio prima pro hac conclusione est. Quia ex malo culpa fit aliquis malus, non autem ex malo pœne ergo. Secunda quia Deus est autor mali pœne, non tamen culpe, ergo,

Pro explicatione primæ rationis vide S. Tho. supra q. 5. art. 1. ad primum vbi docet, quod quamuis ens & bonum conuertatur, tamen non conuertitur ens simpliciter & bonum simpliciter. Nā ens simpliciter dicitur ex primo actu substantiali, bonum autem simpliciter ex vltimo, quia ratio boni est ratio vltimi finis. Vnde in homine maius bonum est recta operatio voluntatis quam recta compositio naturæ, & ex consequenti maius malum erit quod priuat rectitudinem rationis.

¶ In hoc articulo est dubium. Vtrum priuatio diuinæ visionis, quæ est maxima pœna, sit maius malum quam culpa.

¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua. Carentia diuinæ visionis est priuatio summi boni, ergo est summum malum. Confirmatur. Peccatū priuat nos rectitudine, & conformitate ad summum bonum, & hæc pœna priuat nos summo bono, ergo.

¶ Arguitur secundò. Maius malum est priuari merito quam præmio: sed priuatio & carentia visionis diuinæ est priuatio meriti, ergo.

¶ Arguitur tertio. Nam culpa venialis nō est priuatio rectitudinis, & conformitatis ad summū bonū, nā aliàs destrueret charitatem, ergo saltem culpa venialis nō est tātū malū atq; priuatio diuinæ visionis.

¶ Pro expositione nota, quod dupliciter tendit creatura rationalis per amorem in Deum. Vno modo amore amicitie quatenus per charitatem vult bonum Deo propter ipsum Deum, & quantum est ex tali amore ea bona quæ Deus habet conferret illi, si posset & auget. Altero modo per amorem concupiscentie, quia homo vult ipsum Deum tanquam bonum proprium sui ipsius, scilicet pro sua vtilitate, pro sua beatitudine. Prior amor melior est, quia Deus ipse secundum quod in se est, maius bonum est vt pote infinitum, quam secundum quod à creatura participatur per gratiam & gloriam tāquam bonum creaturæ. Hinc est, quod maius malum est peccatum quia est priuatio maioris boni, scilicet charitatis vt tēdētis in Deum secundū quod in se est, quam malum pœnæ summum, scilicet quod priuat visionem Dei, & habitibus gratiæ, & virtutum, quatenus hæc sunt bona creaturæ vtilia & delectabilia. Et sic intelligitur solutio ad tertiū. Vide S. Th. q. 1. de malo ar. 3. ad 3. & quartum.

E ¶ Ad argumenta in oppositum respondendum est. Ad primū respondetur, quod carentia diuinæ visionis est quidem priuatio summi boni, non quidem prout est in se summum bonum, sed prout est summū bonum nostrum, (vt iam dictum est) quatenus est obiectum spei. Peccatum vero mortale est priuatio eiusdem summi boni quatenus est in se summum bonum, & prout est obiectum charitatis. Etenim peccatum mortale qua ratione includit odiū Dei participatiue, aduersatur diuino bono in semetipso. Etenim si attēdamus ad effectum

ctum peccati mortalis culpa est destructiua totius diuini boni. At diuinū bonum secundum se consideratum excellit semetipsum, quatenus est bonum nostrum perficiens, & eleuans naturam nostram. Et ita culpa est longe maius malum, quā carētia diuinæ visionis.

¶ Ad confirmationē responderetur, quod peccatum non habet suam malitiā potissimū, quatenus tollit rectitudinē nostrā voluntatis, prout ipsa rectitudo est bonū nostræ voluntatis: sed quatenus tollendo rectitudinē voluntatis tollit ipsum diuinum bonum secundum seipsum, quantum est ex affectu peccantis.

¶ Ad secundum argumentum responderetur, quod ratio moralis culpæ non consistit essentialiter in priuatione meriti: nam hæc priuatio potius concomitatur essentiā peccati quā sit ipsum peccatū, sed consistit essentialiter in priuatione summī boni.

¶ Ad tertium responderetur, quod culpa venialis maius malum est, quā priuatio diuinæ visionis, quia licet non tollat rectitudinem substantiāle voluntatis ad Deum vltimū finē, disponit tamē ad priuationem huius rectitudinis, imō est aliqualis priuatio rectitudinis, nō quæ aduersatur habitui charitatis, sed actui quantū ad feruorē eius.

¶ Ex his sequitur, quod diuisio mali in culpam, & pœnam est diuisio analogica, sicut diuisio boni in bonū honestū, & delectabile, & vtile: quia malū culpæ est simpliciter, & omnibus modis malum: at pœna est malū imperfectū, & quasi secundū quid respectu culpæ.

QVÆSTIO. XLIX.

De causa mali.

ARTICVLVS I.

Vtrum bonum possit esse causa mali?

Prima conclusio affirmatiua. Bonum per accidens est causa mali. Ratio est. Quia esse causam nō potest cōuenire nisi bono, quia nihil est causa nisi in quantū ens, quod in quantū huiusmodi semper est bonum, ergo.

¶ Secunda conclusio. Bonū est causa materialis mali, videlicet subiectū mali. Probat ex quæst. præced. ar. 4. Vbi diffinitum est bonum esse subiectum mali.

A ¶ Tertia conclusio. Malum non habet causam formalem, vel finalem. Ratio est. Quia malum est priuatio formæ, & priuatio ordinis ad finem debitum, ergo.

¶ Quarta conclusio. Malū habet causam agentem, non per se, sed per accidens. Ratio est. Quia causa efficiens semper intendit bonū, ergo.

De hoc art. videndus est S. Tho. q. 1. de malo. ar. 3. Sed notandū est ex D. Th. 3. cont. gen. c. 10. Quod malū quandoque prouenit per accidens ex parte effectus, vel ex indispositione materiæ, quæ nō est apta suscipere impressionē agentis, & ita cōtingunt monstra: vel ex parte formæ, quæ nō compatitur secum formā contrariam: & ex hac parte proueniunt corruptiones, sicut ad introductionē formæ ignis necessario consequitur destructio formæ aquæ. Alio modo potest prouenire malū ex parte agentis, scilicet ex defectu virtutis ipsius agentis, aut instrumēti, per quod operatur, vt claudicatio in motu progressiuo, quæ prouenit ex defectu tibie. Vtroque tamen modo malū causatur per accidens à bono, quia nō intenditur ab ipso operante, sed cōsequitur ad eius effectum, vel ex parte materiæ, vel ex parte formæ. Si verò posteriori modo contingat, causatur per accidens, quatenus ille defectus, qui reperitur in agente per accidens se habet ad illam actionē: defectus enim tibie per accidens se habet respectu virtutis motiue ad motū progressiuum, & ita claudicatio, quæ ex defectu tibie prouenit, per accidens causatur à virtute motiua. Hoc posteriori modo contingit malū morale: prouenit enim ex voluntate, quatenus in ipsa voluntate est quidā defectus, scilicet non debita subiectio ad regulā rationis, vt hic explicat D. Th. ad 3. & solet disputari 1. 2. q. 79. Vide Soto. 1. li. de nat. & gratia. c. 8. & Cano in relectione de sacramentis, in 4. parte.

Circa solutionē ad tertium nota valde, radicem omnis peccati, & mali culpæ esse liberū arbitriū nō regulatū recta regula in actu: & hoc nō est peccatū, si seorsum cōsideretur, quia nō potest, nec tenet semper actualiter subijci suæ regulæ, sed tenetur nō operari sine tali subiectione, & tunc est peccatū & culpa nō subijci, quia tūc est auersio. Afferit exemplū S. Tho. sup. Ar.

tifex cuius manus non est prima regula recte scindendi non errat, quia non habet semper regulam in manu: sed quia scindit lignum non habens regulam.

¶ Aduerte etiam, quod in peccato omissionis est culpa non solum, quia non actu se subijcit regulæ, sed quia tenetur operari, & non operatur: in peccato verò commissionis, quia operatur homo sine subiectione actuali. Itaque non est differentia inter peccatum omissionis & commissionis, quantum ad rationem auersionis & culpæ in communi, sed quantum ad obiectum, ad quod per se conuertitur, qui committit, ad quod tamen non necessario & per se conuertitur, qui omittit.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum Deus sit causa mali?

Prima conclusio. Deus est causa mali pœnæ. Ratio est. Ad ordinem vniuersi pertinet ordo iustitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur, ergo.

¶ Secunda concl. Deus non est causa mali culpæ. Ratio est. Malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis: sed in Deo nullus potest esse defectus, ergo.

Vtraque conclusio est certa secundum fidem, & prima probatur ex illo Esai. 45. Ego dominus creans lucem & formas tenebras, faciens pacem, & creans malum. & 1. Reg. c. 2. ipse mortificat, & viuificat.

¶ Quidam hæretici qui vocabantur Coluthiani docuerunt contra istam conclusionem, ut refert D. Aug. li. de hæres. c. 65.

¶ Lactantius Firmianus in lib. 2. instit. c. 9. attentè legendus est: fauet enim nonnihil huic errori.

¶ Nihilominus circa hanc primam conclusionem aduertendum est, quod respectu mali pœnæ, si loquamur in genere moris, Deus est absolutè causa, & probatur, quoniā ex sua prouidentia & iustitia infligit pœnas pro culpis, & quandoque etiā absque culpa propter gloriam Dei, ut contigit in cæco nato apud Ioā. c. 9. aut propter manifestationē alicuius virtutis eximie, ut contigit Iob.

¶ Loquimur autē in præsentia de malo pœnæ, quod non est simul malum culpæ: etenim quandoque vnum peccatum est pœna alte-

Arius, ut diximus supra, & tunc illa pœna non est volita à Deo, neque Deus est causa illius mali, nisi tantum permissiua. Cæterum si loquamur de causalitate per modum naturæ, Deus non semper est causa mali pœnæ, præsertim illius mali, quod prouenit ex defectu agentis, ut est claudicatio. Etenim Deus est causa totius entitatis & perfectionis, quæ reperitur in quolibet operante; defectus autē & imperfectio non debet referri ad Deum, sed ad causas particulares deficientes. Illius autem mali quod prouenit ex parte effectus, videlicet, ex contrarietate formæ, eodēque huiusmodi malum non prouenit ex defectu & debilitate agentis, quin potius ex perfectione & virtute eius (ut aduertit D. Tho. ar. præced.) cuiusmodi est corruptio, Deus dici potest causa per accidens, ut autor naturæ. Veruntamen non in eo sensu dicitur causa per accidens huiusmodi mali, quia contingat præter eius voluntatē & intentionem: sed quia Deus, ut autor naturæ non intendit per se illud malum, sed ratione boni naturalis, cui illud malum adiungitur. Corruptio enim non est volita propter se, sed propter generationē, cui adiungitur. Illorum verò malorum quæ contingunt ex defectu agentis, posset etiam dici Deus in hoc eodem sensu causa per accidens remota solum ex hoc quod omnis defectus qui reperitur in quocumque operante naturaliter, tandem prouenit ex aliqua qualitate positiua, quæ corrumpit aliam qualitatem sibi contrariam, quæ pertinebat ad bonā dispositionem illius causæ naturalis. Quocirca sicut corruptio aquæ in generatione ignis tribuitur Deo, ut causæ per accidens, ita defectus virtutis tibiarum, ex quo prouenit claudicatio, potest etiā tanquam ad causam remotam reduci ad Deum. Et hæc est ratio, propter quam potest esse Deus causa moralis cuiuscumque defectus naturæ, quia potest esse causa naturalis saltem per accidens cuiuscumque naturalis defectus: & ita potest illos referre ad finem moralem.

¶ Secunda etiā conclusio est de fide, & manifestior, quā quæ probatione eget. Nam si Deus est causa peccati, & mali culpæ: Deus esset cōtrale. Sed probatur Rom. 9. Nūquid iniquitas est apud Deum? Absit. Et alibi. Quæ cōuentio lucis ad tenebras? Et Sap. 11. Nihil odisti eorum quæ fecisti. Et

c. 14. Odio sunt Deo impius & impietas eius, ergo Deus non est causa mali culpæ. Probatur Osee. 13. Perditio tua Israel, tātū modo in me auxiliū tuū. Vbi est aduertēdū quod respectu mali culpæ, Deus nullo modo est causa, neq; per se neque per accidēs, quoniam tota ratio mali huiusmodi consequitur ex defectu voluntatis, & non ex entitate eius positua, quā habet ipsa volūtas a Deo, neque Deus est causa huius mali indirecte: quod pure negative se habet quatenus non confert auxilium efficac, quo posito non sequeretur malum culpæ quoniam impediretur a Deo. At quoniam Deus nō tenetur conferre istud auxilium, non est concedendum, quod sit ipse causa mali in directe, quoniam causa indirecta alicuius effectus apud morales philosophos, illa censetur, quæ non facit aliquid opus, vel non impedit, quando potest, & tenetur facere vel impedire.

¶ Circa istum articulum duplex poterat esse disputatio. Altera Metaphysica, quomodo, scilicet cum Deus sit causa omnis entitatis, & peccatum sit malum morale, quod est aliquid posituum, vt S. Thomas supra q. 48. ar. 1. ad secundum docuit, quomodo non sit Deus causa peccati? Altera disputatio esset cum Lutheranis, qui blasphemantes aiunt Deum non minus esse causam traditionis Iudæ, quam conuersionis Magdalene. At vtraque disputatio locum habet situm in 1. 2. q. 79. Nihilominus operæ pretium erit hic breuiter quedā annotare, vnde interim argumenta contra has veritates facta possint facile solui. Vide tamen Cano. lib. 2. de locis. c. 4. ad 7. & Soto lib. 1. de natura & gratia c. 18.

¶ Nota ergo primò, quod malum in genere significat formaliter priuationē & nō aliquid posituum, iam hoc artic. primo q. 48. diximus.

¶ Nota secundo quod priuatio dupliciter solet distingui in naturalibus ab alia priuatione. Vno modo ex parte formæ quæ priuat. v. g. cæcitas & surditas. Altero modo ex parte formæ ad quam necessariò cōsequitur talis priuatio verbi gratia infirmitas est priuatio sanitatis, sed alia est infirmitas paralytisis, alia hydropefix ex differētia humoris, ad quem sequitur priuatio sanitatis.

-nouel 3

A ¶ Nota tertio quod omnia peccata quæ sunt mala moraliter conueniunt in hoc, quod sunt priuationes boni moralis, scilicet conformitatis ad rectam rationem, & legem Dei, per quam priuationem homo aueritur a Deo. Ex hac ergo parte non distinguuntur peccata, scilicet ex parte formæ, quæ priuant, atque etiam ex parte auersionis: sed differentia est ex parte conuersionis ad bonum particulare creatum, cui annexa est priuatio rectitudinis respectu voluntatis creatæ, cui est prohibitū tale obiectum. Vbi enim non est lex nec præuaricatio. Tale ergo obiectum quantum sit naturaliter verbi gratia delectatio; dicitur malum moraliter, id est, respectu voluntatis, cui prohibitum est. Et actus voluntatis ad tale obiectum dicitur malus moraliter, quatenus procedit a voluntate libera, cui lex est, ne velit tale obiectum.

C Itaq; qui dicit malum actum morale, nō solum dicit priuationem, sed actum posituum rectæ rationi difforem secundū speciem moris.

¶ Est ergo difficultas in hoc quomodo malum morale possit esse aliquid posituum cuius Deus non sit causa, vel si est causa, videtur etiam quod sit causa peccati. Ad hoc aliquiasserunt, quod peccatum solum priuationem dicit formaliter, cuius Deus nō est causa, & ideo nec peccati. Sed hæc solutio vera est de malo culpæ in genere, & secundum hanc considerationem non differunt peccatum omissionis, & commissionis. Item non sunt species peccatorū multiplicandæ.

D ¶ Alij vero dicunt quod quauis peccatum commissionis & species peccatorū importent aliquid aliud formaliter quam priuationem, & Deus sit causa omnis rei posituæ in peccato, sed quia non est causa priuationis, ideo non est causa peccati. At isti non considerant actionem malam, nisi vt res quædam est, & natura, sed priuationem considerant, vt est priuatio boni moralis, & non naturalis.

¶ Alij igitur, inter quos est Magister Cano supra considerant & obiectum & actū peccati in specie non solum secundum naturalem entitatem, sed moraliter. Et dicunt quod nō solum priuatio & auersio a bono rationis & legis est malum morale, cuius

est causa liberum arbitrium sed conuersio ipsa positiua, & obiectum ad quod conuertitur, est malum secundum speciem moris habens difformitatem positiuam, cuius Deus non est causa, sed voluntas creata. Nec putant esse inconueniens dari aliquid morale positiuum, cuius Deus non sit causa moralis, quia nec consulit, nec precipit, nec instigat, sed prohibet potius, quamuis permittat. Et quia non tenetur Deus non permittere, ideo non est causa moralis talis actus moralis. Solent afferri exempla ad explicandum, quomodo Deus cum sit causa actionis inesse naturae & rei, non tamen sit causa moralis. v. g. cum quis claudicat actu, claudicare non solum includit priuationem, sed etiam motum difformem positiue & contrarium rectae ambulationi. Sic ergo defectus huius motus, & difformitas non refertur ad virtutem motiuam, sed ad curuitatem cruris: ita difformitas actionis, quae est peccatum, non refertur in Deum, sed in voluntatem, quae non subieitur regulae & operatur. Item aliter explicatur, Deus est causa ambulationis, & tamen non ambulat: quia ambulare importat relationem ad causam in qua recipitur talis motus in subiecto, sic quamuis Deus sit causa naturalis actus qui est moraliter malus, quatenus procedit à voluntate creata non subiecta regulae; non tamen est causa moralis, & ideo non peccat, quia peccare importat actum existentem in voluntate, à qua procedit, faciente contra legem. Explicatur hoc amplius. Si esse causam ambulandi, & ambulare, essent idem, Deus non esset causa ambulandi, quia non potest ambulare. Cum ergo quidquid est causa peccati peccet: quia causam esse peccati significat esse causam moralem, cum ipsum peccatum sit effectus moralis, quatenus peccati nomine significatur; consequens est, ut quamuis Deus sit causa ipsius actus, secundum quod natura quaedam est, non tamen sit causa peccati, nec per accidens quidem: quia ille defectus boni moralis non consequitur ad aliquid, quod Deus per se velit, sed sequitur ad aliquod bonum, quod voluntas creata per se intendit: ipsa enim voluntas est, quae operatur, sine subiectione ad suam regulam. Et hic modus dicendi pro praesenti loco sufficiat.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum sit vnum summum malum, quod est causa omnis mali?

Conclusio est negatiua, & certa secundum fidem, & oppositum est error Manichaeorum contra quem supra dictum est. Item probatur ex articulo praecedenti, ubi definitum est, Deum esse causam mali poenae.

Circa solutionem ad secundum notat Caiet. q. quamuis articulus ultimo questionis praecedentis dictum sit, quod malum culpae opponitur proprie bono increato; non ut in nobis, sed ut in seipso: hic autem dicitur quod bono increato nullum malum opponitur; Haec tamē duo non contradicunt sibi: quoniam hic intelligitur de formali oppositione quae est inter ea, quae sunt circa idem subiectum: at articulo citato fit sermo de oppositione obiectiua, & sic peccatum opponitur Deo. Circa solutionem ad quintum nota quod in Psal. 111. causam quare sint plures iniqui, quam boni, reijcit Dauid in profunditatem diuinæ providentiae quae sic voluit permittere, ait enim. Secundum altitudinem tuam, multiplicasti filios hominum. Et Paulus Rom. ca. 11. O altitudo diuitiarum &c.

QVÆSTIO. L.

De substantia Angelorum absolute.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Angelus sit omnino incorporeus?

Prima Conclusio. Necesse est ponere in vniuerso aliquas substantias incorporeas.

Secunda Conclusio. Error fuit Sadduceorum nullam esse spirituales substantiam in vniuerso, sed omnes esse corporeas. Rationes harum conclusionum videnda sunt in articulo.



E hac materia differit schola cum Magistro in. 2. d. 2. & sequentibus. D. Tho. q. 6. de potentia, & 2. contra gent. c. 46. & sequen-

& sequentibus. Aug. lib. de ciuit. Dei à A
cap. 14. vsque ad 25. Et lib. 12. per multa
capita.

¶ Circa nomen Angelus, Nota quòd
quantis à Theologis, imò & à Sanctis pa-
tribus vsurpatum sit ad designandam natu-
ram & substantiam spiritualium creatura-
rum: tamen reuera non est naturæ nomē,
sed officij si nominis etymologiam atten-
damus. Est nanque ista vox Angelus Gre-
cum nomen idem pollens quod nuntius.
Ita animaduertit Ambrosius in. 1. capi. ad
Hebræos, exponens illud, qui facit Ange-
los suos spiritus. Si naturæ nomen quæris,
inquit Ambrosius, spiritus est: si nomen
queris officij, Angelus est. Eadē fere verba
habet Aug. super Psal. 103. serm. 1. Ratio
autem propter quam hæc vox accommo-
data est ad significandas spirituales substan-
tias colligitur ex illo ad Hebræ. 1. Omnes
sunt ministratorij spiritus propter eos, qui
hereditatem capiunt salutis. Ex quo colli-
gitur, Angelos esse ministros Dei, nuntios
designatos à Deo ad nostræ salutis officia
gerenda. Et colligitur eadem ratio ex illis
verbis citatis, qui facit Angelos suos spiri-
tus. Hoc est, spiritus suos facit angelos, sci-
licet, nuntios & ministros. ¶ Hæc vox An-
gelus etiam vsurpatur quandoque ad signi-
ficandos Dei ministros, qui nobis eius vo-
luntatem & legem annuntiant. Ita aduer-
tit D. Ambros. ubi supra Homil. 2. in Apo-
calypsim. Et colligitur ex eo quod Chris-
tus Matth. 11. Ioannem Baptistam Ange-
lum appellauit, eo quod fuit designatus
præcursor ipsius. Et idem Christus Domi-
nus Isai. 9. iuxta interpretationem 70. ap-
pellatur Magni consilij Angelus, hoc est
nuntius. Iuxta hanc acceptionem aliquan-
do omnes sacerdotes, qui ex officio nobis
legem Dei annuntiant Angeli nuncupan-
tur, vt habetur Malach. 1. & aliàs D. Ire-
næus lib. 4. aduersus hæreses cap. vltimo &
penultimo inquit, hoc nomen Angelus
quandoque transferri ad significandos ho-
mines facinorosos & prauos. Sed tamē ho-
mines facinorosi nō appellātur Angeli ab-
solutē, sed cum addito, scilicet Angeli fata-
næ, hoc est, nuntij fatanæ. ¶ Antiqui Phi-
losophi creaturas spirituales non compel-
labant Angelos, sed intelligentias & sub-
stantias separatas. Vt patet ex 8. Physic. &

12. Metaphysic. in numeris locis. Platonici
Angelos inferiores appellabant dæmones,
id est scientes: superiores vero Deos nū-
cupabant. Et ita Apuleius scripsit librum
de Deo Socratis, id est, de Angelo Socra-
tis. Vide Aug. lib. 8. de ciuitate. c. 13. & se-
quentibus. Et lib. 9. cap. vltimo, ubi inquit
quòd in sacro eloquio homines iusticiam
appellantur Dij, & frequentissime Angeli
boni dij nuncupantur, iuxta illud Psal. 49.
Deus deorum, dominus deorū, id est An-
gelorum. Vide Platonem in Timæo & in
Cratillo, & lib. 10. de legibus. Hactenus de
nomine.

¶ Circa rem autem nota hæc materiam
esse valdē difficilem, in qua pauca aut fere
nulla possumus per demonstrationē scire,
aut ex reuelatione sacrarum literarū certò
colligere. Et quidem, tam per naturalem
rationem, quam per reuelationem diuinā
multo plura de Deo, quā de Angelis possumus
cognoscere. Etenim cum Dei cogniti-
tio sit nobis apprime necessaria, cognitio
verò de Angelis non tanti referat, idcirco
scriptura sacra, multò plura nobis de Deo,
quā de Angelis reuelauit. Cognitio præ-
terea naturalis cum circa spiritualia proce-
dat à posteriori, scilicet, ab effectu ad cau-
sam, multi autem sint nobis manifesti diui-
ni effectus, paucissimi autem sint Angelò-
rum effectus, multò certius procedit natu-
ralis cognitio circa Deū, quam circa Ange-
los. Quocirca in hac materia probabilibus
& coniecturalibus sapius vtetur rationi-
bus. Est nihilominus angelorū materia sci-
tū dignissima, quia autore Aristotele. 10.
Ethic. c. 9. præstat aliqua probabiliter nosse
de rebus superioribus & celestibus, quā
de rebus inferioribus multa demonstrare.
Et præterea cognitio hæc plurimū potest
conferre ad intelligendas literas sacras, in
quibus nonnulla de Angelis admiscuntur.

¶ Sed quæritur, Vtrum hæc veritas, an-
gelos esse, pertineat ad fidem. Et an possit
ostendi ratione naturali. Ad hoc breuiter
respondetur. Dico primo, non est veritas
fidei asserere quòd Angeli sunt, substantiæ
perfectæ omnino spirituales & incorpo-
ræ. Hæc propositio probatur infra q. se-
quente arti. 1. Dico secundo. Veritas fidei
est, quòd sunt Angeli in rerum natura, &
quòd sunt substantiæ dignitate excellen-
tes

tes omnia hæc inferiora quæ cernimus. Prima pars est manifestissima ex innumeris testimonijs scripturæ sacræ, in quibus fit aperta mentio de Angelis, vt Math. 1. Angelus domini apparuit Ioseph. &c. Luc. 9. Angeli eorum videntes. psal. 103. & Hæbre. 1. qui facit Angelos suos, spiritus. Et cap. firmiter de summa Trinitate & fide catholica definitur Deum creasse substantiã spiritualem. id est Angelicam.

¶ Secunda pars propositionis probatur ex psal. 8. minuiisti eum paulo minus ab Angelis, literaliter hic locus intelligi potest de homine absolute, & interpretatur Hæbre. 1. de homine Christo. Ex quo sic arguitur inter omnes visibiles creaturas secundum fidem excellit homo, & potissimum homo Christus, sed Angelus vt colligitur ex hoc testimonio est superior homine, ergo. Vtraque pars huius propositionis est communis Theologorum & Sanctorum Patrum sententia. Imo & antiquorum philosophorum, qui omnes vnanimi consensu fatentur reperiri in vniuerso quasdam substantias perfectas & spirituales, naturalidignitate præstâtes inter omnes creaturas. Dico tertio. Ratione naturali ostendi potest reperiri Angelos intra vniuersum. Hanc veritatẽ demonstrat latissime Arist. li. 11. Metaph. & 8. Phys. & potissima eius ratio de sumitur ex motu cælorum quæ sic colligitur in forma. Notissimum est corpora celestia moueri: sed corpora celestia non mouentur à semetipsis, ergo mouentur ab Angelis motoribus. Hæc ratio efficacissima est, si modo certo constaret de veritate minoris propositionis. At res dubia est inter philosophos, an corpora celestia sint animata, ac proinde moueantur à semetipsis. Sed tamen in hac parte necessarium est documentum Arist. in 1. ethic. c. 3. immoderati ingeniti esse eandem certitudinem & claritatẽ in omni materia exigere. Quocirca in hac re difficilima contenti esse debemus ea claritate rationis quam ipsa materia patitur.

¶ Ad confirmandam hanc veritatem optimum argumentum desumitur ex his quæ experimur in hominibus arrepticijs. Videmus enim rusticissimum hominem mirabilia loquentem, quando illo humore agitur, quod manifestariũ est indicium, phanta-

siam illius atq; etiam linguam commoueri & excitari à superiori spiritu qui spiritus nõ potest esse ipse Deus, ergo est Angelus.

¶ Denique hæc veritas probatur ratione D. Tho. hanc quæ est eiusmodi: ordo vniuersi ex postulat, vt in illo reperiantur aliquæ creaturæ, quæ assimiletur Deo secundum illud per quod causat ipsum vniuersum, sed Deus causat vniuersum per intellectum, ergo reperiuntur creaturæ intellectualis, quæ assimulantur Deo prout intellectuius est. Maior probatur.

Quia ad rationẽ vniuersi requiritur, quod in illo sint creaturæ quæ assimilentur Deo perfectiori modo, quo potest reperiri assimilatio ad Deum, sed talis assimilatio est secundum illud per quod Deus causat vniuersum, ergo. Ex hac ratione D. Tho. non solum colligitur reperiri Angelos in vniuerso, verum etiam illos esse substantias spirituales omnino incorporeas, quoniam substantiæ intellectuales necesse est sint spirituales & incorporeæ.

¶ Sed contra hanc rationem arguitur sic. Hæc ratio tota innititur illi fundamento, scilicet quod in vniuerso debent esse creaturæ, quæ assimiletur Deo perfectiori modo quo potest fieri ad ipsum assimilatio, sed hoc fundamentum falsum est, ergo. Minor probatur. Nã ex illo sequitur, quod Deus produxerit in rerum natura creaturam perfectissimam, quæ perfectiorem non possit producere, consequens autem falsum est, quoniam diuina potentia non est exhausta sed data quacumque creatura perfecta potest perfectiorem producere. Sequela est euidentis. Cõfirmatur. Effectus causæ æquiuocæ non potest habere perfectam assimilationem ad suam causam: sed vniuersum respectu Dei est effectus causæ æquiuocæ, ergo. Maior pater. Nam causa æquiuoca illa est, quæ producit effectum alterius rationis & inferioris ad ipsam causam.

¶ Arguitur secundo. Quamuis effectus debeat assimilari suæ causæ in ratione agendi non tamen est necesse, quod assimiletur illi in modo essendi. v.g. domus producta ab artifice assimilat quidem arti & idæ quæ est in mente artificis quantum ad rationem operandi ipsius artis & idæ, non tamen est illi similis in modo essendi, quia domus materialis est, & idæ spiritualis, ergo quamuis

quamuis vniuersum assimiletur suæ causæ scilicet Deo quantum ad rationem operandi, non tamen est necesse, quod assimiletur illi in modo essendi spiritualitatis. Confirmatur primò. Quoniam alias etiā esset dicendum, quod quilibet particularis effectus Dei assimiletur ei in modo essendi, & quantum ad id per quod Deus operatur ipsum effectum, hoc autem est absurdum dictu, quia res materiales non assimilantur Deo in modo essendi. Confirmatur secundò. Est concedamus vniuersum assimilari Deo quantum ad id, per quod Deus operatur tãquam per principium formale operationis, non tamen concedendum est, quod assimiletur Deo quantum ad potentiam, per quam operatur, quæ est diuinus intellectus, ergo ratio D. Th. non probat, quod aliqua pars vniuersi assimiletur Deo in intellectu & voluntate. Probatur antecedens. Effectus non est necesse, quod assimiletur suæ causæ in potentia operatiua, sed satis fuerit, quod assimiletur principio formali quo ipsa causa operatur & hoc manifestum est in multis effectibus naturalibus ergo.

¶ Arguitur tertio. Ratio D. Tho. tantum conuincit, quod in vniuerso reperitur aliqua creatura, quæ est intellectiua & volitiua atque adeo immaterialis: sed ex hoc non colligitur, quod reperiatur Angelus in vniuerso, sed satis fuerit, quod sit in vniuerso anima rationalis, quæ intellectiua est & spiritalis, ergo.

¶ Arguitur quarto. Ex eo quod in rerum natura reperiatur aliqua creatura intellectualis, non efficaciter colligitur, quod illa sit omnino incorporea nullam dependentiam nullamque naturalem connexionem habens ad materiam & corpus, ergo ex hac ratione D. Tho. non sufficienter probatur Angelum esse omnino incorporeum. Probatur antecedens. Nam anima rationalis intellectiua est, & tamen naturalem habet habitudinem ad corpus. Confirmatur. Ad rationem intellectiui tantum requiritur, quod non exerceatur organo corporeo, non tamen est necesse, quod non habeat aliquam dependentiam & naturalem habitudinem ad corpus, vt patet de intellectu anime nostræ dum est in corpore, ergo ex ratione intellectiui non satis colligitur omnimoda immaterialitas Angeli.

A ¶ Pro solutione nota primò, quod inter omnes gradus entitatis quos noster intellectus potest in Deo distinguere supremus est gradus intellectualis, & simpliciter loquendo hic gradus est supremus in natura diuina. Ita docet Augustinus in toto lib. 14. de Trinitate: & probat primo homo specialiter dicitur factus ad imaginem Dei, eo quod assimiletur Deo in gradu intellectualitatis, & aliæ inferiores creaturæ id circo non dicuntur factæ ad imaginem Dei, quia non participant hunc gradum, ergo hic gradus est propriissimus Dei & supremus in diuina natura. Secundò probatur. Primæ Ioan. 3. dicitur quod in beatitudine erimus Deo similes, quia videbimus Deum sicuti est, ex quo sic arguit Augustinus. Operatio per quam magis assimilamur Deo est operatio intellectualis, ergo gradus intellectualis cui respondet hæc operatio est Deo maxime proprius & supremus in diuina natura. Tertio probatur. Ille gradus perfectionis est supremus in aliqua natura, qui per se primo communicatur per generationem naturalem quæ reperitur in tali natura, sed generatio quæ reperitur in natura diuina, quæ pater generat filium per se primo communicat gradum intellectualem, ergo. Maior est manifesta, quia generatio naturalis est communicatiua naturæ, & per se primo communicat id quod est magis proprium naturæ. Minor vero probatur. Filius in diuinis per se primo & ex vi suæ generationis recipit à patre naturam diuinam secundum gradum intellectualitatis, quia procedit per intellectum, & id circo appellatur verbum, ergo.

E ¶ Nota secundò, quod ad rationem vniuersi requiritur, quod in illo contineantur gradus vniuersi possibiles entitatis, nã hoc sonat vniuersum, id est, complectens vniuersitatem omnium graduum entitatis. Neque consentio quibusdam Theologis dicentibus, quod intra vniuersum debent reperiri illi gradus entitatis, qui sunt communicabiles creaturis, putant enim isti Theologi in Deo reperiri aliquem gradum entitatis, qui incommunicabilis est nature creatæ saltem communicatione substantiali & essentiali. Ego vero è contra existimo nullum esse gradum entitatis in diuina natura, qui non sit communicabilis substanti-

tiali cōmunicatione alicui creatæ naturæ. Ratio est, quoniam omne bonū ea ratione qua bonū est, est diffusivum sui & est comunicabile: sed omnis gradus entitatis habet specialem rationem boni, ergo est cōmunicabilis secundum propriam sui rationem. Verum est tamen, quod non communicatur gradus diuinæ entitatis in creaturis secundum eam perfectionem qua in Deo reperitur, hoc enim est impossibile. ¶ Ex hoc colligitur non esse formidandum, ut hic formidat Caietanus, admittere nullum esse gradum entitatis in diuina natura aut potentia, qui non sit de facto comunicatus intra vniuersum. Quoniam ut modo probabam omnis gradus entitatis comunicabilis est creaturis, sed perfectio naturalis vniuersi ex postulat, quod intra ipsum contineantur vniuersi gradus entitatis, qui comunicabiles sunt, ergo.

¶ Nota tertio, quod aliud est loqui de gradibus rerum, aliud de speciebus contentis sub quolibet gradu. Etenim iuxta mentem D. Tho. hic, ratio vniuersi ex postulat, ut intra ipsum contineatur comunicatus supremus gradus rerū, quo altior esse non possit etiam per absolutā Dei potētiā, & hic est gradus intellectualis, ut patet ex dictis. Cæterum non docet D. Tho. quod hic gradus sit de facto comunicatus in perfectissima specie, qua perfectior nō possit dari per diuinā potētiā: imō sub quolibet gradu rerum possent produci infinitæ aliæ species synkategorematicè lōgè perfectiores his, quæ productæ sunt.

¶ Ad primum argumentū ex hoc patet solutio. Ad confirmationē dicitur, quod non est contra rationē causæ æquiuocæ, quod producat effectū sibi similē in forma, per quā operatur, ita ut formaliter effectus & causa eandem subeant denominationem, dum tamen illa forma prout est in effectū non possit attingere ad illam perfectionē, quā habet secundū quod est in causa. v. g. sol nō solum est causa æquiuoca, quatenus producit calorem aut aliquē aliū effectū, qui non formaliter sed virtualiter tantū in ipso sole cōtinetur, verū etiā est causa æquiuoca respectu lucis quam producit in diaphano, quanuis lux formaliter sit in sole, eō quod lux producta in diaphano nequit peruenire ad eam perfectionē, quam habet lux se-

A cundū quod est in sole. Hoc quidē si verū est in sole respectu lucis, multo tamen certius est in Deo respectu creaturarū: quoniam perfectio producta in creaturis, quātācumque habeat similitudinem cum diuina perfectione, longē tamen distat à perfectione, quā habet in Deo. Nec est illi comunicabilis etiam per absolutā Dei potentiam tanta similitudo & perfectio, sed necessum est quod habeat similitudinem deficientem, vel imperfectam.

B ¶ Ad secundū respōdetur, quod similitudo perfecta effectus ad causam nō est illa, qua effectus assimilatur causæ in ratione agēdi, sed qua assimilatur causæ in ea forma, per quā causa operatur & in modo essendi. Et quoniam totū vniuersum est effectus totalis Dei & per se primò intentus, rationabiliter asseritur, quod in illo debet reperiri hæc assimilatio perfecta ad suā causam, supposito quod illa est possibilis, ut reuera est, & cōstat ex dictis. ¶ Ad primā cōfirmationē negatur sequela propter duas causas. Prima, quia non quilibet effectus particularis Dei est capax assimilationis ad Deū secundū gradū supremum intellectualitatis propter effectus materialitē. Cæterum totū vniuersum collectiue sumptū capax est huius perfectæ assimilationis secundū aliquā partem sui. Secunda causa est quia totum vniuersum est effectus per se primò intentus à Deo, atque adeo ex postulat perfectissimā assimilationē, quæ esse possit à Deo. Cæterum particulares creaturæ sunt effectus secundariò intenti à Deo propter totum vniuersum, sicut partes intenduntur propter totum, & ita non debuit in qualibet creatura particulari exprimi similitudo perfecta ad Deum, sed hoc pertinebat ad totum vniuersum. ¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quod effectus Dei per se primò non assimilantur diuino intellectui secundum quod habet rationem potentie, sed assimilantur formæ intellectiue, scilicet, arti diuinæ, quæ est formale principium quo productiuum creaturarum. Sed ars diuina habet duo, quod attinet ad nostrum propositū, & quod sit spiritalis forma omnino immaterialis, & præterea est idētica & formaliter idē cū natura intellectuali diuina & cum diuino intellectu. Ut ergo effectus Dei perfectē assimiletur huic

huius formæ etiam quantum admodum efficiendi, requiritur, quod sit effectus spiritualis & immaterialis, & præterea quod formaliter sit natura intellectiva pollens intellectu & voluntate. Vide Ferrar. de hac solutione. 2. contra gen. c. 46.

¶ Ad tertium respondent aliqui, quod anima rationalis non est intellectualis natura sed rationalis. Ratio autem D. Thom. hic efficaciter conuincit, quod intra vniuersum debet reperiri creatura aliqua, quæ sit naturæ intellectualis, atque adeo non sit satis rationi D. Tho. ex eo quod reperitur anima rationalis intra vniuersum, sed præterea statuenda est quædam alia altior creatura quæ sit naturæ intellectualis, & hanc appellamus Angelum. Hæc solutio mihi non probatur, quoniam anima rationalis reuera continetur intra gradum intellectualis naturæ; & in hoc conuenit cum Angelis, quanuis teneat infimum locum in isto gradu, eod quod est pura potentia in natura intellectuali, sicut materia prima in natura corporea. Quot circa respondetur cū Caietano hic, quod anima rationalis non est natura quædam totalis, quæ habeat proprium locum intra vniuersum, sed est pars hominis: ratio autem D. Tho. probat, quod intra vniuersum debet reperiri aliqua creatura totalis, quæ proprium habeat locum in vniuerso, quæ secundum se totam reponatur intra gradum naturæ intellectualis. Et hoc quidem præter rationem D. Tho. est satis rationabile, quoniam si in alijs gradibus inferioribus reperiuntur quam plurimæ naturæ totales, quare in supremo gradu in quo magis splendat perfectio vniuersi & virtus primæ causæ, non debet reperiri aliqua natura totalis & integra, quæ perfecte participet istum gradum.

¶ Ad quartum respondetur, quod incorporeum, quod attinet ad præsens tripliciter potest accipi. Primò ut idem sit, quod omnino indiuisibile, siue per se, siue per accidens, sicut punctus dicitur incorporeus. Secundo incorporeum dicitur, quod habet operationem totaliter independentem à corpore non solum tanquam ab organo, sed omni alio modo. Tertiò illud dicitur incorporeum quod nullum naturale commercium habet cū corpore neque in esse, neque in operari, neque aliqua alia ratione.

A In hoc art. D. Tho. tantum intendit probare Angelum esse incorporeum primo & secundum modo. Nam de tertio modo incorporeitatis disputat in q. sequenti art. 1. Hoc supposito ad argumentum respondetur simul cum eius confirmatione, quod ex operatione intellectuali imperfecta & quæ conuenit naturæ partiali, cuiusmodi est intellectio, quam habet anima rationalis, non colligitur, quod natura intelligens sit omnino incorporea, id est, totaliter independentens à corpore. Cæterum ex operatione intellectuali perfecta, & quæ procedit à natura completa & totali in genere intellectuali optimè colligitur omnimoda immaterialitas & totalis independentia à corpore, eod quod hæc operatio ex suo proprio genere est omnino immaterialis, atque adeo constituta in gradu perfecto sui generis nullam poterit habere dependentiam à corpore. Ista doctrina notanda est pro art. 2.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum Angelus sit compositus ex materia & forma?

Prima conclusio. Angelus non constat ex materia quæ sit eiusdem rationis cum materia rerum corporalium.

Secunda Conclusio. Angelus ex nulla constat materia. Vide rationes in litera.

Notandum est, quod D. Tho. mouet hanc quæstionem propter quosdam autores, qui quanuis admittant Angelos esse incorporeos, docent tamen, illos constare ex materia & forma.

¶ D. Bonauentura in. 2. q. 1. distin. 3. ita sentit: addit tamen in q. 2. materiam Angelorum non esse eiusdem rationis cum materia rerum corruptibilium. Et probat suam sententiam quia inquit, Angelus sua natura est mutabilis secundum diuersas formas & qualitates, mutabilitas autem est propria conditio materiæ, ergo. Secundo Angelus agit simul & patitur, ergo agit ratione formæ, & patitur ratione materiæ, quia oportet distinguere partem agentem ab illa quæ patitur, ergo.

¶ Hæc sententia est citra dubium falsa, & ratio D. Tho. quæ sumitur ex immaterialitate

hialitate intellectiois quæ est propria operatio Angeli, manifestè conuincit Angelum esse purè immaterialem. Et hæc ratio est expendenda vt in fine præcedentis articuli à nobis expendebatur. Et aduertendum est D. Tho. præsupponere in hoc articulo, Angelum in genere intellectualiū esse creaturam totalem & perfectā, quod superest probatum ex articulo præcedente. Et præterea vt hic aduertit Caietanus ex ipsa definitione quid nominis huius vocis Angelus id ipsum præsupponit D. Thom. nam apud omnes Philosophos hæc vox designat naturam completam intellectualem hominē superiorem.

¶ Nota præterea esse gradum formarū. Primus earum quæ & in esse & in operari pendent simpliciter à corpore, cuiusmodi sunt omnes formæ rerum corruptibiliū, vna rationali excepta. Secundus est earum quæ secundum naturæ ordinem non possunt fieri nisi in corpore & aliquale habent dependentiam à corpore in omni sua operatione saltem tāquam ab obiecto sibi coniuncto, tamen simpliciter non pendent in suo esse à corpore, & in aliqua saltem operatione à nullo instrumēto corporeo pendēt. Eiusmodi est anima rationalis. Et hæc forma simpliciter quidem est incorporea & immaterialis, est tamen secundum quid & aliquale corporea. Tertius denique gradus est earum formarum quæ omnibus modis sunt independentes à corpore & materia, tam in esse, quam in operari, cuiusmodi formas purè immateriales Angelos appellamus. Et quidem cum in vniuerso reperiantur formæ primi & secundi generis, rationabiliter asseritur reperiri etiam formas huius tertij generis, nam aliàs deficeret vniuerso perfectior forma creabilis, atque adeo esset imperfectum. Præterea anima rationalis à corpore separata express est totius materiæ, ergo à fortiori statueda est aliqua forma totalis & perfecta penitus immaterialis. Nam si datur forma partialis istam habens immaterialitatis perfectionem, æquum est dari formam totalem cui conueniat hæc perfectio: Antecedens probatur. Quoniam aliàs sequeretur in homine duplicem esse materiam, alteram corpus corruptibile, & alteram illam materiam quam secum desert anima se-

A parata, consequens est falsum, ergo.

¶ Ad argumenta D. Bonauenturæ respondetur. Ad primum respōdet D. Tho: in quæstione de spiritualibus creaturis articulo. 1. ad 3. Vbi dicit quod mutabilitas ad non esse est propria conditio materiæ, hæc mutabilitatem non habet Angelus. Mutabilitas autem secundum qualitates accidentales & secundum operationes potest conuenire cuicumque naturæ etiam intellectuali ratione alicuius potentiæ immaterialis, & ita non est propria conditio materiæ. Hæc mutabilitas cōuenit Angelo secundū potētias intellectus & voluntatis.

¶ Ad secundū respondetur, q̄ in motu physico necessum est distinguere partem mouentem à parte mobili, vt dicitur in 3. Physic. tex. 16. & 8. tex. 40. & 42. Ceterū in motu spirituali, cuiusmodi est intellectio, non oportet commentari hanc partiū distinctionē, sed satis fuerit quod assignemus in eadem potentia distinctam rationē agendi & patiendi. ¶ Circa opinionē Aui-cembron in litera, vide Mariliū. Et Thomam de Argentina in 2. lib. sententiarum à principio, vbi multis argumentis confutant hanc opinionem, sed efficacissimè impugnatur ratione D. Th. hic cuius explicationem lege apud Caiet. in hoc articulo.

¶ Circa solutionē ad primum, vide Caietanū hic. Et D. Tho. in q. de spiritualibus creaturis art. 1. ad 24. Et circa solutionē ad secundū nota id, quod D. Tho. dicit, nēpe, speciem intelligibilem recipi in intellectu secundum rationem formæ. Ad explicandam hanc propositionē & totam solutionem ad secundum nota, quod materia dupliciter potest accipi, & propriè & metaphoricè. Materia propriè dicta est propriū susceptiuum formæ substantialis, ex qua simul cum forma resultat aliquod totum specificum substantiale, vt homo, equus &c. Ex hoc colliguntur quædam necessaria conditiones quæ sunt propriæ materiæ. Prima, quod non sit accidens sed substantia, id est, pars substantiæ: Secunda, quod non sit immediate susceptiua formæ accidentalis sed substantialis: Tertia, quod non possit esse separata ab omni forma: Quarta, quod non possit simul actuari pluribus formis substantialibus: Quinta denique quod limitet & determinet formam susce-

susceptam, & illam constituat indiuiduatā. Propterea enim materia dicitur primū indiuiduationis principium. Et ob istam causam, materia propriè dicta non recipit formam secundum propriam rationem formæ, id est, non recipit formam secundum amplitudinem & vniuersalitatem, quæ conuenit formæ secundum se considerata, sed illā limitat & determinat. Nam vt D. Tho. docet in solutione ad vltimum huius articuli, forma secundum se nullam habet limitationem in sua specie, sed tota limitatio à materia desumitur. Materia autem metaphoricè & improprie dicta non est aliud quam potentia receptiua cuiuscunque formæ siue accidentalis, siue spiritualis &c. in quo sensu potentia intellectiua quatenus receptiua est intellectionis & specierum, potest appellari materia. Et essentia etiam spiritualis quatenus est susceptiua existentia dicitur materia: sed hæc appellatio est valde impropria, & ita D. Tho. de ente & essentia cap. 5. ait, quod materia æquiuoce dicitur de materia propriè & improprie sumpta. Conditiones illæ assignatæ quæ per se conueniunt materiæ propriè dictæ non est necesse, quod conueniant materiæ sumptæ metaphoricè. Vnde materia metaphoricè sumpta potest esse accidentalis, potest existere absque omni actualitate sibi super addita, vt patet in humano intellectu, qui potest esse tanquam tabula rasa: itē potest simul actuari pluribus formis, vt intellectus actuatur pluribus speciebus in actu primo. Denique eiusmodi materia potest suscipere formam secundum rationem formæ, id est, secundum omnem illam vniuersalitatem quæ conuenit formæ secundum semetipsam. Et ita intellectus recipit speciem intelligibilem secundum propriam rationem huius formæ.

¶ Sed arguit quis. Species quæ recipitur in intellectu fit singularis & indiuidua, nō enim est species in vniuersali, sed hæc species, ergo intellectus non recipit speciem secundum propriam rationem formæ, sed limitat & determinat illam. ¶ Ad hoc dicitur cum Caiet. hic, & Ferrar. 2. cont. gen. c. 49. q. species intelligibilis potest considerari & in esse entitatio prout est quædam qualitas, & in esse representatio prout est forma representans rem, cuius est species.

A Præterea notandū est, q. propria & formalis ratio speciei vt species est non cōsistit in esse entitatio, sed in esse representatio: quia instituta est à natura non vt sit, sed vt representet. His suppositis ad argumētum respondetur, q. species suscepta in intellectu fit quidē singularis & indiuidua in esse entitatio, quia nulla res esse potest in mundo, quæ non habeat esse entitatioū singulare & indiuiduū. Cæterū in esse representatio non limitatur ab intellectu, neq. fit singularis & indiuidua ex eo q. recipitur in intellectu, sed retinet totam vniuersalitatem & amplitudinem quæ potest illi conuenire ex sua natura & ex suo formali obiecto. v.g. species representans naturā equinam secundū cōmunē & vniuersalē rationē huius naturæ reperitur suscepta in intellectu absque aliqua limitatione. Et hoc est quod docet D. Tho. hic, speciē intelligibilem recipi in intellectu secundum rationem formæ.

C ¶ Circa solutionem ad tertium nota, q. in rebus substantialibus triplex compositio reperiri potest, ex materia & forma, ex genere & differentia, ex essentia & esse. In Angelis vt patet ex dictis nō reperitur prima compositio, si materia propriè sumatur. Aliquando viri docti obiter dicūt in Angelis reperiri materiam, sed accipiunt materiam metaphoricè pro potentia receptiua. Et ita fortassis accepit D. Augustinus lib. 13. conf. ca. 8. vt refert Capreol. in 2. dist. 3. q. 1. ad quintum Aureoli contra primā conclusionem, quāuis August. alias expositiones potest habere, cum dicit Angelos constare ex materia, quas ibi affert Capreolus. ¶ An vero Angelus componatur ex genere & differentia D. Tho. affirmat in solutione ad primum huius articuli & in q. de spiritualibus creaturis loco citato, & de ente & essentia capi. 6. vbi est videndus Caietanus.

E ¶ Durandus in 2. d. 3. q. 2. negat Angelum constare ex genere & differentia quanuis admittat illum locari in genere. Sed hic auctor dicit repugnantia. Nam si Angelus est in genere, euidenter est illum constare ex genere & differentia. Et probatur hoc Angelus non est ipsum genus generalissimū, ergo si est in genere, est in aliquo genere sub alterno: sed omne genus subalternū cōstat ex genere superiori & ex differentia, ergo. Deinde Ratio generis nō potest reperiri in

aliqua specie nisi limitata per differentiam, ergo ratio generis sub qua continetur Angelus, reperitur determinata per differentiam in quacunque specie angelica. Argumenta Durandi pro sententia opposita sunt leuissima, & solvuntur ex solutione ad primum argumentum D. Thomae in hoc articulo. ¶ De tertia compositione ex essentia & esse. D. Tho. in hac solutione ad tertium docet, illā reperiri in Angelis. Oppositū docet Marsilius in 2. q. 2. conclusionē. 2. sed errat grauissimē quoniam ex eius sententia sequitur, quod essentia Angeli sit suū esse, hoc autē soli Deo potest competere, ergo. Sequela probatur. Quoniam in angelo sine dubio reperitur & essentia & esse, ergo si esse non distinguitur ab essentia, nec facit cum illa compositionem, manifestum est ipsam essentiam esse suū proprium esse. ¶ Quo modo differat cōpositio ex essentia & esse à compositione quā est ex materia & forma, explicat copiose Caietan. de ente & essentia cap. 5. & Ferrar. 2. contra gen. c. 54. Vide supra dicta in. q. 3. art. 4.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Angeli creati sint in magno numero?

Conclusio est. *Angeli creati sunt in numero excellēte omnem multitudinem rerum corporalium. Ratio est. Quia Angeli sunt perfectissima substantia huius vniuersi.*

Haec conclusio videtur omnino limitata quantum ad species substantiales rerum corporalium. Non enim credibile apparet, quod numerus Angelorum excedat numerum omnium indiuiduorum materialium, ita quod excedat numerum arenarum maris. Hæc limitatio colligitur ex D. Tho. in quæst. 6. de potentia art. 6. in corpore circa finē, vbi id ex D. Dionysio lib. de cælesti Hierarchia. c. 14. probat.

In hoc articulo dubitatur, Vtrum eius conclusio sit de fide. Dico primò, quod secundum fidem est asserendum, Angelos creatos esse in magno quodam numero. Probatur. Nam in scriptura dicuntur esse exercitus Angelorū Luca. 2. & legiones

A Angelorū Matth. 26. an putas nō possem rogare Patrem meum, & mittet mihi plūquam duodecim legiones Angelorum? Et Psal. 67. currus Dei multiplex millia latantium &c. Quem locum interpretantur sancti de spiritibus Angelicis, qui in die Ascensionis Christi ministrabant & assistebant illi. Apoc. 5. Audiui vocē multorum Angelorum, & erat numerus eorum millia millium. Daniel. 7. hoc ipsum expressius asseritur, qui est locus citatus in argumēto sed contra. Super quem locum Hieronymus dicit, quod ponitur ibi numerus angelorum determinatus pro numero indeterminato: idē dicit Hugo de Sancto Victore super capite. 14. Dionysij in lib. de cælesti Hierarchia. & D. Tho. infra q. 112. in fine. Vbi Dionysius apertē docet hanc veritatem, quam etiam docuerat in cap. 9. eiusdē libri. Hæc omnia loca scripturæ & similia vt patet ex ipsorum contextu, & ex communi intelligentia Sanctorum & Doctorum in proprietate sunt accipienda, ita vt Angelorum nomine intelligantur substantiæ spirituales & incorporeæ, & non virtutes irrationales rerū naturalium, vt interpretabatur Rabbi Moyses; quanquam non vehementer repugno, quod aliquando res inferiores & irrationales in scriptura appellantur Angeli, quatenus annuntiant nobis aliqua necessaria ad nostram salutem, vel aliquid pertinens ad Dei omnipotentiam. Et ita grauissimi viri illum locum Pauli 2. ad Corint. 12. Datus est mihi angelus satanæ &c. interpretantur de morbo iliaco, qui idcirco angelus appellatur, quia instruebat Paulum de suæ infirmitate naturæ, ne illū magnitudo reuelationum extolleret. Item illud Psal. 103. qui facit angelos suos spiritus &c. quidam inter quos fuit Arnobius antiquus autor interpretantur, vt nomine angelorum intelligantur fulgura, tonitrua & flatus ventorum, qui nobis annunciant omnipotentiam Dei, quam timere debemus. Verum est tamen, quod Paulus Hebræorum. 1. hunc locum interpretatur de angelicis spiritibus, sumendo illud nomen angelus in proprietate & rigore. Sed nihilominus expositio Arnobij non est condemnanda, quia idem contextus scripturæ sacre potest explicari etiam in sensu literali diuersis expositionibus, vt docent Theologicum

logicum Augustino. 2. de doctrina Christiana. & epm D. Tho. supra quæstione. 1. articulo. 8. Cum autem D. Tho. hic docet non esse consuetum in scriptura virtutes & creaturas irracionales appellare angelos, id tantum docet, quod iste sensus non est admodum frequens in scriptura, sed nomine angelorum vt in plurimum sacrae literæ designant spirituales substantias. Denique nostra conclusio. Probatur. Quoniam secundum communem Sanctorum doctrinam præsertim Diui Hieronymi, quæ non leue fundamentum habet in literis sacris, vnicuique animæ rationali deputatur particularis angelus ad custodiam. Et etiam alij angeli deputantur diuersis prouincijs & regnis, vt colligitur ex Daniel. 10. & probabitur infra quæstione. 113. ergo sunt multi angeli.

¶ Dico secundo. Non pertinet ad fidem dicere numerum angelorum excedere numerum omnium specierum corporalium, est tamen hæc veritas magis consentanea doctrinæ Sanctorum & præsertim Dionysij, imò videtur satis probabiliter colligi ex modo quo scripturæ numerum magnum angelorum nobis exponunt. Designant enim quandam innumerabilem eorum multitudinem, vt patet ex locis citatis. Et Iob 25. dicitur, nunquid est numerus militum eius, id est Angelorum, interpretate Diuo Gregorio lib. 17. Moralium capite. 7. Est etiam hæc sententia consentanea rationi naturali. Vide rationes satis congruentes quæst. 6. de potentia citata. & 2. contra gent. cap. 92. vide ibi Ferrar. ¶ Præcipua ratio illa est quæ habetur in hoc articulo quæ tota fundatur in hac propositione, quanto aliqua natura alijs perfectior est, tanto illas excedit quantitate seu numero. Hæc ratio non placuit Durando in 2. distinctione. 3. quæstione. 4. putat enim hanc propositionem assumptam esse falsam. Et arguitur contra illam. ¶ Primo. Nam perfectio dignitatis naturalis nihil commune habet cum maiore quantitate aut numero, ergo ex eo quod aliqua natura sit perfectior alia in dignitate naturali, non bene colligitur, quod illam excedat in quantitate aut numero. ¶ Secundum argumentum sequitur ex illa propositione, quod numerus diuinarum personarum excederet numerum omnium

A creaturarum, quod est hæreticum. Probatur sequela. Quia natura diuina & diuinæ personæ excedunt in infinitum perfectionem omnium creaturarum, ergo & numerum. ¶ Tertio sequitur ex illa propositione, quod essent multiplicandi plures soles & plures lunæ, quoniam astra hæc excedunt perfectionem inferiorum corporum, ergo debent excedere numerum. ¶ Quarto sequeretur, quod in vniuerso maior esset quantitas auri quam argenti, & gemmarum quam lapidum communium, quod est ridiculum.

B ¶ Pro solutione nota ex D. Tho. articulo sequente ad tertium & quartum, quod natura specifica per se primo intenta esse potest à natura indiuidua vero & singularia per accidens tantum intenduntur, aut saltem non intenduntur primo, sed propter conseruationem naturæ specificæ. Nota secundo ex C D. Tho. q. 5. de veritate artic. 3. quod inter specificas naturas substantiales, quædā sunt quæ propter seipsas sunt intentæ à natura, & eiusmodi sunt naturæ spirituales & incorruptibiles vt angeli & corpora cælestia, quædam vero intentæ sunt propter aliud, cuiusmodi sunt naturæ corruptibiles, vno excepto homine quæ intentæ sunt propter perfectionem incorruptibilium substantiarum. Species primi generis solent appellari D primariæ partes & principales vniuersi, secundi vero generis, secundariæ & minus principales.

¶ His suppositis dico, quod illa propositio D. Tho. non procedit de numero quatuor ad indiuidua: non enim necesse est, quod natura quæ perfectior est, in pluribus indiuiduis multiplicetur, quoniam vt dixi, multiplicatio indiuiduorum, non est per se intentæ à natura, at D. Tho. vt patet ex litera, loquitur de illa quantitate & de illo numero, qui per se cadit sub intentione naturali.

E ¶ Præterea dico, quod illa propositio non procedit de omnibus naturis specificis vniuersi, sed de illis duntaxat quæ sunt partes primariæ vniuersi, & constat hoc ex eo quod Diuus Thomas loquitur tantum de naturis specificis quæ propter semetipsas intenduntur. Nam numerus & quantitas illarum rerum quæ sunt propter aliud, non debet pensari ex sola naturali dignitate eiusmodi rerum, sed per

commensurationē ad illud, propter quod sunt intentæ à natura.

¶ Ad argumenta Durandi respondetur. Ad primum dicitur, quod in naturis, quæ propter seipsas intenduntur, quantitas seu numerus proportionem debet habere cū naturali perfectione ipsarum. Et ita videmus, quod magnitudo corporum celestium respondet magnitudini perfectionis, quam habent corpora celestia in ratione naturæ corporeæ. Vnde negatur antecedens, si procedat de illis partibus.

¶ Ad secundum respondetur ex primo notabili, quod illa propositio non loquitur de multitudine individuali, sed specifica. Natura autem diuina nequit multiplicari in ratione naturæ. Secundo respondetur, quod numerus diuinarum personarum non multiplicat diuinam perfectionem, etiam multiplicatione individuali, & ex consequenti ad saluandam totalem perfectionem diuinæ naturæ, non fuit necessitas multiplicandi plures personas: sed satis est numerus ternarius diuinarum personarum, qui est perfectissimus omnium numerus. Tertio respondetur, quod illa propositio tantum procedit in natura, quæ multiplicabilis est: diuina autem natura, quamuis sit communicabilis tribus personis, & de facto communicetur illis, non tamen est multiplicabilis.

¶ Ad tertium negatur sequela, quia propositio Diui Thomæ non procedit de pluralitate individuali. At ista astra si multiplicarentur, sola individuali ratione differrent.

¶ Ad quartum respondetur ex secundo notabili, & negatur sequela, quia argumentum procedit de partibus minus principalibus vniuersi: propositio autem D. Tho. loquitur de partibus principalibus.

Dubium tamen est, vtrum secundum fidem numerus angelorum excedat numerum animarum rationalium? Et videtur quod sic. Quoniam ad fidem pertinet, ita saltem quod oppositum non est sana doctrina, quod singulis animabus deputantur ad custodiam singuli angeli. Et præterea alij angeli superiores deputantur diuersis prouincijs, ergo.

¶ Respondetur, quod hæc veritas apparet valde cōsentanea fidei, & propter istam

rationem, & propter modum loquēdis scripturæ, quæ magna exaggeratione loquitur de numero angelorum. Sed tamē hæc veritas non est certa secundū fidem, quia non est solidum fundamentum, quo probetur secundū fidem. Ad rationem enim factam potest responderi, quod licet ex fide habeamus animas habere angelos sibi ad custodiam deputatos, non tamē cōstat ex fide, quod vnus atque idem angelus nō sit deputatus pluribus animabus, vnde absque præiudicio fidei posset dici, quod vnus angelus est custos quatuor aut quinque animarum. Præterea esto illa ratio cōvinceret (quod tamē non conuincit) quod angeli excedunt numerū animarum, quæ modo sunt in mundo: nō tamen conuincit, quod excedat numerum animarum, quæ sunt, & fuerunt, & erunt. Nam facile posset dici quod idē angelus, qui modo deputatus est ad custodiā Petri, mortuo Petro deputabitur ad custodiā Pauli, qui postea nascetur.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum angeli differāt specie inter sese?

Conclusio est. Omnes angeli specie inter sese differunt. Ratio est. Quia non habent materiam.

Dubitat de veritate conclusionis. Et hoc dubium in duplici sensu potest disputari. Primo. Vtrum de facto & secundum ordinem naturæ plures angeli reperiuntur in vna specie. Secundo. An de potentia Dei absoluta possint esse plures angeli in eadē specie specialissima. Dixi specialissima, quoniam nulli dubiū est plures angelos reperiri de facto in eadem specie subalterna. in quo sensu fortassis D. Damasc. in elemētario. c. 8. dicit, Deum creasse plures angelos eiusdē speciei, scilicet, subalterna.

¶ Hæc quaestio disputanda est in primo sensu. In cuius resolutione nihil certius dici potest, quā id quod Augustinus dixit lib. contra Priscilianistas capit. vltimo. esse angelos, principatus, potestates, & virtutes libēter me scire fateor, quia id testatur Paulus ad Colos. 2. quid autem sint, aut qualiter sint, aut quomodo distinguantur, prorsus ignoro, neque ex hac ignorantia aliquod detrimentum patior. Similia dicit Damascenus lib. 2. de fide. c. 3. sed tamen

Theolo-

Theologifcholastici conatur, vt possunt, hanc rem examinare partim consulendo naturalem rationem, & partim insistendo in his quæ sacræ literæ nos docent de natura & ministerio Angelorum.

¶ In hac ergo quæstione quæ procedit de facto, variant Theologi. Nam D. Tho. hic. & in q. de spiritualibus creaturis arti. 8. & 2. contragent. c. 93. docet non reperiri plures angelos in vna & eadē specie. Quæ sequuntur omnes eius discipuli vno Ferrariense excepto in 2. contragent. loco citato. Vide Capreol. 2. dist. 3. q. 1. ad argumenta contra ultimam conclusionem. Et D. Caietanum de ente & essentia cap. 5. quæstione. 9. D. Thomæ sequitur Thomas de Argentina in 2. dist. 3. q. 1.

¶ Oppositam autem sententiā docent Scotus in 2. dist. 3. q. 7. & in quodlib. 2. Alexander Ales. in 2. q. 20. membro. 2. Bonauentura in 2. dist. 3. in secunda parte distinctionis. q. 1. Durandus dist. 3. q. 3. Gabriel q. 1. Marfilus in 2. q. 3. artic. 3. hic autor dicit, q. sententia D. Tho. est longe probabilior in doctrina Arist. & ita ipse refert quosdam philosophos Peripateticos pro hac sententiā D. Tho. addit tamē quod opposita sententia probabilior apparet, si attendamus ad modum quo scriptura loquitur de numero & officijs Angelorum.

¶ Primum omnium in hac q. videtur mihi moderandus modus loquēdi D. Bonauenturæ. Nam hic autor insinuat sententiam, quæ docet non reperiri plures Angelos in eadem specie, non esse satis catholicam & fidei consentaneam. Cæterū vt referebam ex Augustino & Damasceno, hæc disputatio nulla ratione ad fidem pertinet. Vnde cuique licebit propriam sequi opinionem.

¶ Sententiā D. Thomæ mihi apparet probabilior. Et præterea eius sententia potius augeat quàm quidquam detrahat à fidei dignitate & autoritate, quoniā cum Scotus & fere omnes alij Theologi qui cōtrariam tuentur sententiam, fateantur, sententiam D. Thomæ esse magis consentaneā doctrinæ Philosophorum, ne Theologia à Philosophis irrideatur, valde consentaneum erit Theologicæ dignitati, atq; adeo fidei in re dubia propēdere in eā partē cui Philosophi rationē naturālē sequentes libentius consentiūt, ne putēt Philosophi pro suo Theo

logos libitorationem naturalem deferere.

¶ Sed probatur sententia D. Thomæ. Arist. 12. Metaph. tex. 49. dicit, q. si darentur duo prima principia quæ solo numero differrent, ex necessitate deberent cōstare ex materia, quia indiuidualis distinctio ex sola materia potest desumi, ergo cū Angeli nō constent ex materia, non possunt solo numero distingui. Eandē sententiā expresse docet Auicena lib. 5. Metaph. cap. 5. sed

quoniā autores oppositæ sententiæ fatentur D. Thomā in sua sententia sequi Arist. & alios Philosophos, idcirco omitamus testimonia Arist. quæ sunt innumera pro hac sententiā. Et probatur ratione. Omnis distinctio numeralis à materia sumenda est, ergo in Angelis in quibus nō est materia nō erit distinctio numeralis. Antecedēs probatur. Omnis distinctio sumenda est, vel à forma, vel à materiā. Et loquor de distinctione substantiali, qualis est distinctio indiuidualis duarū substantiarū, vt aduertit D. Bonauentura, loco citato, sed in Angelis materia nō est principium indiuidualis distinctionis, quia in illis non reperitur materia, forma autē nō potest esse principium indiuidualis distinctionis, sed specificæ & essentialis, omnis enim distinctio, quæ radicaliter prouenit à forma essentialis est & specifica, quia forma est principium cōstitutiuum

essentiæ, ergo omnis distinctio in angelis est essentialis & specifica. Secundò probatur. Si daretur natura humana ab omni materia separata, illa esset vna simpliciter, & nullā pateretur diuisionē, & ita Platonicī qui ponebant naturas específicas à materia separatas, constituebant in illis omnimodā vnitatem. Et huius ratio ea est, quoniā à forma vt forma est, non potest sumi aliqua numeralis distinctio: sed quælibet species

angelica existit separata ab omni materia, ergo est vna, nullam admittēs numeralem distinctionem. Tertiò probatur. Quoniā multiplicatio indiuiduorū nō est per se intēta à natura, sed tantū propter cōseruationē speciei, ergo vbi species perpetuò cōseruari potest in vnicō indiuiduo secundū naturæ ordinē nō est ponēda indiuiduorū multiplicatio: sed quælibet species Angelica potest cōseruari perpetuò in vno indiuiduo, ergo. Cōfirm. ex his quæ videmus in natura corporea. Species enim solis aut lunæ id-

circo non multiplicantur in pluribus indi-
uiduis, quia in vno indiuiduo potest per-
petuò conseruari, ergo. Huic argumento
Alexander Alens. loco citato respondet,
quòd species Angelica multiplicata fuit in
pluribus indiuiduis, vt ex qualibet specie
Angelica plures Angeli Deo ministrarēt,
& efficeretur sociabilis quædā respublica
in cælestibus: quia Angeli diuersarum spe-
cierum non possunt perfectam societatem
& valde amicabilem inter sese habere: Sed
tamen hæc solutio licet habeat aliqualem
apparentiam, non tamē est sufficiens, tum
quia non fundatur in ipsa ratione naturæ
Angelicæ; sed in ratione valde extrinseca,
tum etiam quia ad ministerium diuinum
parum retulerit quòd ministri Dei differ-
rant specie inter sese aut solo numero.
Præterea, cum societas præcipua illius rei-
publicæ cælestis magis attendatur secun-
dum communicationem gratiæ quàm natu-
ræ, & communicatio gratiæ non expo-
stulet identitatem naturalem specificam,
ex ratione societatis reipublicæ cælestis,
debile sumitur argumentum ad multipli-
canda indiuidua Angelorum intra eandem
speciem. Deniq; cum omnes Angelorum
species conueniant in eodem gradu natu-
ræ, ac proinde magnam inter sese habeant
affinitatem, facile inter Angelos diuersa-
rum specierum potest coalescere amicitia,
& conciliari societas etiam in naturalibus.

¶ D. Bonauetura vbi supra colligit mul-
titudinem Angelorum intra eandem spe-
ciem, ex eo quòd multi Angeli deputan-
tur eidem ministerio secundum speciem,
scilicet, ad custodiam omnium hominum.
Sed hæc ratio etiam debilis apparet, quo-
niam licet Angeli eiusdem ordinis differ-
rant specie inter sese, tamen propter con-
uenientiam quam habent in vno & eodem
ordine possunt deputari omnes consimili
ministerio. Et præterea ista ratio aliquid
probaret, si natura Angelica ex semetipsa
haberetur naturalem proportionem ad hæc
ministeria gerenda. Sed tamen Angeli non
ex ordine naturæ, sed secundum ordinem
gratiæ deputantur his ministerijs iuxta vo-
luntatem Dei, & ita ex ministerijs eiusmodi
non satis colligitur ordo naturalis, qui
reperitur in Angelica natura.

¶ Sed sunt argumenta duo contra con-

A clusionem. Primum, multi Angeli repe-
riuntur æquales in dignitate gratiæ, ergo
etiam in dignitate naturæ, atque adeo plu-
res sunt in eadem specie. Consequētia pa-
tet. Nam vt infra dicetur gratia collata fuit
Angelis iuxta proportionem dignitatis na-
turalis. Antecedens probatur. Nam vt ha-
bet communis Sanctorum doctrina, quæ
colligitur ex Augustino in Enchyrid. ca.
29. homines prædestinati sunt ad reparan-
dum Angelorum ruinas: sed multi homi-
nes erunt æquales in dignitate gratiæ &
gloriæ, illi saltem qui cum sola gratia ba-
ptismali decedunt, ergo illi Angeli ad quo-
rum ruinam instaurandam assumuntur isti
homines, æquales fuerunt in gratia, & essent
æquales in gloriæ dignitate, si perseueras-
sent. Patet consequētia. Quia homines isti
collocantur in sedibus cælestibus, quas oc-
cuparent illi Angeli si non cecidissent.

C ¶ Ad hoc argumentum responderetur,
quòd homines non ideo dicuntur præde-
stinati ad reparandum Angelorum ruinas,
quia proportionabiliter gradus gloriæ ho-
minum debeat correspondere gradui glo-
riæ, quem haberent Angeli qui ceciderunt.
Nam certum est B. Virginem excedere in
gradu gloriæ, non solum omnes Angelos
qui modo beatitudine fruuntur, sed etiam
gloriam quam haberet supremus Ange-
lus eorum, qui ceciderunt. Igitur illa do-
ctrina Sanctorum intelligenda est crassa
(vt dicunt) Minerva, ita quod non sit ne-
cesse, quòd fiat illa proportio gradualis in-
ter gloriam hominum & Angelorum qui
cecidērunt, sicut nec est necesse, quod in
numero hominum prædestinatorum &
Angelorum, qui ceciderunt, sit omnimo-
da æqualitas.

E ¶ Secundum argumentum sequitur ex
dictis, quòd Angelus. y. g. Gabriel non sit
indiuiduum propriè loquendo neque pri-
ma substantia, sed quædam species separa-
ta, consequens est falsum, quoniam nulla
substantia est dabilis in mundo, quæ non
sit singularis & indiuidua, vt probat Arist.
7. Metaphy. contra Platonem ponentem
ideas separatas. Probatur sequela. Forma vt
forma est, nō est principium constitutiuum
indiuidui, sed naturæ specificæ tantum, sed
quicumque Angelus est forma simplicissi-
ma, ergo. Confirmatur. Nam si forma an-
geli

geli est principium primum cōstitutiuum indiuidui nulla ratio potest assignari, quare in eadem specie angelica nō sint plura indiuidua, cum indiuiduatio in Angelis sumatur à forma. Confirmatur secūdo. Principium indiuiduās est limitatiuum specificæ naturæ, quoniam natura specifica limitatē & contractē continetur in quolibet indiuiduo; sed forma nō est primum principium limitatiuum naturæ specificæ, ergo. Minor patet ex Diūo Thoma in hac quæst. art. secundo 2. ad 4. Confirmatur. Nam si daretur humanitas separata ab omni materia non esset proprie indiuidū neq; cōstitutiuū indiuidui, ergo forma angelica totalis, cum sit omnino separata à materia, non est cōstitutiuū indiuidui.

¶ Ad hoc argumentū respondetur cum D. Tho. in opusculo. 16. ca. vlti. q. quilibet Angelus cum proprietate est indiuiduum & prima substantia. Neque satis est dicere, quod duo angeli differunt numero transcendentali, sicut dicūtur differre duæ species substantiales, sed necessariū est fateri, quod differunt indiuidualiter, quanuis nō solum indiuidualiter, sed etiam specificē distinguantur. Ad argumentum, ergo negatur sequela, & ad probationē dicitur quod forma nō potest esse principium immediate & primariū cōstitutiuum indiuidui, bene tamen secundariū & mediate, & ita continet in forma angelica, quæ immediate constituit naturam specificam, mediate vero indiuiduum & primam substantiam.

¶ Ad primā cōfirmationem negatur sequela. Pro quo nota, q. forma Angelica dupliciter potest intelligi constituerē indiuiduum. Primō, per semetipsam ita quod se ipsa immediate cōstituatur naturā & mediate indiuidū nō ob aliā causam, nisi quatenus est forma irreceptibilis in materia & non participabilis in aliquo subiecto aut in aliquo alio indiuiduo. Secundo modo potest intelligi constituerē indiuidū per aliquā proprietatē substantialem ex ipsa forma resultantē, quæ proprietas æqualis est ipsi formæ consideratæ in tota latitudine suæ speciei, ita q. forma secundū quod cōtinet omnē perfectionē debitam suæ naturæ est causa illius proprietatis, & per illam indiuiduatur. Vterque iste modus est probabilis, primus tamē apparet probabilior & magis

A consentaneus D. Tho. in opusculo citato, & Arist. 7. Meth. tex. 20. dicenti q. in substantijs separatis idem est quo est, & quod quid est, id est, idē est forma & indiuiduū. Iuxta utrūq; modū respōdetur ad argumentū, q. indiuiduum in quolibet Angelo adæquat totā naturā specificā, quoniam indiuiduatio sumitur à forma absq; aliqua limitatione formæ, & ex consequenti non possunt esse plura indiuidua in eadem specie.

B ¶ Ad secundā confirmationē negatur, q. principium indiuiduans debeat esse limitatiuum naturæ & formæ specificæ, quando hoc principium, vel est ipsa forma, vel prouenit ab ipsa tāquā à prima radice. De ratione igitur principij indiuiduantis non est, q. limitet naturā, sed quod cōpleat illā & reddat irrecessibilem in aliqua materia & in comunicabilem alijs indiuiduis. ¶ Ad tertiam cōfirmationē negatur sequela. Ratio differentie est, quia si daretur humanitas separata ab omni materia, illa ex sua natura esset receptibilis in materia & participabilis à pluribus indiuiduis, & ex consequenti esset vniuersalis natura & non indiuidua, forma autē angelica propriē indiuidua est & non vniuersalis, quia est irreceptibilis & imparticipabilis ab indiuiduis.

¶ Alia argumenta contra cōclusionem huius articuli vide in Caietano Ferrar. & Capreolo in locis citatis.

D ¶ EST secunda dubitatio de alio sensu quæstionis. Vtrum per potētiam Dei absolutā possint esse plura indiuidua in eadem specie angelica? Caietanus loco citato negatiuā partē tuetur. Scotus in q. 7. citata dicit, q. est hæc sentētia omnino asserenda, si sequamur rationē D. Tho. propter quam docet non reperiri de facto plures angelos in eadem specie. Probatur hæc sententia.

E ¶ Primō. Proprietas indiuidualis nō est totaliter accidentalis & extrinseca, sed debet esse substantialis & desumpta ex aliquo principio intrinseco, nam proprietates purē accidentales & extrinsecæ adueniūt indiuiduis iam constitutis in esse indiuiduali: sed non possunt esse plures proprietates eiusmodi in eadem specie angelica etiam per diuinam potentiam, ergo. Minor probatur. Nam forma angelica est vnicum & totale principium intinsecum naturæ specificæ, ergo non potest esse causa pluriū

proprietatum eiusmodi, vt patet ex dictis dubio precedenti, ergo.

¶ Secundo probatur. Forma Angeli Gabrielis continet modo in vnico indiuiduo omnem perfectionem debitam imo & possibilem suæ speciei, nam hæc est ratio propter quam diximus, quod in specie Gabrielis non potest naturaliter reperiri aliud indiuiduum, ergo species Gabrielis per nullam potentiam potest multiplicari in alijs indiuiduis.

¶ Præterea probatur hæc sententia. Quoniam D. Th. hic expresse docet impossibile esse, quod plures Angeli reperiantur in eadem specie.

¶ Oppositam sententiam docet Ferrari vbi supra. Capreolus reputat illam probabilem etiam in doctrina D. Th. & Tho. de Argentina vbi supra & alij quam plures, qui docent non reperiri de facto plures Angelos in eadem specie. Probatur hæc sententia. Primo ex D. Tho. opusculo. 16. citato, vbi dicit, quod licet secundum naturam ordinem intellectus agens non multiplicaretur in pluribus hominibus, vt putauit Auerrois, non inde colligitur, quod per Dei potentiam non posset multiplicari secundum numerum: sed eadem est omnino ratio in Angelis, ergo.

¶ Secundum argumentum. Potest Deus per absolutam potentiam facere, quod natura Gabrielis quamuis de facto habeat omnem perfectionem sibi debitam, habeat aliam maiorem perfectionem etiam substantialem sicut posset Deus augere & perficere lumen solis, quamuis habeat de facto omnem perfectionem sibi debitam in ratione luminis, quoniam in hoc nulla apparet contradictio, ergo posset similiter naturam specificam Gabrielis constituere in alio indiuiduo. Probatur consequentia. Quia supposito quod eadem natura specifica potest esse magis aut minus perfecta substantialiter nihil vetat, quod sit in pluribus indiuiduis, ita quod in vno sit minus perfecta & in alio magis perfecta.

¶ Præterea probat Duran. ex Aug. lib. 1. de libero arbitrio dicente, quod si Deus annihilaret omnes Angelos, posset sine dubio creare multo plures eiusdem speciei & gradus.

¶ Hæc sententia apparet probabilior, quia

A non est denegandum aliquid diuinæ potentiae, nisi quod inuoluit manifestam contradictionem.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod potest Deus addere aliquam proprietatem naturæ Gabrielis quæ non sit ei omnino extrinseca, sed quodam modo proveniat ab ipsa forma specifica non absolute considerata, sed prout subest actioni diuinæ supernaturali & absolutæ Dei potentiae, quæ ipsam formam substantialem, vel auget vel minuat in perfectione substantiali. Itaq; potest Deus producere eadem essentiam Gabrielis, ad quam per se indiuidualiter pertineat aliqua perfectio substantialis maior vel minor, quam sit illa, quæ modo reperitur in Gabriele. Et ex consequenti habeat potentias dispositas & proportionatas operationibus magis aut minus perfectis. Et hoc satis fuerit ad multiplicandum indiuidua in eadem natura Gabrielis.

C ¶ Ad secundum respondetur, quod essentia Gabrielis habet de facto omnem perfectionem sibi debitam imo & omnem sibi possibilem iuxta ordinem naturæ, non tamen habet perfectionem possibilem secundum absolutam Dei potentiam. Imo potest magis ac magis perfici in infinitum synchrorematice sicut lumen solis.

D ¶ Ad D. Tho. respondetur, quod non loquitur de omnimoda impossibilitate, quæ fundatur in repugnantia contradictionis, sed de impossibilitate, quæ consideratur secundum potentiam & ordinem naturalem.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum Angeli sint incorruptibiles?

E **C**onclusio est. *Neceffe est dicere Angelos sua natura esse incorruptibiles. Ratio est. Quia Angelus non est compositus ex materia & forma.*

A Rguitur contra conclusionem. Primo ex illo 1. ad Tim. 6. qui solus habet immortalitatem, vbi Paulus loquitur de Deo, ergo omnia alia à Deo ex sua natura sunt mortalia & deficiibilia.

¶ Secundo in Concil. Constantino vol. 6. actione

actione. i. dicitur, quod angeli & anima rationalis per gratiam Dei sunt incorruptibiles, & non per naturam.

¶ Tertiò arguitur contra rationem articuli. Illa ratio assumit quoddam fundamentum falsum, cui innititur tota vis rationis, ergo. Antecedens probatur. Quoniam tota vis rationis fundatur in hac propositione, scilicet esse per se conuenit formæ. Ex qua colligit Diuus Thomas, quod à forma subsistente qualis est Angelica, esse non potest per naturam separari, quia conuenit illi per se: sed hæc propositio est omnino falsa: nam si esse conueniret per se formæ Angelicæ, sequitur, quod Angelus haberet esse ab æterno, & à seipso, & quod hæc propositio, Angelus existit, esset perpetuæ veritatis. Hæc omnia sunt absurda, ergo.

In hoc dubio fuerunt aliqui Philosophi, qui Angelos constare ex corpore corruptibili putantes asseriebant, habere quidem vitam diuturnam & longiorem vitam humanam: sed tandem deficere & corrumpi. In hac sententia fuit Dardanus libro de subtilitate.

¶ Quidam Theologi, inter quos est Gabriel in 2. dist. 2. q. 1. circa sextam conclusionem docent Angelos natura sua esse corruptibiles, per manutenentiam autem Dei extrinsecam in perpetuum esse conseruandos. ¶ Sed pro decisione veritatis sit prima conclusio. Secundum fidem est asserendum angelos in perpetuum esse duraturos. Probatur primò ex definitione expressa, concil. 6. Constant. act. 11. vbi definitur Deum creasse angelos & corpora celestia incorruptibilia & perpetuò duratura. Secundò probatur. Secundum fidem asserendum est, quod angelis bonis data fuerunt æterna præmia, & malis perpetua supplicia. Et quidem de angelis malis dicitur 1. Iudæ. 1. quod reseruati sunt à Deo vinculis perpetuis. De præmio verò bonorum probatur primò, quia ratio iustitiæ non patiebatur, ut supplicia essent perpetua, & præmia essent temporalia. Præterea, quia ut habetur Apoc. 21. in ciuitate Hierusalem eadem mensura est hominis & angeli: sed præmia quæ conferuntur hominibus iustis secundum fidem perpetua sunt, & appellantur in scriptura vita æterna, ergo. Tertiò

A probatur. Anima rationalis secundum fidem in perpetuum duratura est: sed angeli excedunt in perfectione animam, ut dicitur 2. Petri. 2. ergo. Maior probatur, Mat. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere. Quo testimonio vtitur concilium 3. Lateran. sess. 8. ad definiendum immortalitatem animæ rationalis. Denique iste est communis sensus omnium sanctorum, præsertim Dionysij cap. 3. 4. & 6. de diuinis nominibus, imò & omnium fidelium.

¶ Secunda conclusio. Angeli sua natura sunt incorruptibiles. Hæc ponitur contra Gabrielem, sed est certissima lumine naturali, ut efficaciter rationes D. Tho. in hoc articulo. & 2. contra gentes cap. 55. probant. Hanc veritatem cognouerunt Philosophi grauissimi, quorum testimonia vide apud August. Eugub. in toto lib. 8. de perenni philosophia. Hoc etiam expresse docet Arist. 2. de celo. tex. 36. & 12. Meta. tex. 44. Præterea hæc conclusio est adeò certa, ut oppositum appareat errori proximum. Probatur. Nam in concilio Lateranen. loco citato diffinitur animam rationalem sua natura immortalem esse, sed angeli sunt excellentioris nature, ut sentiunt omnes Sancti & Theologi, ut colligitur ex testimonio citato D. Petri. Præterea Augustinus li. de Ecclesiasticis dogmatibus. c. 12. docent hanc sententiam tanquam veritatē catholicam, & Dionysius locis citatis.

¶ Ad argumenta. Ad testimoniū Apostoli dicitur primò cum Ambrosio lib. 3. de fide ad Gratianum. c. 20. quod solus Deus dicitur habere immortalitatem, quia habet illam absque dependentia ab aliqua causa. angeli verò & cetera incorruptibilia, sicut in suo esse pendent à prima causa, ita etiam pendent in immortalitate. In hoc sensu dicebat Christus, nemo bonus est nisi Deus. Secundò dicitur cum Dionysio. capit. 6. de diuinis nominibus & cum D. Th. hic ad primum, quod immortalitas in illo loco Apostoli idem pollet, quod omnimoda immutabilitas præsertim immutabilitas à statu iustitiæ ad statum peccati. Etenim omnis mutabilitas, & illa præsertim quæ est ad peccatum, est quædam corruptio & mors. His solutionibus explicari debet concilium 6. Constantinop. quod refertur in secundo ar-

gumento. Sed aduerte, quòd cùm dicit angelos per gratiam Dei conseruari à corruptione & morte, nomine gratiæ non intelligit gratiam iustificantem, neque aliquod donum ordinis supernaturalis, sed voluntatem liberam Dei, qua voluit Angelos producere extra nihil, & qua vult modo illos conseruare in esse quòd habent: quæ voluntas appellatur gratia, quia est beneplacitum Dei: sicut creatio omnium rerum potest eadem ratione appellari donum gratuitum.

¶ Ad tertium. Caietanus hic in duplici sensu explicat illam propositionem Diui Thomæ, scilicet, esse conuenit per se formæ. Primò, quòd dicitur conuenire per se, id est, immediatè non per aliam actionem ab illa qua producit forma, sed eadem productione sit forma & eius esse. Secundò, quòd conuenit illi per se, non perfecte Logica aut Metaphysica, sed Physica & naturali. Pro quo aduertit, quòd illud dicitur per se conuenire alicui Logice & Metaphysicè, quòd conuenit ei ex principiis essentialibus, vt rationalitas conuenit homini: illud autem conuenit per se Physicè, quòd non conuenit ex solis principiis essentialibus, sed præsupposita aliqua actione naturali, quæ terminatur ad rem, prout exit extra suas causas. Et ita inquit esse conuenit formæ, quatenus forma per actionem agentis producit extra suas causas. Vtrumque sensum expositum à Caietano reprehendit Ferrar. in secundo contra gentes, capite quinquagesimo quinto & maximè secundum sensum multis impugnat, sed tota argumentatio reducitur ad hæc. Id quòd conuenit per se alicui perfecte Physica, necesse est, quòd proveniat ex aliquo principio intrinseco essentiali, nam aliàs non per se, sed per accidens conueniret, ergo quòd conuenit per se Physicè, conuenit etiam per se Logice & Metaphysicè. Hæc consequentia probatur ex doctrina tradita à Caietano. Rursus ergo si esse conuenit per se formæ perfecte Physica, conuenit etiam perfecte Logica & Metaphysica.

¶ Propter hoc argumentum multa dicit Ferrar. quæ habent magnam falsitatem sicut & obscuritatem. Igitur sensus ille secundus Caiet. verus est. Et ad argumentum re-

A spondetur, quòd illud quòd per se conuenit Logice & Metaphysicè conuenit ex solis principiis essentialibus, nullo extrinseco præsupposito. Cæterum quòd conuenit per se Physicè, conuenit quidem ex aliquo principio intrinseco & essentiali, siue actiuo siue passiuo: sed præsupposito tam aliquo extrinseco. scilicet actione agentis. Et ita esse conuenit formæ per se: præsupposito tamen influxu primæ causæ, vt dicit B D. Tho. infra q. 104. art. 1. ad primum. Et idcirco esse conuenit per se formæ, tanquàm per se receptiuo, vt quo: supposito verò, vt receptiuo, vt quòd præsupposito influxu primæ causæ, quæ est propria causa ipsius esse efficiens, sicut ipsum esse est primus actus, & nullo modo effectus formalis alterius formæ, sicut supra dictum est. q. 3.

QVÆSTIO. LI.

¶ Vtrum angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita?



Conclusio est negativa. Ratio est in summa Quia habere corpus naturaliter sibi vnitum accidit substantia intellectuali vt sic. V. g. anima rationali competit naturaliter habere corpus sibi vnitum, eo quòd propter suam imperfectionem necesse est, quòd accipiat scientiā à rebus sensibilibus, sed in quocunque genere, in quo inuenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in illo genere, ergo sunt aliqua substantia perfecte intellectuales non indigentes acquirere scientiam à rebus, ac per consequens non habent corpora naturaliter sibi vnita.

E Pro intelligentia rationis Diui Thomæ arguitur sic contra illam. Primò. Nam consequentia huius rationis fundatur in hoc, quòd in quocunque genere inuenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in illo genere, sed ad hoc sufficit in exemplo adducto animæ rationalis ponere intellectum agentem, vt anima quæ est imperfecta, & in potentia ad intelligendum reducatur in actum, ergo non concluditur inde esse necessariam aliā substantiam perfectè intelligentem, neque vnitam corpori.

¶ Arguitur

¶ Arguitur secundò. In genere naturæ sensitivæ inveniuntur quædam animalia imperfecte sentientia; & tamen inde non sequitur, quod dentur alia animalia ita perfecte sensitiva ut non acquirant species sensibiles à rebus, ergo. Similiter valet consequentia facta in natura intellectuali.

¶ Arguitur tertio. Nam ratio facta ut plurimum videtur concludere necessariū esse præexistere in genere intellectualium substantiarum aliquam substantiam perfectam in illa genere, quam possumus dicere esse Deum, ergo non concluditur, quod sit Angelus vel plures Angeli ut concludit D. Tho.

¶ Arguitur quarto. Bene potest esse, quod aliquid accidat alicui naturæ, & tamen conveniat omnibus existentibus in natura. v. g. color accidit naturæ animalis, & tamen omne animal est coloratum, ergo falsum est fundamentum D. Th. positum in principio articuli.

¶ Pro solutione huius difficultatis nota cum Caietano hic, quod vis rationis huius articuli consistit in hoc, quod quodcumque datur aliqua natura distinguibilis per plures modos aut differentias, essentielles, necesse est, quod sicut inuenitur secundū imperfectiorem modum, sic etiam inuenitur secundum perfectiorem. Cuius ratio est in duplex: tum quia natura non est magis sollicita circa imperfecta quam circa perfecta: tum etiam quia imperfectiora sunt propter magis perfecta, ergo ad perfectionem vniuersi pertinet, quod si sunt imperfectiora, sint etiam magis perfecta: tum denique, quia diuisiva naturæ plurificabilis, aut sunt simul natura, ut patet de differentiis coniuidentibus genus, aut certe aliquid se habet ut prius, & alterum ut posterius ut in diuisione analogi, & hoc modo etiam id quod posterius est, infert illud, quod prius est.

¶ Et si aliquis obiecit, quod in existendi consequentia non necesse est, ut quod posterius est in analogia diuisione, inferat quod prius est v. g. non sequitur, quod si medicina existit sana, quod animal sanū existat. Respondetur quod in re præsentē & iuxta subiectam materiam non habet locum ista obiectio. Loquimur enim de substantiis pertinentibus ad bonum vniuersi

A & incorruptibilibus neque analogice diuidētibz naturā substantiæ intellectualis. Ceterum etiam verificatur de facto: quod si est analogum imperfectū in rerum natura, etiam existit in rerū natura analogum perfectum, eo modo quo sibi competit existere ad perfectionem vniuersi.

¶ Nota secundò ex D. Tho. infra q. 70. arti. 3. & 76. artic. 5. in corpore quod cum forma non sit propter materiam sed potius materia propter formā, hinc est, quod quādo forma ad propriam operationem suā speciei indiget corpore, tunc naturaliter habet tale corpus vnitum, quale necessarium est ad propriam operationem exercendam. Ex qua doctrina colligit D. Tho. ubi supra quod substantiæ motrices calorū non sunt vnitę celestibus corporibus ut formę materiæ. Et quod anima intellectiua conuenienter vnitur corpori passibili, ut possit recipere species à sensibilibus. His posit.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod ratio D. Th. non fundatur in illo principio, scilicet id quod est in potentia necesse est ut reducatur in actum ab aliquo perfecto: hac enim via ostenditur necessarius intellectus agens, ut anima reducat se in actum intelligendi per intellectum possibile, per quem est in potentia intelligendi. Sed ratio D. Tho. fundatur in primo notabili, quod notauimus ex Caietano: Vnde bene concluditur, quod si datur substantia in genere intellectuali imperfecta, datur etiam perfecta, quæ non indigeat acquirere scientiam à rebus, ac per consequens neque corpore.

¶ Ad secundum argumentum negatur consequentia, nec enim est eadem ratio in natura intellectuali & sensitiva, eo quod E modus habendi naturam sensitivam quantumlibet perfectam non includit habere species sensibiles naturaliter inditas, quin potius iste modus est impossibilis secundū ordinem naturæ. At vero modus habendi naturam intellectualem cum plenitudine virtutis includit habere species congenitas naturaliter & nō ab extrinseco acquiras: iste modus possibilis est naturaliter nature intellectuali, eo quod intelligere non est actus corporis, neque alicuius corporeæ virtutis, ut infra patet q. 75. ar. 2. in corpo

re: sentire vero quantumlibet perfectum fit, oportet esse actum corporeæ virtutis.

¶ Ad tertium respondetur, quod Deus non clauditur in coordinatione intellectualium substantiarum, quoniam non est pars vniuersi, sed bonum separatum eiusdem vniuersi vt dicitur. 12. met. tex. 52. hinc ergo est, quod ad perfectionem vniuersi pertineat: vt in illo sint partes imitantes, (quauis analogice) ipsum primum ens secundum omnem modum possibilem esseendi & operandi. Bene ergo cōcludit D. Tho. quod aliquæ substantiæ intellectuales non vnitæ corporibus sint in rerum natura, quas dicimus Angelos. Verum est tamen, quod ratio huius articuli non concludit esse plures substantias huiusmodi, sed supponit quæ dicta sunt supra q. 50. ar. 3. de numero Angelorum.

¶ Ad quartum respondetur, cum Caietano hic, quod prædicata accidentaria sunt in duplici ordine, quædam sunt accidentaria superiori & inferiori, quædam sunt accidentaria superiori, essentialia vero & constitutiua respectu inferioris, vel consequentia ex constitutiuis essentialiter. v.g. rationale, vel risibile accidit animali: sed respectu hominis est essentialia, vel cōsequens ad essentialia. Atque isto secundo modo loquitur D. Tho. de accidente cum inquit, quod accidit alicui naturæ, non inuenitur vniuersaliter in illa. Reliqua vero quæ reperiuntur in Caietano in hoc loco manifesta erunt ex his quæ dicenda sunt infra q. 70. & 76.

P Rincipaliter autē dubitatur. Vtrum sit certum, & quam certum debeat esse Theologo, Angelos esse omnino incorporeos.

¶ Pro parte negatiua arguitur primo. Nam grauissimi philosophi senserunt solū Deum & mentē ab illo productam carere omnino corpore, reliquos vero deos, vel demones, quos Angelos bonos, vel malos vocamus, esse corporeos. Hanc sententiā secuta est schola Platoniorum, quamuis Apoleius in libr. de Socratis Deo excipiat duas substantias separatas, scilicet amorem & sonum.

¶ Arguitur secundo. Hanc sententiam Platonis sequuti sunt quam plurimi ex do-

A storibus Ecclesiæ antiquissimis. v. g. Origenes lib. 2. Periarchon cap. 2. & 3. vbi ait esse impossibile, vt aliquid sine corpore viuatur, præter Patrem Filium & Spiritum sanctum & eodem lib. cap. 8. inquit Angelos sicut & hominem habere animā. Idem tenet antiquus Tertulianus libro de carne Christi inter principium & medium & lib. de Velandis virginibus, præterit probare ex illo Gen. 6. vidētes filij Dei filias hominum, quod essent pulchræ, acceperunt sibi vxores, ex omnibus quas elegerant. Vbi nomine filiorum Dei intelligit Angelos, & Lactantius Firmianus lib. 2. de diuinis institutionibus cap. 15. eandem sententiam tenet propter idem testimonium. Imo D. Ambros. lib. de arca & Noe c. 4. ad eandem illius loci intelligentiam videtur accedere. Hanc sententiam quoque sequitur auctor libri de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 12. & 13. qui tractatus licet habeatur inter opera Augustini non est tamen ipsius. Eadem sententiam sequitur Basilus libro de Spiritu sancto cap. 16. vbi ait substantiam Angeli esse spiritum acreum, aut ignem immaterialem. Et quidam alius antiquus auctor nomine Episcopus Thesalonicensis vt habetur in cōcilio Niceno. 2. tenet eandem sententiam, & citat pro illa D. Basil. Athanasium, Nestorium, & ait quod ita docet, & sentit Ecclesia. Cassianus etiam in col. 7. c. 13. tenet eandem sententiam. Citatur etiam Rupertus Abbas in libro de Victoria verbi c. 26. & 28. sed non inuenitur talis sententia in illo loco, habetur autem lib. 1. de Trinitate & operibus super gen. vbi expresse sequitur hanc sententiam imò & Caietanus de aliquibus demonibus tenet hanc sententiam supra epist. ad Ephes. cap. 2. Et Augustinus dubius fuit de hac q. in inchyrid. c. 59. & lib. 21. de ciuitate cap. 10. & lib. 3. de Trinitate c. 1. & lib. 2. super Genes. ad litteram c. 17. & lib. 3. cap. 10. semper tamen videtur magis accedere ad Platoniorum sententiam. vnde lib. 8. de ciuit. c. 16. non reijcit sententiam Apuleij, & aliorum Platoniorum: imo ibi niti tur ostendere, quod anima rationalis non debet offerre sacrificium nisi soli Deo.

¶ Tertiò arguitur. Ex concilio citato vbi potissime definiebatur vsus imaginum & ipsarum reuerentia, in cuius testimoniū aducitur

aducitur sententia Iohannis episcopi Thesalonicensis contra quendam gentilem asserentem Angelos non debere depingi, quia erant spirituales & omnino in corpore reo- tra quem aiebat ipse episcopus, quod Angeli licet non haberent corpora ita crassa sicut sensibilia, erant tamen illis corpora subtilia, æthereæ, vel aereæ. Et probabat hoc, quia ipsi semper Angeli semper apparuerunt hominibus in forma corporea verbi gratia Raphael apparuit Tobie. Quam sententiam Tharastius episcopus qui concilio præsidebat in hunc modum proposuit toti concilio. Angelos debere depingi, quoniam circumscribi possunt & in humana figura apparere. Et respondit totum concilium, etiam dominus.

¶ Arguitur quarto. Angeli mali cruci- tur igne in inferno, ergo habent aliquod corpus. Patet consequentia. Quia corpus non potest agere in spiritum purum. Hoc argumentum est Augustini Nimphi in li- de demonibus. c. 4. ubi tenet partem affir- mativam, ubi eam confirmat friuolis rationi- bus. Confirmatur. Angeli circumscribun- tur loco, ut ait D. Gregorius lib. 2. moral. cap. 8. ergo habent corpora. Patet conse- quentia. Quia proprium corpori est posse circumscribi loco.

¶ Oppositam sententiam tenet. diuinus Dionysius lib. de diu. nom. c. 4. ubi aper- tissime docet Angelos esse omnino incor- poreos & immateriales. Idem sentit D. Da- mascenus. lib. 2. sue Theologiæ cap. 3. Et quamvis hic sanctus dicat Angelos in com- paratione ad ipsum Deum esse corporeos, tamen non simpliciter esse corporeos affir- mat. Sed quia habent potentiam & actum & mutabilitatem & finitam essentiam de- finitumque sibi locum vendicat, quæ om- nia proprius conueniunt corpori, Ange- lis autem suo modo, Deo vero nullo mo- do, ideo dixit, quod in comparatione ad Deum sunt corporei. Ad hanc etiam senten- tiam magis accedit Grego. Nazian. lib. sue Theolog. in fine, & in oratione de natali saluatoris. Et D. Gregorius lib. 4. moral. c. 9. ubi ait, quod Angeli sunt tantum spiri- tus. Sed Chrysostomus expressius hoc do- cet homil. 22. super genef. ubi irridet illorū sententiam qui dicunt, in nomine filiorū Dei genef. 6. Angelos intelligi. Nam cum

fini inquit spirituales & incorporei, non po- terat generare. Id ipsum docet homil. 162. supra. 1. Epist. Cor. explicant illud, an- ne- scitis quoniam angelos iudicabitis. Vbi ait quod angeli sunt incorporeæ substantiæ. & homi. 44. super Math. non de natura in corporea diabolus est? Immo D. Basilus quæ citat pro sua sententia August. Nimphus, dicit super psal. 44. differentiam esse inter hominem & angelum, quod homo patitur continuam mutationem, sed angelus mini- me. Et paulo inferius inquit, quod omnis creatura corporea patitur mutationem. Unde sane colligitur, quod angelus non est natura corporea. Hugo de Sancto Vi- ctore lib. 1. de sacramentis. parte 5. c. 7. & 8. dicit, quod angelus est natura quædam simplex & immaterialis. Item tota fere schola Theologorum tenet hanc sententiam. D. Th. hic & in 2. d. 8. q. 1. Albertus magnus ibidem art. 1. D. Bonaventura ibidem q. 1. Maioris ibidem ait, quod etiam si aliquan- do dubitatum fuerit de hac re, iam tamen apud omnem scholam tenetur angelos es- se incorporeos. Scotus in 2. d. 2. q. 6. & d. 8. q. 1. Eandem sequitur sententiam Tho- mas de Argem. in 2. sen. d. 3. q. 1. optime de hac re disputat Marfil. in q. 2. eandem sen- tentiam sequitur Alexander Alenf. in 2. parte q. 20. memb. 3. ad septimum.

¶ Pro decisione huius difficultatis sit prima conclusio. Secundum rationem na- turalem multo probabilior est sententia, quæ negat angelos esse corporeos. Proba- tur ex rationibus quæ sunt ab Arist. 12. met. c. 6. 8. & ultimo quæ quidem sunt egregiæ. Nam substantiæ mouentes cæle- stia corpora si essent corporeæ & mediā te proprio corpore mouerent, sequitur, quod esset illis virtus finita & de fatigata, ac per consequens motus cælorum non es- set tam diuturnus & regularis. Et si aliquis respondeant, quod haberent corpora in- corruptibilia & indefatigabilia, contra nam corpora attributa angelis ab illis qui oppositum opinantur, sunt ignea, vel æ- rea, ergo corruptibilia, vel fatigabilia. Dein de accedit ratio D. Th. quam fecimus ex q. 70. & 76. scilicet quod corpus impassibile non est aptum ut uniatur formæ intellectu- ali quia non potest prodesse ad perfectam operationem formæ intellectualis. Unde

forma

forma esset ppter materiā & nō materiā ppter formā quod est maximū incōueniens. ¶ Præterea. Si angeli haberent corpora aut illa essent organizata & omnino distincta, aut cōfusa absq; distinctione sicut sunt corpora homogenea. Si primū, sequi, eos habere sensitiuam cognitionē & passiones & perturbationes. Et enim distinctio membrorum non videtur ad aliquid aliud deferuire posse. Item essent corruptibiles compositi ex contrarijs, vt si aliquis dicat quod nihilominus nunquam corpora relinquerent, tunc profecto essent miserabiliores hominibus. Est enim miseria magna pati huiusmodi perturbationes, ergo bonum esset spiritui relinquere huiusmodi corpus post acquisitam cognitionem à rebus. Si autem dicatur quod angelorum corpora nō sunt membris distincta, hoc certe irrationabiliter videtur dictum: non enim possent habere figuram conuenientem spiritali substantiæ verbi gratia rotundā, vel quadratā, vel triāgulatā. Deinde probatur. Quia eiusmodi corpora essent omnino superflua, nam ad nullā actionem deferuierit ipsis angelis: non enim ad intellectiōem, quia esset imperfecta angelica intellectiō si mediante corpore à rebus intellectiōem mendicaret, neq; differret ab homine. Neque etiam esset necessarium ad motionem rerum inferiorum. Probatur, quia si mediante corpore mouerent alia corpora, necesse erat vt prius mouerent propria corpora, quia omne corpus quod mouet, mouetur, & tunc aut mouerent proprium corpus informando ipsum sicut anima informat humanum corpus, vel sicut motor extrinsecus mobili. Si primum oporteret designare in angelo membra distincta vt pars per se mota distingueretur à parte per se mouente. Similiter etiam tunc non differret angelus ab homine siquidem essent compositi ex corpore & spiritu intellectuali. Si vero dicatur secundum, quod angelus mouet proprium corpus tanquam motor extrinsecus & per se subsistens, tunc qua ratione mouet illud corpus immediate poterat aliud mouere, atque adeo non opus haberet proprio corpore. Eo vel maxime quod tūc illud corpus non diceretur proprium, siquidem non pertineret ad propriam substantiam. Præterea aut illa corpora essent soli-

da, aut fluxibilia & liquida: hoc secundum esset maxima imperfectio, quia talia corpora facile cederent diuisioni, & in varias formas transmutarentur sicut aer & aqua ad modum recipientis. Si autem essent solida & firma, tunc haberent quantitatem firmam neque possent esse vbi est aliud corpus v.g. intra corpus cæli neq; inter cælū & cælū, quia alias ibi esset aliquod vacuū, aut cælū, nō immediate cōtineretur aliquo cælo, neq; esset proprie in loco. Imo neque angeli qui sunt in cælo possent ad nos descendere nisi rumpendo cælos. Et similia multa inconuenientia sequerentur, satis irrationabilia. Vide Diuū Thomam de spiritualibus creaturis articulo quinto & 7. & de demonibus art. 1. & lib. 2. contra gentes. cap. 91. ¶ **Secunda conclusio.** Saluo meliore Iudicio, iam nostris temporibus non potest affirmari absq; aliqua temeritate, quod angeli habent corpora. Probatur. Nam in cōcilio Latera. sub Innocentio. 3. distinguitur expresse creatura spiritalis contra corpoream, & dicitur Deus omnium creator visibilium & inuisibilium, spiritualium & corporalium, qui simul ab initio temporis vtramque de nihilo condidit creaturam, spiritualement & corpoream, angelicam scilicet & mundanam, ac deinde humanā, quasi communem ex spiritu & corpore constitutam. Hactenus concilium. Neq; valet respondere quod nomine spiritalis creaturæ intelligitur corpus aereum, & sic distinguitur contra corpus terrestre visibile, quia hoc pacto etiam intra istum mundū corporeū diceretur aer spiritalis creatura atq; adeo nō bene distingueretur inter spirituale & mundanū atq; corporale creaturā. Deinde secundū hanc explicationē, anima hominis posset dici habere corpus aereum nā dicitur homo cōpositus ex spiritu & corpore q; secundū spiritū cōmunicat cū angelis, ergo anima hominis habet etiā corpus aerēū, alias esset perfectior angelis aut nō cōmunicat cū illis in ratione spiritus & mentis, quæ omnia repugnant concilio dum dicit, deinde humanam quasi communem ex corpore & spiritu constitutam, ergo nomine spiritus & spiritalis creaturæ intelligit concilium aliquid, quod omnino caret corpore. Sicut anima rationalis, ita est spiritus

spiritus, vt nemo catholicus audeat dicere quod est composita ex corpore quodam aereo & mente. Hæc doctrina valde confirmatur ex modo loquendi scripturæ, vbi nomine spiritus intelligitur sepissime substantia omnino incorporea. v.g. Ioan. 4. spiritus est Deus, & eos qui adorant eum in spiritu & veritate oportet adorare. Vbi docet Christus, quod sicut Deus dicitur spiritus quia omnino est incorporeus, ita etiã homines habent spiritum incorporeum in quo debent adorare. Item 1. Corint. 2. nemo nouit quæ sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est, ita & quæ Dei sunt nemo cognouit nisi spiritus Dei, & ad Ephes. 6. non est nobis colluctatio aduersus carnem & sanguinem sed aduersus spiritus tenebrarum harum, contra spiritualia nequitie in caelestibus quem locum D. Basiliius contemplatur in homil. cui est titulus, quod Deus non est autor malorum circa finem, & asseuerat quod dæmones sunt incorporei, & explicat illud verbum in caelestibus, non quia dæmones habeant corpora caelestia, vel aerea, sed quia versatur in regione ista aerea, quæ nomine celi aliquando designatur. Et iuxta eundem modum explicat illud ad Ephes. 2. secundum principem potestatis aeris huius, scilicet qui est spiritus, qui nunc operatur in filios diffidentie. Et præterea act. 23. Saducæi dicunt non esse resurrectionem neque angelos neque spiritus, eo quod existimabant omnes creaturas esse corporeas. In quo loco nomine spiritus videtur necessario intelligendum aliquid incorporeum: ea enim ratione contendebant Saducæi animam hominis esse mortalem, quia erat corporea. In super nomine inuisibilium intelliguntur spiritualia & incorporea vt dicitur Ro. 1. inuisibilia enim ipsius &c. sed angeli dicuntur inuisibiles in concil. Later. vbi supra. Et in concil. Constantinop. 6. actio. 11. & in symb. Nycen. canimus visibilium omnium & inuisibilium: ergo angeli omnino non sunt incorporei. Et tandem Luca. 8. asseritur, quod in quodam homine erat legio demoniorum, videtur autem impossibile, quod si dæmones haberent corpora, tanta multitudo esset intra vnum humanum corpus: est enim legio sex milia sexcentum sexaginta sex. Vnde videtur incredibile,

A quod tot dæmones essent in vno homine si haberent corpora.

¶ Tertia conclusio. Non est hæresis aut error in fide, asserere angelos esse corporeos. Nam magister sententiarum in 2. d. 8. non audet aliquam partem definire, videns varias sententias patrum. Imo Augustinus lib. 21. de ciuitate c. 10. inquit, sunt demonibus sua quædam corpora, vt magnis autoribus visum est. Siquis autem nulla habere corpora dæmones asserat, non est de hac re, aut operosa inquisitione laborandum, aut contentiosa disputatione certandum id ipsum insinuat in inchoridione cap. 59. vide D. Tho. in quaestione de demonibus ar. 1. Præterea non est credendum, quod tot & tam graues autores Ecclesi. errassent tam grauitur circa rem ad finem pertinentem. Item non inuenitur expressa determinatio Ecclesiæ, neque locus scripturæ ita apertus, quo posset conuinci angelos esse incorporeos.

C Quod si quis dicat iã in concil. Later. hoc esse definitum, potest aliquis dicere, quod concilium intendebat diffinire, Deum esse autor omnium, tã eorum quæ dicuntur corporalia & visibilia, qualia sunt quæ corporeis, oculis cernimus, quam etiam eorum quæ vulgo dicuntur inuisibilia & spiritualia, quæ oculis corporeis non videntur, non tamen intendebat definire, quod ratio spiritualitatis in creaturis consistat in omnimoda carentia cuiuslibet corporis. Sicut Deus dicitur spiritus possunt enim dici inuisibilia, quia carēt colore aut luce corporali & spiritualia quia non habent crassitudinem sed subtilitatem insensibilem & corpoream vt Paulus dicit quod corpora nostra resurgent spiritualia. Et proportionabiliter possumus respondere ad auctoritates adductas ex scriptura, quod nomine spiritus quando fit sermo de creaturis spiritualibus, intelligitur aliquid distinctum contra carnem & sanguinem & corpora sensibilia. Veruntamen quia eiusmodi solutiones vix euacuant argumentum factum de anima rationali ex concil. Later. visum est nobis, quod nostris temporibus nō sit satis tutum asserere angelos esse corporeos. Nam profecto ex definitione concilij sequitur, quod anima rationalis sit perfectior angelo, si nullo modo est corpus, vel quod etiam ipsa sit composita ex corpore

E

pore sicut angelus. Ex quo rursus sequitur, quod non possit esse forma corporis, neque ex illa & corpore humano constitueretur vnum per se, sed illa esset in humano corpore sicut motor in mobili, quæ omnia non solum philosophiæ sed etiam sanæ doctrinæ aduersantur, vt patet in materia de anima.

¶ Ad primum respondetur, quod Platonici errauerunt, in illa sententia: & Peripatetici multo melius sunt philosophati.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod patres antiqui diuersimode de hac re senserunt, & res dubia erat apud illos, vt ait Bernardus vbi supra. Neque ipse vult hanc quæstionem definire, quia non inuenit rationes propter quas altera pars teneri debeat. Tandem dicit, quia ista quæstio nihil est utilis profectibus nostris, ideo non est mirum, si sancti nihil determinauerint. Ceterum quod in illo argumento ex Genesi 6. obijcitur explicat D. Th. art. 3. ad 6. q. si filij Dei appellantur filij, seht quoniam in eius progenie perseverauit ritus diuini cultus, filias autem hominum appellat scriptura descendentes ex stirpe Cain, quæ est explicatio glossæ interlinearis, & August. li. 15. de ciuitate 23. & est communis explicatio catholicorum. Vide Dionys. Carthusian. in ar. 3. 2. super gen. vbi refert Ioseph. lib. 1. de antiquitatibus dicentem quod filij Dei erant angeli, & interpretatur Dionysius de angelis incubis, qui accipientes humanum semen decusum ab hominibus, accedebant ad mulieres.

¶ Alia explicatio curiosa esse potest, quod filij Dei dicantur principes potentes in seculo, vt legit translatio Caldaica & Pagninus in sua translatione habet filij, principum, sed tutior est communis explicatio.

¶ Ad tertium respondetur, quod quidquid senserit ille Ioannes Episcopus, concilium tamen non intendit definire, quod Angeli habent corpora, sed quod religiose possunt depingi, eo quod si ipsi angeli apparuerunt in corporibus assumptis, vt se ipsos repræsentarent, etiam à nobis per figuras corporeas poterunt significari, quod autem dicitur ibi, quod angeli possunt circumscribi, intelligendum est, non de circumscriptione loci, sed quod possunt à nobis

A intelligi per quasdam descriptiones quas illos nobis repræsentent.

¶ Ad quartum respondetur, quod demones cruciantur realiter igne inferni non tanquam à causa principali, sed tanquam ab instrumento diuinæ virtutis supernaturaliter operantis, ita corpus bene potest eleuari, vt agat in spiritum, sicut baptismus efficit gratiam in anima.

B ¶ Ad vltimum respondetur, quod angeli definiuntur loco: non enim possunt esse vbiq; sed semper sunt in loco determinato. Quod autem D. Grego. dixit, quod circumscribuntur loco, non est intelligendum de circumscriptione quantitativa, sed de definitione propriæ virtutis ad operandum in determinato loco.

ARTICVLVS II.

C ¶ Vtrum Angeli assumant corpus?

Prima conclusio. Repugnat intentioni scripturæ dicere, omnes apparitiones angelorum contigisse in visione prophetiæ. Ratio est. Quia scriptura sic introducit angelos apparentes, vt communiter ab omnibus viderentur: Sed illud quod contingit in visione prophetiæ & imaginaria est in sola imaginatione videntis, ergo.

D ¶ Secunda conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia visio corporea necesse est, vt terminetur ad aliquod corpus extra positum, sed angeli neque sunt corpus, neque habent corpora naturaliter sibi vnita, ergo vt videantur necesse est quod assumant corpus.

E ¶ Tertia conclusio in solutione ad secundum. Corpus assumptum vnitur angelo non vt formæ, neque solum vt motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum.

¶ Quarta conclusio in solutione ad vltimum. Angeli assumunt corpora ex acre condensando ipsum virtute diuina.

Prima conclusio manifesta videtur ex historijs scripturarum, quas refert. D. Tho. in articulo. Secunda asseritur ab Augustino li. 15. de ciuitate c. 23. & sermone 16. de diuersis qui est tractatus tertius contra Manicheos tom. 10. & est communis sententia

tentia Theologorum in 2. sen. d. 8. Et hæc conclusio videtur concedenda necessario etiam ab illis, qui dicunt angelos habere corpora naturaliter sibi vnita, eò quòd illa corpora non sunt visibilia naturaliter corporeis oculis, alioquin angeli non annumerarentur inter inuisibilia, quod est contra concil. Later. vbi supra. Tertia vero conclusio est contra Tertulianum in lib. de carne Christi, qui credebatur angelos assumere naturam corpoream sicut filius Dei assumptis humanitatem vnione hypostatica. Quæ opinio irrationabilis est, quia quod vnicū suppositum duas naturas terminet, magnum miraculum est, ergo non est credendum, quod hoc passim fieret & in veteri testamento. Et confirmatur. Quia corpora in quibus angeli apparuerūt, erant figuræ humanæ, ergo si illa vnio erat vere hypostatica, sequitur quod angeli, vel fiebant homines vel erant monstra, aliam naturam assumptes in figura humana. Deinde non esset tam mirabilis apud angelos incarnatio verbi, si ipsi experti iam fuissent in se ipsis hypostaticam vnionem alienæ naturæ. Ceterū an sit possibile, quod angelus possit assumere supernaturaliter alienam naturam ad vnionem hypostaticam disputari solet in 3. p. q. 2. & 3. & pars negatiua est probabilior sententia. Quia omnis personalitas & existentia creature est finita, ergo nō potest terminare duas naturas distinctas. Confirmatur, quia infinitati diuinæ personæ tribuitur quod possit alienam naturam assumere hypostatice. ¶ Circa tertiam conclusionem posset aliquis querere, an quando dæmon possedit corpus humanū sit dicendus assumere illud corpus. Ad quod respondet D. Th. in 2. d. 8. q. 1. ar. 3. q. non assumit tale corpus. Et ratio est, quia nō vnitur illi vt se ipsum representet sed ad ligandum illud corpus, & mouendum, aut quibusdā passionibus afficiendum. Et similiter posset dubitare an dæmon possit assumere corpus lamie aut strigis. Respondetur ad hoc ab aliquibus, q. dæmon nunquā mouet localiter corpus lamiarū, sed ipsa imaginatione dūtaxat vehemēti putat se localiter moueri, & hoc dicūt experientia cōpertū esse ab aliquibus, qui viderūt huiusmodi mulieres quibusdā vnctionibus delinitas sensu priuari & in terram cadere, illicq; manere iacen-

A tes p̄r aliquod spatiū tēporis. Et ita videtur esse determinatū in concil. Ancirano. & habet in decreto 26. q. 5. c. Episcopi vbi dicitur, quod cū ista tantum in animo patiantur, infideles putant, quod in corpore fiant. Atq; hoc supposito facile esset respondere, quod dæmones non assument corpora lamiarum. Nihilominus aliquando eiusmodi mulieres vere & realiter portantur à dæmone in diuersa loca, & solēt illas operire alio corpore, vt ab alijs videntibus appareant trāsformari in varias formas; quod patet ex aliquibus exēplis fide dignis quæ apud Hispanos contigerunt, de quibus vide Abulen. super Math. cap. 4. q. 47. Et in historijs Ecclesiasticis legitur, Symonem magum portatum fuisse à demonibus per aera quasi volando, & D. Petri orationibus præcipitatum atque occisum. Item secundum explicationem Diui Gregorij & aliorum sanctorum, circa illud Math. 4. assumptum cum diabolus in montem excelsum &c. Christus dominus permisit se portari à Dæmone corporaliter, habet igitur dæmon virtutem asportandi humanum corpus localiter. Nihilominus huiusmodi corpora non assumit sibi proprio diabolus, quia in illis non repræsentatur, sed solum vnitur sicut motor mobili. Ceterum quod dicitur in concilio Ancir. supra non intelligendum est ita quod nunquam dæmon rapiat & portet localiter humana corpora, sed de particulari casu fiebat sermo scilicet de quibusdā sceleratissimis faminis quæ quidem seductæ demonum illusionibus nocturnis horis cum Diana Paganorum Dea credebant se equitare in quadam bestia, & multa terrarum spacia pertransire. Vide de his Magistrum Cyrue-lo in tractatu de quibusdā superstitionibus.

E ¶ Circa eandem conclusionem potest queri, an ipse Deus aliquando assumpserit sibi corpus eo modo, quo angelus dicitur assumere. Et videtur pars affirmatiua vera. Nam Exod. tertio dicitur, quod apparuit dominus Moyfi in flamma ignis & locutus est dicens, ego sum Deus Abraham &c. & Luca. tertio habetur, descendit Spiritus sanctus corporali specie sicut colūba in Christū, ergo Deus assumpsit huiusmodi corpora, siquidem ipse fecit illa

specialiter ad se ipsum repræsendandum.

¶ Ad hoc respondet Aug. 3. de Trinitate. c. 11. quod omnes apparitiones quæ factæ leguntur in veteri testamento, fiebant angelorum ministerio, & sic apparebat & loquebatur dominus Moyfi & Prophetis. Imo vero actor. 7. dicitur à B. Stephano, quod erat angelus qui loquebatur in rubo Moyfi, & ad Galat. 3. inquit Apostolus, quod ipsa lex data est per angelos in manu mediatoris, scilicet Moyfi. Vnde potest fieri argumentum. Si quando Deus assumpsit eiusmodi corpora, maxime quando dicitur locutus Moyfi in rubo, aut in Syna, sed in illis locis habetur in alijs testimonijs scripturæ, quod angelus erat cuius ministerio hec fiebant, ergo nunquā Deus assumpsit huiusmodi corpora. Vide Abulensem super c. 3. math. q. 85 & 89. ubi docet, quod etiā in nouo testamento factæ apparitiones fiebant angelorum ministerio in corporibus ab illis assumptis.

¶ Ad hanc dubitationem breuiter respondet, quod si proprie loquamur iuxta doctrinam in solutione ad secundum licet ministerio angelorum vniuersæ apparitiones fierent, angeli non assumebant eiusmodi corpora, quoniam non vniebantur illis ad se ipsos repræsentandos, sed potius ad repræsentandū Deum. Neque etiam ipse Deus assumebat sibi illa corpora quia non faciebat illa se solo, sed mediante angelorū ministerio. Si quis autem dixerit, quod species illa columbæ quæ apparuit super Christū facta est immediate à solo Deo ad repræsentandū Spiritum sanctū & hoc propter dignitatem Christi, nihil dicit, quod sanæ doctrinæ aduersetur, sed quod pium est & probabile. Ita sentiebat Magister Soto.

¶ Circa vltimam conclusionem nota quod Scotus in 2. d. 8. q. 1. bene in pugnat, quod Tertulianus dixit in li. de carne Christi, scilicet quod angeli ex nihilo assumeret sibi corpora, vel ex corpore celesti. Arguit contra illū Scotus, quia solus ipse Deus potest creare & calum est incorruptibile & in generabile. Dicit tamen Scotus, quod illa corpora fiebant ex ipso aere imperfecte mixto, eod quod aliā non possent habere figuram neque colorem. Sed D. Tho. in 2. ubi supra docet, quod illa corpora assumpta ab angelis accedunt ad humorem terrestrem

A nihilominus in illis erat verus aer. Et ad argumentum Scoti possumus respondere, quod aer potest ab angelo condensari absque corruptione aeris ita ut colores varios accipiat.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant.

Conclusio est negatiua. Ratio Quia nihil potest habere opera vitæ, quod non habeat potētiāle principiatū actionis, sed angeli quamuis habeant principium ad figurandū & afficiendū quadam corpora & mouendū illa per aliquem motum, qui habeat aliquid commune cum operibus vitæ corporalis, tamen non habent principium vitale corporale quale requiritur ad huiusmodi actiones, propterea non proprie dicuntur exercere huiusmodi actiones sed metaphorice. De quibus vide D. Th. in solutionibus argumentorū. Huic doctrinæ consonat quod docet Arist. 2. de anima tex. 87. dicens quod vox est actus animati corporis, & quod tibia aut lyra non emittit vocem proprie, sed secundum metaphoram.

QVÆSTIO. LII.

De comparatione Angelorū ad locum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum angelus sit in loco?

Prima conclusio est affirmatiua. Secunda conclusio. Aequinoce dicitur angelus esse in loco & corpus esse in loco. Hec probatur, quia non est vna ratio communis existendi in loco corpori & angelo, nam corpori ratio existendi in loco est contactus quantitatis, at vero angelis ratio existendi in loco est applicatio virtutis ad aliquem locum qualitercumque. Hinc sequitur, quod angelus non commensuratur loco neque habet situm in continuo, neque continetur à loco sed potius continet locū, quæ oīa è contrariis habet in corporibus in loco existentibus.



Vbiū primum in hoc articulo sit circa principalem conclusionem. Vtrum angelus sit in loco? Ad quod aliqui antiqui philosophi

Iosphi dixerunt substantias separatas nullo modo esse in loco. Et ratio illorum erat quia putabant, quod substantiæ separatae, nullam haberent operationem transeuntē circa corpora. Quod si aliquis diceret illis, substantiæ separatae mouebant celos, ac proinde habebant operationem transeuntem, respondebāt ad hoc, negantes celestia corpora à separatis substantijs effectiue moueri, sed mouebantur ab illis in ratione causæ finalis, sicut amatum mouet amantem, & quod nihilominus celestia corpora effectiue mouentur à proprijs formis uiuentibus, ut mouetur corpus humanum ab anima. Hæc opinio quatenus negat angelū habere operationē transeuntē, videtur aperta hæresis, nā frequentissime in scriptura legimus angelos exterius multa operatos fuisse, ut occidisse multa millia hominū &c. Vnde rursus conuincit, quod sint in loco, eo modo quo Deus dicitur esse ubiq; scilicet non per aliquam quantitatem sed per aliquē operationē aut virtutē.

¶ Altera sentētia est Durandi in 1. d. 37. q. 1. in secunda parte distinctionis quæ consistit in duobus dictis primū est quod angelus proprie non est in loco, sed metaphoricē & abusive, id quod D. Th. ibidē q. 3. ar. 1. ad 1. videtur asserere & ita docet in hoc articulo, quod angelus & corpus nō sunt in loco vniuoce. Ita docet August. 8. super genes. ad litter. c. 20. & li. 83. quæstionum quæst. 20. ubi ait, quod Deus abusive dicitur esse in loco, quia esse in loco est propriū corporū. Præterea secūdū Arist. 6. phy. tex. 86. quod est impartibile & in diuilibile non proprie mouetur ergo angelus non proprie mouetur secundum locum, ergo non proprie est in loco utrūq; enim istorū ad alterū sequitur. Secundū dictū Durandi est, quod angelus eo modo quo dicitur esse in loco, non est determinate in aliquo loco, quin potius est ubiq; quāuis nō eo modo quo Deus dicitur esse ubiq;. Et probat quia angelus est in loco in quo potest operari, sed potest operari ubiq;, ergo nullus est locus in quo non possit dici esse angelus. Cæterū non est ubiq; sicut Deus, quia Deus est ubiq; per essentiā præsentia & potentiam, & operatur intime in omnibus rebus, ut supra. q. 8. dictum est.

¶ Hoc secundū dictū Durandi videtur

A nobis satis periculosum, & non solū cōtrā rationem naturālē sed et iā cōtrā scripturā. Et probatur ex illo Esaiæ. 14. quomodo cecidisti de celo lucifer qui mane oriebaris cecidisti & corruisti in terrā quod testimoniū explicat à sanctis de angelo malo in figura Regis Babylonis representato, ergo ille reliquit vnum locum & ad alterum deuenit. Et Luc. 10. videbā satanam tanquā fulguri de celo cadentem & Apoc. 12. dicitur de malis angelis quod non est inuentus locus eorum amplius in celo. Et sentētia Durandi est contra communem sententiam Theologorum asserentium angelos fuisse creatos in celo empireo: de quo vide Diuum Thomam infra quæstione 61. articulo quarto. ubi adducit Strabonem, & Isidorum in hac sentētia. Id etiā dicit Damasc. de fide orthodoxa lib. 2. cap. 11. & lib. 1. ca. 16. Item philosophus in libris de celo & mundo statuit intelligētiās motrices celorum esse indeterminata parte cali, ergo falsa est Durandi sentētia. Neque ratio eius quidquam valet, quia angelus non est in loco per hoc solum quod potest operari in loco, sed per hoc quod vel operatur in loco, vel habet virtutem applicatam aliquāliter ad locum. Vnde semper erit in determinato loco, quia operatio & virtus operatiua angeli finita est.

D ¶ Denique aduertendum est, quod quāuis angelus dicatur esse in loco æquiuoce respectu modi existendi in loco qui communis est corporibus, tamē eo modo quo dicitur esse in loco realiter & simpliciter est indeterminato loco, & non ubiq; propter rationem D. Tho.

Circa secundam conclusionem est dubium secundum. An angelus sit in loco per virtutem operandi in loco applicatam, an vero per ipsam actualement operatiuam, an vero sit in loco per essentiam suā vel præsentiam substantialem.

¶ Arguitur primo & probatur quod angelus non sit in loco alio modo quam per essentiā, vel præsentia substantialem. Si Deus auferret quantitatem ab aliqua substantia corporea quæ est in loco tunc illa substantia per se ipsam maneret præsens ibidem ubi antea erat, & tamen non per aliquam virtutem operandi, vel contactum virtutis, ergo similiter angelus per præsentia sub-

stantialem potest esse in loco.

¶ Secundo. Angelus potest detinere lapidem in aere, ne descendat, non mouendo lapidem, neque aliquam aliam actionem transeuntem operando, ergo saltem angelus non est in loco per operationem transeuntem, sed sufficit, ut dicatur esse in loco quod intelligat motum lapidis.

¶ Tertio. Prius est angelum esse quam operari, ergo prius est esse in loco quam angelum operari, & quam applicare contactum virtutis ad locum.

¶ Quarto, si angelus esset in loco per operationem, sequitur, quod commensuratur loco. Probatur consequentia. Quia ipsa operatio commensuratur subiecto corporati in quo recipitur ad modum recipientis, ergo si ipsa est ratio existendi in loco ipsi angelo, bene sequitur, quod ipse angelus commensuratur loco, secundum suam rationem existendi in loco. Quemadmodum substantia corporea commensuratur loco secundum operationem suam, quæ sibi est ratio existendi in loco.

¶ Quintum argumentum. Si angelus esset in loco per operationem, hoc non erit quia mediate operetur in aliquod subiectum, quia alias angelus mouens calum diceretur esse in terra, in qua multos effectus operatur mediante motu calis, erit igitur per hoc quod immediate operatur in aliquo corpore: tunc est argumentum, ergo prius est angelum esse immediate inmediate suppositi ibidem, ubi operatur inmediate virtutis.

¶ Sextum argumentum. Si angelus est in loco per operationem sequitur, quod etiam corpus est in loco non solum per quantitatem, sed etiam per operationem. v. g. quando agens corporale operatur in aliud corpus immediate dicitur esse in illo per operationem.

¶ Septimum argumentum. Si angelus non est in loco per suam essentiam immediate sed potius per operationem, aut per applicationem virtutis, sequitur quod si angelus non applicaret suam virtutem alicubi, quod nullibi esset, ac per consequens desineret esse in mundo angelus qui antea erat in mundo, cum tamen non sit egressus a mundo, neque est annihilatus. In hac difficultate sunt variae sententiae. Prima est Scoti in. 2. dif. 2. q. 6. quæ sequitur Gabriel ibidem q. 1. Et omnes

A nominales, qui omnes tenent, quod angelus est in loco per suam essentiam, siue presentiam substantialem. Argumenta pro hac opinione sunt fere omnia quæ fecimus.

¶ Secunda sententia est Capreoli ibi. q. 1. quæ sequitur Soncinas, & multi ex Thomistis, quod angelus est in loco per operationem non immanentem, sed transeuntem. Aduerte tamen in hac opinione, quod nomine operationis intelligitur non tantum motum aliquem reale receptum in corpore, siue mutationem aliquam, sed quolibet etiam contactum angelicæ virtutis, qui se habet per modum operationis & per modum actus secundi. v. g. quia angelus presidet tali loco, quia custodit, quia continet & defendit, ut si v. g. detineret lapidem in sublimi diceretur esse in lapide, & tamen nullam mutationem reale exerceretur circa lapidem, quam sententiam contendunt esse D.

C Tho. quod li. 1. ar. 4. ubi postquam dixerat angelum esse in loco per contactum virtutis inquit, Si quis autem velit contactum virtutis operationem vocare propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur quod angelus est in loco per operationem, ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quæcunque vnitio, quæ sua virtute angelus se corpori vnit, presidendo, vel continendo, vel quocunque alio modo. Haec tenet D. Th. & fortassis hoc ipsum est quod in hoc ar. huius. q. 5. 2. insinuat, cum inquit per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercunque, dicitur angelus esse in loco corporeo. Vbi aduerte illud verbum, qualitercunque. Imò verò in. 1. dif. 37. q. 3. ar. 1. inquit, angelus non potest diffiniri aut determinari ad locum nisi per operationem: dico autem operationem communiter, secundum quod angelus se habet ad corpus contentum in loco per modum presidentis, aut ministrantis, aut aliquo modo agentis aut patientis. Hæc D. Tho. Vbi aduerte obiter, quod daemones & animæ damnatorum sunt in loco infernali per modum patientis.

¶ Tertia opinio est Caic. hic, quod angelus non est immediate in loco per suam operationem, sed per applicationem virtutis ad operandum, quamuis non sequatur operatio: potest enim angelus per suam libertatem applicare virtutem operatiuam ad locum, & non operari.

¶ Pro cuius intelligentia nota, quòd in agentibus corporeis quādo vnū agens immediate agit in aliquod passum, intelligimus præter substantias & potentias agētis & patientis alia duo. Primum est applicatio agentis & eius virtutis actiue, quæ applicatio nihil est aliud quam modus quidam & coaptatio agētis & eius virtutis ad passum, ratione cuius sequitur secundum quod est ipsa actio per quam quasi à posteriori intelligimus ibi esse Angelum. Quòd autē ipsa actio & applicatio virtutis agentis possint separari, patet exemplo. Si v. g. plures homines applicant suam virtutem nitentes trahere nauim, quam tamen nō trahunt quia è regione sunt alij æqualiter contra nitentes, tunc certum est quod illi omnes habēt applicatam virtutem ad mouendū nauim, non tamē sequitur motus ipsius nauis. Ad hunc modum potest intelligi quod Angelus cōtingit sua virtute locum, & tamē nō sequitur operatio nisi quādo ipse voluerit.

¶ Nota secundo, quod applicatio virtutis Angelicæ secundum sententiā Caietani multa includit. Primum ex parte substantiæ Angelicæ includit negationem distātiæ, hoc est, quòd Angelus nō sit applicitus alteri loco distanti. Secundum ex parte intellectus, scilicet, cognitio quādā practica operis exercendi in tali loco. Tertium est ex parte virtutis executiue illius, quòd per cognitionem practica præstiturū est. Requiritur enim quòd illa potentia executiua non sit impedita neque alibi occupata, sed sit expedita in ordine ad talem operationē. Quartū est ex parte voluntatis, requiritur enim quòd Angelus eligat & velit supradicta ita se habere, vt statim atque ipse voluerit, sequatur operatio. Hinc infert Caietanus quod huiusmodi applicatio in ordine ad operationem comparatur illi non tanquam pura potentia, sed potius tāquam habitus, de cuius ratione est, quod sit dispositio potentiæ ad operationē, & quod operans vtatur eo quādo voluerit, & ita se habet prædicta applicatio Angelicæ respectu potentiæ operatiue. Ex hoc sequitur aliud, quod eiusmodi applicatio est media inter substantiā & potētiā Angelicam ex vna parte, & inter eius operationē ex alia. Et ex cōsequēti ipsa applicatio nō solū respicit Angelū in quo est formaliter, sed etiā respicit ipsum locū ratione operatio-

nis exercendæ in ipso in potentia proxima propter coadaptationē, quæ est inter angelum sic applicatū & locū ipsum. Quemadmodū quantitas per quam res corporea est in loco, formaliter est in ipso corpore locato tanquam accidēs in subiecto, respicit tamen locū ipsum à quo quasi passiue tangitur & cōtinetur, & non solum quia habet quantitātē est in loco, sed quia habet sic applicatā, ita Angelus dicitur esse in loco nō solum quia habet virtutē operadi quomodolibet, sed quasi actiue cōtingentē & continentē locū, & sic applicatā, vt cū voluerit operetur absq; aliqua noua dispositione sui aut mutatione. Nota enim quòd secundum Caietanū per solā applicationē virtutis angelicæ quando non sequitur operatio, aut aliquid quod se habeat per modū operationis communiter dictæ, nō dicitur angelus esse perfectē in loco, sed imperfectē & inchoatiue: quādo autem sequitur operatio propriē dicta, scilicet cōmuniter, tunc Angelus dicitur esse perfectē in loco eo modo quo ipse potest esse in loco. Ecce quomodo sententiā Caietani vix differt à sententiā præcedenti. ¶ Est alia quorundā opinio, quod angelus non est in loco nisi per operationē propriē dictam: hanc tamen opinionem in sequentibus falsam esse ostendemus.

¶ Pro decisione huius difficultatis sit prima cōclusio. Quāuis substantia angelicæ sit in loco, tamē ratio existēdi in loco nō potest esse substantia, sed aliquid præter ipsam. Probatur primo. Sicut Petrus siue substantia eius est in loco, nō tamē substantia est immediata ratio existēdi in loco, sed quāntitas Petri cōtingens locū: ita & multo magis substantia incorporea nō erit propria ratio existēdi in loco. Probatur cōsequentia. Nā si substantia corporea cui cōpetit propriē esse in loco, nō est immediata ratio existēdi in loco, ergo multo minus incorporea substantia per se ipsam immediate erit in loco, sed per aliquid aliud quod respectu sui se habeat proportionabiliter ad quātitatē respectu corporis, & sit veluti quantitas virtualis, per quā virtuosē cōtingit locū, & continet illū. Itē probatur cōclusio. Si substantia incorporea ratione suæ essentia immediate esset in loco nō haberet rationem ad operationē, sequit quod angelus nō esset in loco diuisibili sed solū in indiuisibili. Probatur sequela.

Quia ipsa substantia angeli secundum se est indiuisibilis, ergo necesse est ad hoc ut sit in loco diuisiui in quod comparatur ad ipsum secundum aliquem effectum virtualem vel actuale. Denique substantia angeli secundum se est indifferens ad quencumque locum, ergo ut sit in loco singulari necesse erit assignare aliquid præter ipsam, ratione cuius sit in isto loco.

¶ Secunda conclusio. Non requiritur ad hoc quod angelus sit in loco, quod operetur circa ipsum operationem proprie dictam. Probat. Nam angeli qui custodiunt ciuitatem non semper actu operantur circa rem custoditam. Non enim videtur intelligibile quid recipiat locus ille custoditus ab angelo. Item animæ damnatorum & dæmonum sunt in loco infernali, & tamen circa ipsum nihil operantur, quin potius patiuntur ab illo, ac detinentur ab igne. Hæc conclusionem confirmant argumenta facta pro sententia Caietani, & Capreoli.

¶ Tertia conclusio. Angelus est in loco per operationem communiter dictam iuxta modum quem explicat Capreolus & Caietanus & videtur expressa sententia D. Thomæ, ubi supra. Et probatur à sufficienti diuisione. Nam si angelus non est in loco immediate ratione substantiæ, nec ratione operationis proprie dictæ, necesse est ponere aliquem virtualem contactum & realem, ratione cuius angelus dicatur realiter esse in loco, quamuis metaphorice per comparisonem ad modum existendi in loco corporibus proprium.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod illa substantia corporea ablata omnino quantitate, non maneret realiter in loco nisi forte in loco imaginario à nobis.

¶ Ad secundum respondetur, quod iam diximus cum opinione Capreoli & Caietani, imo & D. Tho. quod non requiritur ad hoc quod angelus dicatur realiter esse in loco, quod efficiat operationem proprie dictam in ipso loco, ubi existit, sed sat est, quod applicet virtutem ad operandum, ut dictum est.

¶ Ad tertium argumentum negatur conclusio sequentia. Et est manifesta instans. Nam prius natura est homo quam sit quantus; & tamen non est prius hominem esse in loco,

A quam esse quantum in illo loco. Similiter prius est esse Deum, quam Deum operari ad extra & tamen non est prius Deum esse in creatura, quam operari in creatura. Imo vero prius natura operatur in creatura quam sit in illa. In illa enim consequentia variatur appellatio.

¶ Ad quartum negatur sequela. Ad probationem respondetur esse discrimen inter substantiam corpoream & angelum, quod substantia corporea prius natura extenditur secundum partes per quantitatem intrinsecam sibi, quam per eandem commensuretur loco: at vero operatio angeli, siue applicatio virtutis ad operandum non efficit substantiam angeli esse diuisibilem. Unde bene potest extendi operatio ipsius & commensurari in subiecto corpore, & tamen quod ipse angelus non commensuretur cum loco.

C ¶ Ad quintum respondetur, quod operatio immediata angeli potest dupliciter intelligi. Vno modo, quia præintelligitur angelus immediate assistere loco, ante quam operetur, vel applicet virtutem operandi: & hæc est sententia Scoti, quam reieciimus. Altero modo dicitur immediate operatio in mediatione causalitatis, quatenus operatio est ab angelo non mediante alia causa, & hunc modum admittimus, sed negamus ante illum præintelligi angelum esse in loco, imo ille est ratio formalis per quam angelus est in loco illo.

D ¶ Ad sextum negatur sequela. Est enim magna differentia inter agens corporale & spirituale, quod corporale non potest aliter immediate attingere passum nisi ratione quantitatis, spirituale autem potest agere contingendo intime corpus in quod agit unde modus proprius existendi in loco qui competit agenti corporeo, est ratione quantitatis, sed modus proprius existendi in loco qui competit substantiæ spirituali est per contactum virtualem & intimum ipsi corpori, in quo angelus dicitur esse tanquam in loco. Ex quo sequitur, quod si angelus contingit solum propria virtute vnā partem mobilis v.g. celi, non erit in toto mobili, scilicet in toto celo tanquam in loco, licet moueat totum calū, sed solum in illa parte in qua intime applicat contactum propriæ virtutis immediate.

¶ Ad

¶ Ad septimum concedo sequelam, si tamen consequens intelligatur ita quod angelus nullibi sit tanquam in loco. Caterum non est negandum, quod angelus maneat in vniuerso tanquam pars in toto, eò quod angelus habet ordinem cum alijs partibus vniuersi, ex quibus consurgit vnum vniuersum: quemadmodum etiam supremum cælum est in mundo, & tamen non est in loco, sed est tanquam pars præcipua inter creaturas corporales: nihilominus crediderim, quod de facto nunquam angelus definit esse in aliquo loco, sed semper applicat virtutem operatiuam alicubi, siue in cælis, siue in terra. Et ratio est. Quia quamuis angeli non dependeant à loco, sunt tamen partes vniuersi ad perfectionem creaturæ corporalis destinati à Deo, & fortassis ita intelligitur illud Genes. 2. Igitur perfecti sunt cæli, & terra, & omnis ornatus eorum, ubi nomine ornatus possumus intelligere iuxta phrasim Hebræam, exercitum, scilicet, angelorum.

¶ Sed est obiectio insignis contra hanc doctrinam. Nam quamplurimi angeli sunt in cælo empyreo, & tamen illic nihil operantur, neque suam virtutem operandi applicant, ergo angelus non est in loco semper de facto, & si sunt in loco illic, non sunt per contactum propriæ virtutis.

¶ Ad hanc obiectionem Capreolus ubi supra respondet, quod angeli sunt in cælo empyreo, tanquam in loco per hoc quod exornant illud. Et si quis roget quo pacto exornant, respondet quod per suam præsentiam, & sic ornatus ille nihil aliud est quam relatio præsentia angelis per modum actionis significata. Hanc responsionem non recipit Caieta, quia prius est angelum esse in loco, quam exornare illum sua præsentia. Et confirmatur. Quia si ornatus ille non est nisi relatio præsentia, necesse est, esse aliquod fundamentum illius relationis, quod nihil aliud videtur esse, quam angelum esse in loco. Non enim est fundamentum illius relationis, quod angelus sit concretus, ut pars & compars cum illo cælo respectu vniuersi, quoniam eiusmodi relatio quæ consurgit ex eo quod angelus sit creatus, ut compars cum ipso cælo, æqualiter etiam respicit terram: quapropter non erit relatio præsentia angelis.

¶ Angeli in cælo potius quam in terra.

¶ Alia solutio est quorundam, quod angelis sunt in cælo empyreo per applicationem virtutis operatiuæ, licet nunquam quidquam operentur, quod existimât colligi ex Caietano: sed omnino falluntur. Nam quamuis Caietanus dicat angelum esse in loco per applicationem virtutis, etiam si non sequatur operatio: tamen asserit Caietanus, quod potest esse & sequi operatio, quando angelus voluerit: at verò in cælo empyreo etiam si angelus velit, non intelligitur quid operetur. Deinde, si nunquam illic operatur, non est potentia naturalis in cælo, ut recipiat operationem ab angelo, aliàs esset superflua talis potentia, imo etiam esset superflua applicatio virtutis angelicæ.

Quapropter Caietanus ponit duas solutiones. Prima, quod angeli non sunt in cælo empyreo tanquam in loco. Et cum scriptura dicit, quod sunt in cælo, significat, quod sunt in beatitudine regni cælorum. Sed hæc solutio non est bona, nam secundum communem sententiā sanctorum omnes angeli creati sunt in cælo Empyreo, & tamē non sunt creati in beatitudine omnes: & demones ceciderunt de cælo Empyreo, & tamē non de visione beatifica, quam nunquam habuerunt. Secunda solutio Caietani est, quod angeli illic operantur aliquid circa cælum Empyreum, quod nobis occultum est. Est alia solutio mihi probabilior, quod cælum empyreum habet aliquam operationem & actionem in hæc inferiora. Vnumquodque enim creatum est à Deo propter suam operationem, cum igitur sit illud excellentissimum corpus, quod omnia corpora continet, necesse est quod habeat excellentissimam operationem, quam explicat Diuus Thomas infra quæstio. 66. arti. 3. ad secundum: & latius in quodlib. 6. arti. 19. videlicet quod cælum empyreum cum in seipso habeat maximam stabilitatem, influit in hæc inferiora perpetuitatem & stabilitatem circa motus & rerum generationes, & consequenter angeli illic existentes perficiunt hanc virtutem cæli, ut efficacius attingat suum effectum, & fortassis ut attingat ad aliquem effectum specificum, ad quem non attingeret, nisi ut instrumentum virtuosè perfectum ab ipsis angelis: sicut sol attingit ad generationem omnium

viuentium etiam hominis, ad quem effectum non poterat attingere ut causa principalis per propriam formam efficiens, sed attingit ut instrumentum angeli viuentis perfectiorem vitam, quam habeant omnia inferiora. Ita ergo calum empyreum habebit aliquam influentiā in hac inferiora etiam viuentia non propria virtute, sed in virtute angeli illic operantis & perficientis virtutem cali.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum angelus possit esse in pluribus locis simul?

Prima conclusio. Angelus non est ubique nec in pluribus locis, sed in vno tantum. Ratio primi membri est. Quia angelus est virtutis & essentia finite, ergo non est ubique. Probatur consequentia. Quia ut diximus angelus est in loco per applicationem propriae virtutis. Ratio secundi & tertij membri ea est, & fundatur in quadā maxima, scilicet quidquid comparatur ad vnam virtutem, necesse est comparari ut vnum aliquid ad ipsam. Hinc est, quod sicut vniuersum ens comparatur ut vnum aliquid ad vniuersalem Dei virtutem ita & aliquod particulare ens comparatur ut aliquid vnum ad virtutem angeli. Vnde rursus probatur, quod si virtus angeli est finita & determinata, etiam locus vnus & determinatus debeat comparari ad ipsum.

¶ Secunda conclusio. Non necesse est quod determinetur angelo vnus locus indivisibilis secundum situm, sed vel diuisibilis, vel indivisibilis, vel maior, vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus.

¶ Tertia conclusio. Esse in loco diuersi modo de competit corpori, angelo & Deo, scilicet corpori circumscriptiue, angelo diffinitiue, Deo vero neque circumscriptiue, neque diffinitiue, sed est ubique.

D Vbiū primum est circa primam conclusionem, an sit vera & ratio eius bona? & videtur quod non. Primo angelus potest operari, vel applicare virtutem ope-

A randi ad duas partes extremas huius aulae non applicando virtutem suam in medio, ergo tunc erit in duobus locis distinctis. Antecedens probatur. Quia potest simul operari in tota hac aula, ergo cum sua voluntate se applicet ad operationem circa singulas partes, poteri non operari in medio. Consequentia probatur. Quia vtraque pars aulae est distinctus locus ab altera. Vtraque enim contingitur distinctio contractu angeli saltem numerica distinctione. Et propter maiorem vim argumenti, ponamus quod operationes sint distinctae specie. Tunc enim illae duae partes non videntur habere rationem vnius loci.

¶ Arguitur secundo & suppono, quod receptissimū est, angelos & quālibet ipso rū Hyerar. esse in numero ita maximo, ut vere innumerabiles dicatur a nobis, iuxta illud Daniel. 7. milia milium &c. Tūc est argumentū Dicimus angelos infimos posse se extendere ad certū quendā locū applicando & extendendo virtutē operatiuā, quantū possunt: neque credendū est, quod illud spatium nō protēdatur saltem vsq; ad viginti millia, ergo supremus angelus poterit extendere virtutē operadi ad totū vniuersum. Probatur consequentia. Quia non minor, imo maior videtur esse proportio perfectionis supremi angeli respectu minimi, quā distantie totius vniuersi ad distantiam viginti milliarū, eō vel maxime quod angelus quilibet differt specie a quolibet angelo etiam eiusdem Hyerarchiae.

¶ Tertiū arguitur contra rationē. Deus potest creare vñū angelū cuius virtus operatiua potest se extendere ad totā machinā mundi, ergo ratio D. Th. quae fundatur in eo quod virtus angeli est finita, nihil valet. Antecedens probatur. Nam angelus supremus modo de facto potest applicare suā virtutē operatiuā ad viginti millia, vel decem millia, vel habet aliquā proportionē, ergo poterit Deus vñū angelū creare cuius virtus in eadē proportionē, vel maiore se habeat ad supremū angelū qui modo creatus est, tunc enim ille poterit esse in toto vniuerso. Confirmatur. Quia totum vniuersum magnitudo quaedam est finita, ergo non est nececessaria virtus infinita ad operandum in toto vniuerso simul.

¶ Arguitur quarto contra aliud fundamentum

mentū rationis D. Tho. ubi ait q̄ quidquid cōparatur ad vnā virtutē oportet vt vnū aliud cōparari ad ipsam. Arguitur sic ex hoc principio nō inferitur q̄ tota machina corporea non possit comparari, vt vnū aliquid & sub vna ratione ad angelum saltem supremum. Confirmatur. Quia vniuersum ens non solum dicit corporeā machinam mundi, sed etiam includit Angelos vt partes potissimas vniuersi, & hoc pacto bene fortassis concludit, quod vniuersum ens comparatur ad vniuersalem Dei virtutem: sed inde non colligitur demonstratiue, q̄ tota machina corporea nō possit esse vnus locus alicuius excellētis angeli, qui sit causa vniuersalis subordinata Deo.

¶ Quintum argumentum. Virtus agēs à proposito & voluntariē, siue sit finita, siue infinita, non est determinata ad vnū: sed potius se habet ad opposita, vt docet Arist. 10. li. Met. ergo virtus angeli agētis à proposito non est determinata ad vnū.

¶ Sexto arguitur. Omnis locus in quo potest esse angelus, cōparatur ad vnā virtutē illius, & tamē non cōparatur, vt aliquid vnū, ergo falsa est maxima. Probatur minor. Quia omnes illi loci non habent rationē vnus loci respectu virtutis angeli: aliās posset esse simul in omnibus illis, atq; adeo in toto vniuerso.

¶ Pro solutione horū nota primò, quod quāuis in vno homine plures artes inueniuntur operatiue, ad extra, tamē in angelo nō inueniuntur, nisi vna virtus operatiua ad extra. Ratio huius est simplicitas ipsius angeli, vnde puenit, vt ea quæ in inferioribus multiplicatur, in simplicioribus adunetur. Itē quia respectu corporū est specialis difficultas in hominibus ad imprimendā formā in materia distincta, etiā si sit eadē forma secū dum se eiusdē rationis. Ceterū ipsis angelis nō est specialis difficultas ad interendam formā, siue quēlibet effectū circa vnā materiā, quā circa aliam, dummodo ipsa materia sit capax huiusmodi effectus.

¶ Nota secundò, q̄ quāuis in Deo non sit nisi vnica & simplicissima virtus operatiua ad extra, tamē propter suam infinitatē plurimū distat à virtute creaturæ. Primò, quia est actiua omnium rerū, deinde q̄ semper attingit omnia quæ sunt actualiter inuēdo & cōseruando omnē rationē essen-

A di in ipso vniuerso. Preterea est causa totius vnitatis & distinctionis rerū omnium, at verò virtus creaturæ etiā supremæ angelicæ sicut est virtus substantiæ, cuius esse est limitatum, ita ipsa multipliciter limitatur. Non enim potest esse causa omnium rerū, neque vnus effectus secundū omnē rationem efficiendi, neq; oportet, q̄ semper adsit, vt conseruet effectū iā productū. Nec etiam est causa per se distinctionis omnium rerum, nec virtus eius absq; termino potest extendi ad operandum in quāto cūq; corpore.

¶ Nota tertio, quod aduertit Caie. hic, q̄ D. Th. hoc loco nō definit quid fieri possit de potētia Dei absoluta, sed solū quid rerū ordo postulet circa locū angeli qui etiā est pars vniuersi.

¶ Nota deniq; q̄ locus angeli potest esse, vel adæquatus virtuti angelicæ ad quē se potest extendere totaliter intendēdo totā suā virtutē, vel potest esse inadæquatus, quando angelus pro libito suo applicat virtutē operatiuā ad locū minōrē, ad quē se potest extēdere virtus operatiua. Quærimus ergo, an angelus possit esse simul in duobus locis adæquatis sibi. Si v. g. quæramus, an Petrus possit esse in duobus locis sibi æqualibus. Itē quærimus an possit angelus in duobus locis in adæquatis quāntū libet distantibus simul existere vt si v. g. sit locus angeli adæquatus viginti miliaria an possit angelus existere in cælo in decē miliaribus, & in terra in alijs decem.

¶ Sit prima conclusio. Angelus de facto & secundum legē ordinariā mundo conuenientē nō est aut esse potest in toto mūdo. Probatur primo ex ratione D. Th. quæ quidē nō est demonstratio ostendēs, quod etiam supra ordinem vniuersi fieri nō possit, vt vnus angelus sit vbiq; neque ad hoc propositū assumpsit illam propositionem quod Deus est infinitæ essentiæ & virtutis, & angelus utroque modo finitus. Sed supponit D. Tho. quod totum vniuersum ordinatur ad ostendendam vniuersalem Dei virtutem qui est ens infinitum. Vnde oportet totū vniuersum esse ita ordinatū vt excederet suā magnitudine virtutē operatiuā cuiuscūq; angeli, & soli Deo referuaretur, quod esset in toto vniuerso, reliquis vero spiritibus limitaretur locus finitus. Huic doctrinæ consonat sanctorum

dicta & scripturæ testimonia. Isai. 66. Cælum mihi sedes est, & terra scabellum pedum meorum. Per quam metaphoram datur nobis intelligi, qd Deus solus est vbiq̃ue attingens à fine vsq̃ue ad finem, & quod non diffinitur loco eius magnitudo, quæ admodum sedens excedit sedile. Ieremiæ 23. Cælum & terram ego impleo. Vide quæ dicta sunt supra quæst. 8. de existentia Dei in rebus.

¶ Secunda conclusio. Nō potest angelus esse simul in duobus locis sibi adæquatis. Probat̃ur primò. Quia pari ratione posset esse in tribus, & per consequens in omni loco. Secundò probatur. Quia implicat contradictionem, quod angelus in vno loco sibi adæquato, ad quem virtus angeli se potest extendere tanquàm ad maximum quod sic, & quod simul extendatur ad aliū locum, imò hæc ratio probat, quod non solum in duobus locis adæquatis non potest esse angelus, sed quod postquàm fuerit in vno loco sibi adæquato, non potest esse in alio in adæquato quantumlibet minimo.

¶ Tertia conclusio. Angelus bene potest esse in duobus locis in adæquatis, seu partialibus, dummodò ambo loca non excedant quantitatem loci adæquati, & dummodò non distent ab inuicem maiori distantia quàm possit comprehendi sub quantitate loci adæquati. Probat̃ur. Quia in voluntate angeli positum est intra circulum suæ actiuitatis applicare suam virtutem, ad quā velit partem. Aduertendū est tamen, quod tunc simpliciter loquendo, Angelus est in vno loco, quia illæ partes respectu angelicæ virtutis habent se per modum vnius loci, eò quod ab eadem virtute angeli hic & nunc continentur. Sicut baculus qui pro medietate est in aqua, & pro altera parte in aere simpliciter loquendo est in vno loco, quamuis ipsæ superficies aeris & aquæ sint duæ realiter distinctæ, quia hæc distinctio est multum materialis respectu vnitatis loci, quia ambæ simul habent rationē vnius mensuræ continentis & mensurantis locatum: ita in loco angeli considerata est vnitatis vice versa, ex eo quod angelus vnicæ virtute & operatione continet illas duas partes spatij, quæ sunt intra circulum suæ actiuitatis.

¶ Quarta conclusio. Non potest ange-

lus in duobus locis partialibus quantumlibet minimis existere si ab inuicem distant extra spheram suæ actiuitatis. Probat̃ur. Quia alias angelus posset esse simul in cælo & in terra, dummodò in cælo & in terra non occuparet maius spatium, quàm quod respondet quantitati spheræ suæ actiuitatis. Item sequitur, quod angelus non opus haberet moueri localiter, vt operaretur in terra. Probat̃ur. Quia non opus haberet relinquere terminum à quo. Et denique probatur. Quia illa duo loca partialia non possent habere rationem vnius loci, quia non possent contineri intra locū adæquatum, si angelus tunc vellet extendere virtutem suam ad locum sibi adæquatum.

¶ Ex hac conclusione sequitur falsum esse, quod asserit Scotus in. 2. dist. 2. q. 6. putat enim ille, quod angelus possit ad quālibet distantiam suam operatiuam virtutē extendere, dummodò tantum minuat de operatione secundum latitudinem, quantum vult extendere secundum longitudinem.

¶ Ad primum argumentum respondetur ex tertia & quarta conclusione. Ad confirmationem dico, quod Caietanus hoc loco non admittit, quod simul operetur angelus duos effectus distinctos specie, vel numero. Et ratio est, quia operatio angeli ex parte virtutis agentis vna est realiter & vnius speciei. Et est valde probabilis eius sententia, sicut enim Aristot. dixit, quod non possumus simul plura intelligere, scilicet, per modum plurium, ita verificatur, quod nec plura possumus operari per modum plurium: quamuis ipsi partiales effectus possint differre specie secundum materiales considerationes: non autem possunt differre specie, quatenus ab angelo hic & nunc fiunt.

¶ Ad secundum responderetur, quod vniuersa mundi machina ita disposita est ab ipso Deo, quod nulla creatura angelica possit amplecti contactu suæ virtutis totum mundum corporeum: quoniam huius possessio soli Deo reseruata est. Vnde dicendum est, quod multis partibus est maior proportio machinæ huius mundi respectu loci adæquati minimi angeli, quàm proportio maximi angeli, respectu minimi quantum ad virtutem operandi. Nec obstat, quod

quod supponitur in argumento Angelos esse fere in infinito numero, quia etiã ipsa magnitudo vniuersi dicitur à nobis incomprehensibilis, vt etiam hac in parte verificetur illud Baruc. 3. O Israel quàm magna est domus Dei, quam ingens locus possessionis eius.

¶ Ad tertium respōdetur, quòd probat tertium notabile. Non enim negamus, q̄ possit Deus creare vnū Angelum de nouo tam excellentis virtutis, vt naturaliter possit operari in toto vniuerso, quantum non secundum omnem rationem operandi secundum quam Deus operatur. Sed tunc deficeret iste ordo per quē modo de facto soli Deo reseruatur, q̄ vbique sit, & ubiq; simul operetur. Ad cōfirmationē dicitur, q̄ de potentia absoluta Dei totū hoc corporeum vniuersum finita virtus Angeli potest continere, & in eo existere, sed de facto non decet vt in toto mūdo existat Angelus, quia mundus factus est, vt Dei vniuersalem virtutem repræsenteret, & propter hoc non decet.

¶ Ad quartum respondetur, quòd sensus illius maximæ iste est, quòd scilicet, eo modo quo est vna virtus operātis, necesse est, vt ea quæ ad ipsam comparantur secundum aliquam rationem vt vnum cōparentur. v. g. ad potentiam visiuam comparatur albedo & nigredo & reliqui colores in se specie differentes, secundum vero quod visus est potentia vnitatem specificam habens, necesse erit vt albedo & nigredo cōparentur ad visum sicut vnum specie in ratione obiecti visibilis. Si autē albedo & nigredo cōparentur ad visum vt actualiter videntem, tunc sicut visio est vna singularis & etiã ex obiecto singulari; ita hoc singulare obiectū, scilicet, hæc albedo & hæc nigredo habent rationem vnius singularis in ratione visibilis. Similiter in ratione effectus si aliqua cōparentur ad vnam virtutem causæ, necesse est habere vnitatē effectus proportionabiliter respectu vnitatis causæ & virtutis eius. v. g. si sol vnica illuminatione singulari liquefacit cerā, & indurat lutum, tunc liquefactio & exsiccatio sunt vnus effectus singularis respectu illuminationis solis, quia sol vnica illuminatione sub eadem ratione operandi exsiccat lutum, & liquefacit ceram, quantum inuenian-

tur illic duo partiales effectus differentes specie. Hæc enim differentia materialiter se habet respectu agētis naturalis. Sic ergo in proposito quia totū vniuersum etiã corporeum comparatur ad virtutē Dei sicut ad vnam virtutem vniuersalē, oportet vt comparetur vt vnū aliquid respectu illius. Est enim vna ratio loci in toto vniuerso respectu Dei existentis in mundo: at vero quia virtus Angeli est ita vna de facto, q̄ nō est vniuersalis in operādo in toto mundo, ita totum vniuersum nō potest habere rationem vnius loci respectu virtutis Angelicæ. Ad cōfirmationē dicitur, quòd nomine vniuersi intellexit D. Tho. in presenti, illud vniuersum quod potest habere rationem loci respectu spiritus, & hoc cōstat esse mundum corporeum.

¶ Ad quintum respondetur, quòd omnem virtutem esse determinatam ad vnū, nusquam dixit D. Tho. sed solum ait, quòd quidquid comparatur ad vnam virtutem, necesse est vt comparetur vt vnū. Et hoc etiam verificatur in virtute agentis à proposito, respectu cuius etiam opposita si solum cōparentur ad virtutē prout est potentia operatiua, habet rationē vnius. v. g. loqui, vel, non loqui respectu liberi arbitrij habent rationem vnius, quia vtrūque potest habere rationem boni respectu alterius finis: at verò si agens cōsideretur quatenus virtus eius est in actu secūdo optimè verificatur maxima, quoniam obiectū siue effectus illius actionis cōparatur ad ipsam virtutem vt vnum determinatum ab ipso agente ex electione.

¶ Ad sextum respondetur, quòd omnis locus in quo Angelus potest esse sigillatim comparatur ad illius virtutē per modum vnius. Est enim vna ratio specifica, propter quam quilibet locus potest contineri & contingi ab Angelo. Ceterū si omnia hæc loca collectiue cōsiderentur respectu virtutis Angelicæ, non comparantur reuera per modum vnius, quia non est potestas in Angelo, vt simul existat in omnibus simul. Et hæc de hoc dubio.

D Vbitatur secundo circa secundā conclusionem, An possit Angelus esse in loco indiuisibili. Et videtur quòd non. Primum quia videtur implicare cōtradictionē, quòd sit locus, & sit indiuisibilis. Antecedens

dens probatur. Quia aliās anima posset esse locus angeli & Dei, quatenus Deus, vel Angelus operantur aliquid circa ipsam, & essent in illa tanquam in loco.

¶ Secundum argumentum. Angelus dicitur esse in loco per applicationem virtutis ad operandum ibidem cum velit; sed nō potest operari in puncto lineę, ergo neque esse in illo tāquam in loco indiuisibili, quia punctus nō videtur esse capax alicuius accidentis spiritualis aut corporalis.

¶ Respondetur quod difficile est nostra imaginatione percipere, quomodo Angelus operetur ad extra in vno præcisē puncto, nihilominus quia punctus est initium lineę & etiam medium & finis, & rursus ipsa linea est initium superficiē, & superficies corporis mathematici habentis trinam dimensionē, & Angelus potest operari in toto illo corpore, dicimus etiā quod in terminis illius possit operari, videtur nobis probabile. ¶ Ad primū argumētū cōcedo antecedens, si loquamur de loco rerū corporalium, nō si loquamur de loco spiritualis rei. ¶ Ad secundum respondetur, quod Angelus potest per modū operationis custodire lineam, ne trāseat. v.g. pestis per illius terminos, & aliquid simile quod nobis occultum est; & sic etiam punctus suo contactu potest continere. Cāterum quando Deus dicitur esse in Angelo aut in anima, non est cōsuetum apud Theologos dicere, quod sit in illis tāquam in loco, ed quod nomine loci semper intelligūt aliquid corporale, etiam si sit indiuisibile.

D Vbitatur tertiō circa tertiam conclusionem, An sit vera? Et videtur quod non. Corpus est in loco non solum circumscripitiuē, sed etiam definitiuē, ergo diuisio existendi in loco nō est bona. Antecedens probatur. Quia corpus ita definitur in vno loco quod non potest esse simul in alio, ergo est definitiuē in loco.

¶ Secundō. Corpus Christi est in sacramento altaris, & tamen non est ibi circumscripitiuē neque definitiuē, ergo diuisio mala. Antecedens probatur. Quia corpus Christi non commensuratur cum quantitate ipsius sacramenti: item ex modo existendi ibidē non repugnat corpori Christi qd sit alibi, imō de facto est in celo & in plurimis hostijs, ergo nō est illic definitiuē.

A ¶ Tertiō. Deus est in toto mundo definitiuē, ergo falsa est tertia conclusio. Probatur antecedens. Quia extra mūdum nihil est, ergo Deus non est alibi quā in mundo, ac per cōsequēs definitiuē est in mūdo.

¶ Quartō. Quando Angelus est in loco sibi inadaquatō, non est illic circumscripitiuē vt patet, neque definitiuē, ergo. Antecedens probatur. Quia ex modo existendi in taliloco non repugnat Angelo simul esse in alio, vt v.g. si velit existere simul in alio loco sibi inadaquatō.

¶ Ad hoc dubium respondetur, quod tota hęc difficultas pendet ex cognitione terminorum. Vnde notandum est, quod si esse in loco circumscripitiuē & definitiuē considerentur secundum etymologiam verborum, idem videntur esse: & ita loquitur Magister Sententiar. in. 1. dist. 37. c. 1. sed nihilominus vsu Scholasticorum receptum est, quod sit differentia inter existere in loco definitiuē & circumscripitiuē, ita scilicet quod esse in loco circumscripitiuē cōueniat corporibus quatenus mediante quantitate circummensurantur ipso loco: esse autē in loco definitiuē nihil aliud sit quam quod ex modo existendi in aliquo loco repugnet simul esse alibi. Et in hac significatione etiam corpora sunt in loco definitiuē, & non solum circumscripitiuē, Angeli vero sunt in loco tantum definitiuē.

D ¶ Sed Gabriel in 2. dist. 2. q. 2. ait quod esse definitiuē est esse totum in toto, & totum in qualibet parte, & ita anima nostra est in corpore definitiuē. Sed hęc definitio non est bona, quia ex ea sequitur, quod corpus Christi esset definitiuē in sacramento, & quod Deus esset definitiuē in toto mundo, quia est totus in toto & totus in qualibet parte. Melius ergo definitur a nobis quid sit esse definitiuē in loco. ¶ Vnde ad primum argumentum respondetur, quod illa diuisio vt sit bona, debet accipi illud membrum definitiuē cum exclusionē alterius membri, scilicet, circumscripitiuē. Sicut Aristot. in prædicamento de qualitate diuidit dispositionem, in dispositionē & habitum, & nihilominus omnis habitus est dispositio.

¶ Ad secundum dicitur, quod corpus Christi non est in sacramento tanquam in loco, sed alio modo mirabili per transubstantia-

stantiationem factam substantiæ panis in corpus Christi. Nihilominus eo modo, quo est illic corpus Christi non est definitiue, quia ratio existendi illic non coarctat ipsum, ut non possit esse alibi ubi fiat transubstantiatio.

¶ Ad tertium negatur antecedens, ad probationem dicitur, quod quamvis Deus non sit alibi extra mundum, ut explicatur q. 8. Nihilominus, quia ex modo existendi Dei in toto mundo non ei repugnat, quod sit alibi. v. g. Si crearet alium mundum, propter eandem rationem esset in illo, propter quam est in isto, scilicet, quia est causa totius entis.

¶ Ad quartum respondetur, quod quando angelus se constituit in loco sibi inadæquato est illic definitiue inadæquate & partialiter. Et ratio est. Quia ex modo existendi illic repugnat angelo, quod sit alibi tanquam in loco adæquato. Quod si potest simul esse alibi, hoc erit tanquam in loco inadæquato & partiali cum isto. Quemadmodum quando angelus existit in loco sibi adæquato, existit etiam totus in multis partibus eiusdem loci, quarum singulæ partialiter definiunt contactum angeli, & omnes simul definiunt totaliter contactum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum plures angeli possint esse simul in eodem loco?

Conclusio est. Duo angeli non sunt simul in eodem loco. Ratio est, quia due causæ immediatæ & totales non possunt esse respectu unius effectus. v. g. in genere causæ materialis in homine non est nisi una materia, in genere causæ formalis, non sunt plures formæ, efficientis non est nisi unum principium proximum moventes, ergo cum angelus uiuatur loco in genere causæ efficientis, non erunt duo angeli in uno loco.

Nota circa conclusionem, quod Gregorius de Arimino in 2. dis. 2. q. 3. artic. 2. proponit eandem quæstionem, & per duas conclusiones respondet. Prima est, quod supernaturaliter plures angeli pos-

A sunt esse in eodem loco. Et probatur primo, quia Luca. 2. habetur, quod apparuit multitudo angelorum psallentium, &c. Et non videtur, quod illi angeli essent in distinctis locis. Et confirmatur. Nam Luca. 8. dicitur, quod erat legio demonum in quodam homine. Item probat, quia in inferno sunt plures animæ in eodem loco, scilicet, quæ sunt æqualis demeriti, ergo plures angeli possunt esse in eodem loco. Et denique nulla est repugnantia, quod duo corpora supernaturaliter sint in eodem loco: nam corpora beatorum glorificata pertransibunt cælos absque illorum diuisione, & Christus natus est de virgine Maria, & resurrexit à sepulchro clauso, ergo non repugnat esse. Addit tamen Gregorius, quod quidam inter quos est D. Thomas negant, quod Deus possit hoc facere, sed certè D. Thomas non dicit hoc, quia loquitur ipse naturaliter, & eius ratio procedit naturaliter loquendo.

¶ Secunda conclusio Gregorij est, quod etiam naturaliter loquendo probabile est, quod plures angeli possint esse in eodem loco. Probat, quia nulla repugnantia est, quod existente Gabriele in hac aula, Michael veniat ad illam.

¶ Pro solutione huius dubij nota, quod dupliciter possumus loqui de angelis, vno modo secundum id quod possunt facere ex virtute naturali absolute loquendo, alio modo secundum id quod decet illos facere ex viribus naturæ.

¶ Sit ergo prima conclusio. Angeli bene instituti non possunt esse in eodem loco naturaliter, & secundum legem decentem statum illorum. Probat. Quia sæpè legimus in scriptura, vnum angelum tantum mitti ad magnos effectus patrandos. v. g. Isai. 37. Angelus domini percussit viros 185000. Præterea ipse Arist. scrutator naturæ lib. 12. Met. tex. 43. & 44. singulis cælorum orbibus singulas intelligentias motrices designat. Denique probatur ratione D. Thom. quia angelus bene institutus nihil facit superflue, ergo si vnus sufficit ad applicandam virtutem actiuam ad quemlibet effectum in hoc loco, superfluit alius. Et si aliquis obieciat, quod duo homines bene instituti pro suo libero arbitrio volunt concurrere ad eundem effectum, ergo

ergo etiam angeli cōcurrere possunt. Respondetur, quod non est eadem ratio, quia homo naturaliter est animal sociabile, & non sufficit sibi solus, quin potius maxime delectatur ex societate, sed Angelus solus sibi sufficit, & ideo non est eadem ratio.

¶ Secunda conclusio. Dæmones in eodem loco & possunt esse & sunt sæpenumero. Hæc non aliter probatur quam ex ipsa ratione D. Tho. propterea enim asserit angelos non esse in eodem loco, non quia ipsorum naturæ repugnet, sed quia esset confusio operationis, at vero in angelis malis non est inconueniens asserere, q̄ in multis inordinatè operantur & cōfuse, ergo sunt in eodem loco. v. g. aliquis homo vexatur à pluribus dæmonibus, omnes sunt in illo corpore. Istæ duæ conclusiones fuerunt sententiæ Magistri Cano.

¶ Sed tamen sit tertia conclusio ex nostra sententiā. Si ita res habet, quod ratio existendi in loco ipsi angelo non est actualis, operatio propriè dicta circa ipsum locum, sed solum applicatio virtutis & contactus ad ipsum locum, nulla videtur repugnātia esse, quominus angeli plures possint esse in eodem loco. Probatur. Tunc enim nullus effectus est, qui possit depēdere à duabus causis totalibus, quæ videtur esse tota repugnantia, quam D. Tho. insinuat in articulo. Nec valet respondere, quod superfluum est duos angelos applicare virtutē suam ad eundem locum, si non possunt simul operari, & si quilibet illorum potest facere eandem operationem. Ad hoc enim potest obijci, quod cōtingit duos angelos assistere vni personæ, alter tanquā personæ particulari, alter tanquā personæ publicæ, & per consequens non erit superfluum, q̄ vterque applicet virtutem suam ad locū, vbi homo ille existit, vt operetur quando opus fuerit. Si verò ratio existendi in loco ipsi angelo sit operatio propriè dicta circa locum, tunc tota difficultas pendet ex illa maxima, an eadem operatio numero possit dependere à duabus causis proximis & totalibus. Etenim in effectibus naturalibus & physicis hoc non potest verificari: semper enim inueuiemus, quod illæ duæ causæ, vel se habent per modum vnius quantū ad substantiam effectus, vel quantū ad modum ipsius, vel etiam quantum ad modum

A applicandi virtutem cauſandi. v. g. duo homines conueniant simul ad trahēdam nauim quorum vterque poterat trahere, tūc ambo simul trahunt nauim, aut velocius quam vterque posset; aut si non velocius trahunt, ideo est quia vterque per liberum arbitrium non applicat virtutem suam, sed partē virtutis, ac p̄pterea iam nō sunt duæ causæ totales sed partiales. Cæterum si quis dicat, quod duo angeli sic operantur circa eundem locum, quod alter eorum operatur vt causa artificialis superior alteri, non videtur esse repugnātia aliqua. Nam inter homines ita contingit, quod artifex cōcurrit directiuē ad eundem effectum, ad quē concurrat inferior. Similiter non videtur esse repugnantia si vterque angelus faciat distinctam operationem circa eundem locum, sicut omnes angeli sunt distincti specie. Nihilominus huiusmodi prædictæ rationes non destruant rationē D. Tho. quæ fundatur in hoc, quod angelus superior altero, potest eādē operationem exercere circa locum, quam exercet inferior, ac per consequens concursus inferioris erit superfluous circa locum ipsum. Et hæc de ista quæstione.

QVÆSTIO. LIII.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Angelus possit moueri localiter?

Rima Conclusio. Angelus beatus potest moueri localiter. Hæc conclusio in sequentibus probatur & explicatur. ¶ Secunda conclusio. Moueri secundum locum æquiuocè conuenit corpori & Angelo. Ratio est, quia esse in loco æquiuocè conuenit corpori & Angelo.

¶ Tertia conclusio. Motus Angeli in loco, nihil aliud est quam diuersi contactus diuersorum locorum successiuè. Ratio est. Quia angelum esse in loco nihil aliud est, quam virtute sua locum contingere, ergo motus secundum locum ipsius angeli nihil aliud erit quam contactus successiuus diuersorum locorum, eò quod angelus nō potest esse simul in eodem loco.

¶ Quarta

¶ Quarta conclusio. Angelus potest moueri localiter motu continuo, & motu discreto. Ratio est. Quia motus Angeli non oportet, quod commensuretur loco, & quod sit secundum exigentiam loci, eo quod ipsum esse in loco non est commensurari loco, aut contineri à loco. Potest ergo Angelus de vno loco transire ad alium absque dependentia à medio. potest etiam locum totum simul dimittere, & toti alteri loco se applicare, & sic motus non erit continuus. Quod autem possit esse continuus probat D. Tho. quia Angelus potest dimittere successiue locum diuisibilem, in quo prius erat, & successiue intrare in alterum locum.

¶ Quinta conclusio ad primum. Secundum quod motus Angeli ponitur continuus, potest concedi, quod Angelus dum mouetur, partim est in termino à quo, & partim in termino ad quem, ita tamen quod partialitas ista non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum ipsum, cuius continuitatem paulatim desinit Angelus contingere, & paulatim intrat continuitatem alterius loci adiuncti, & hoc propria virtute indiuisibili contingendo diuisibile spatium.

¶ Vltima conclusio colligitur ex solutione ad secundum & ad tertium. Motus Angeli non est actus existentis in potentia, sed est actus perfecti existentis in actu nec est propter indigentiam Angeli sed propter indigentiam alterius.

Dubitat primo circa primam conclusionem, an sit certa secundum fidem. Ad hoc respondetur, quod certum est ex sacris literis & Sanctorum doctrina Angelos moueri localiter & esse in loco. De qua re satis diximus quæst. præcedenti arti. 1. ubi reiecimus sententiam Durandi existimantis Angelos esse vbique, quia putabat ille, quod ratio existendi in loco ea erat angelo, quia potest operari in loco, & quia vbique potest operari, vbique est. Vnde ipse Durandus consequenter loquens in 1. dist. 37. q. 2. tenet, quod Angelus non mouetur localiter, quia ad hoc quod localiter mouerentur, necessum erat, ut aliquem locum de nouo acquirerent, quod tamen Angelo non potest competere, siquidem semper est vbique.

A Quod si obijciatur ei, quod aliquando angelus scriptura dicuntur mitti aut ire in aliquem locum; Respondet quod non ideo dicuntur mitti aut ire in aliquem locum, quia incipiant de nouo esse in illo, sed quia aliquem effectum de nouo efficiunt in illo loco. Quemadmodum filius Dei dicitur missus in mundum, descendisse de calis, & similiter Spiritus sanctus dicitur missus ad Apostolos propter novos effectus, aut nouum modum apparendi in mundo. Sic Angeli dicuntur mitti, aut ire ad aliquem locum.

B Sed tamen hanc sententiam Durandi tanquam periculosam iam reiecimus quantum ad id quod aiebat Angelum non esse in loco determinato. Contra quod etiam facit communis sententia Theologorum quos refert Magister in illa distinct. citata. Quapropter multo aliter intelligendum est **C** filium Dei descendisse de celo, missum esse in mundum, & Gabrielem missum esse à Deo ad Virginem. Nam filius Dei non venit, ubi antea non erat, sed apparuit in humana natura, & secundum illam erat ubi antea non erat secundum illam, sed Angelus reuera desinit esse in celo, & coepit esse ubi antea non erat. Sicut etiam anima Christi realiter descendit ad inferos ubi antea non erat. Vnde articulus ille fidei, quod filius Dei descendit ad inferos secundum animam, non est intelligendus secundum eandem rationem metaphoræ secundum quam dicimus, quod filius Dei descendit de celo. Etenim ad inferos secundum animam realiter descendit, & fuit ubi antea non erat, cum autem incarnatus fuit, dicitur descendisse, quia in visceribus virginis vniuit sibi inferiorem naturam; cum autem ad celos ascendisse dicitur, iam omnino propriè & absque metaphora ascensum illum intelligimus secundum motum localem corporis Christi. Et denique ratio quam facit D. Tho. in argumento sed **D** contra conuincit sententiam Durandi esse omnino falsam. Nam si anima potest moueri localiter, & acquirere locum ubi antea non erat, ergo multo magis Angelus quia perfectior est poterit localiter moueri.

Dubitat secundò circa eandem conclusionem, An Angelus propriè moueatur secundum locum? Et ratio dubitandi est, quia quauis cum D. Tho. asseramus, quod esse in loco æquiuoce competit Angelo &

gelo & corpori, tamen non repugnat, quod nomen æquiuocum propriè dicatur de singulis æquiuocatis. v.g. Canis propriè dicitur de cane latrabili & pisce marino & sydere celesti: tamen si à principio impositionis nominis habita fuit aliqua ratio ad similitudinē, quam habet piscis marinus cum cane latrabili, tamen nomen non est impositum ad significandam istam similitudinē, sed substantiam piscis marini, & ita propriè est canis. Merito ergo querimus, an existere in loco dicatur propriè de angelo existente in loco, & similiter moueri secundum locum dicatur propriè de angelo, quanuis æquiuocè dicatur de illo & de corpore.

¶ Respondetur & fit prima conclusio. Existere in loco, & moueri localiter non potest dici vniuocè de angelis & de corporibus. Probat. Quia nulla est ratio communis existentie in loco, & motui locali angelorum, & existentie in loco & motui locali conuenienti corporibus. Probat. Antecedens. Quia ratio existendi in loco, quæ conuenit angelo, est operatio siue contactus virtutis, ratio autem quæ competit corporibus est continentia passiva in id & mensuratio passiva perfectio & conseruatio passiva quæ prouenit ab ipso loco in locatum: sed actioni & passioni nihil est commune vniuocum, ergo. Probat. Secundo. Quia ex parte locati & mobilis ratio & potentia existendi in loco est quantitas respectu corporis, respectu autem angelorum est virtus operatiua, sed virtus operatiua potius pertinet ad tertiam speciem qualitatis, ergo cum differant genere in nullo vniuoco conueniunt.

¶ Secunda conclusio. Probabile est, quod existere in loco & moueri secundum locum impropriè dicitur respectu angelorum. Probat. Quia sicut prata dicuntur ridere impropriè dum florent propter similitudinē proportionalitatis ad risum hominis, quia ita se habet floriditas respectu agri sicut risus respectu hominis, vel ab effectu quia pratum florens latificat hominem; ita etiā videtur, quod existere in loco, & moueri secundum locum dicitur de angelo & de corpore impropriè, secundum quandam proportionalitatem, quæ consistit in hoc, quod sicut quantitas se habet respectu corporum, ut contineatur loco, & possint moueri loca-

liter, ita se habet virtus angelica operatiua respectu angeli, ut ipse contineat locum, & moueatur localiter, & quod eiusmodi similitudo & proportionalitas significetur, quando dicimus angelus existit in loco, & mouetur localiter.

¶ Tertia conclusio. Mihi probabilius est, re bene inspecta, quod Angelus propriè est in loco, & propriè mouetur secundum locum. Probat. Quia angelum esse in loco siue moueri secundum locum, non significat formaliter habitudinem ad existere in loco & moueri localiter corporibus proprium, sed significat formaliter realem contactum virtutis angelicæ ad locum siue permanentem siue successiuum, ergo quanuis à principio huiusmodi locutionis habita fuerit ratio ad similitudinem rerum spiritualium ad res corporales, tamen iam dum Theologi loquimur de angelis, & dicimus, quod existunt in loco, & mouentur localiter, non intendimus formaliter significare illam habitudinem, sed realem modum existendi in loco & motus localis, qui competit angelo per contactum propriæ virtutis ad locum. Hæc conclusio est contra Caietanum qui tenet secundam conclusionem hic. Sed nostra conclusio multum consonat cum sententia Soti lib. 4. phys. q. 2. arti. 2. ubi docet, quod angelus simpliciter est in loco & simpliciter mouetur secundum locum, quanuis Arist. non concederet, quod mouetur motu physico, qui est actus entis in potentia secundum quod in potentia. Vnde & quidam Theologi merito dicunt, quod angelus mouetur localiter motu metaphysico, scilicet, quia consideratio eiusmodi motus magis pertinet ad metaphysicum eò quod est actus perfecti.

¶ Vbiatur tertio circa eandem conclusionem. An angelus naturali virtute moueatur secundum locum? & videtur quod non. Primo D. Tho. dū querit, an angelus moueatur secundum locum, respondet, quod angelus beatus potest moueri localiter, ergo satis insinuat, quod ratio quare mouetur secundum locum ea est, quod angelus habet virtutē supernaturalem ex beatitudine, ut possit localiter moueri. Confirmatur ex illo ad Hebr. 1. Omnes sunt administratorij spiritus in ministeriū missi propter &c. ergo ratio propter quam angeli mittuntur, & veniunt ex fine supernaturali desumitur, ergo non habent natura-

naturalem virtutem, vt moueantur secundum locum ad aliquem finem naturalem.

¶ Secundum arg. Potentia naturalis angeli debet ordinari ad aliquem finem naturalem iuxta naturalem ordinem vniuersi: sed potentia motiua secundum locum respectu ipsius angeli ad nullum finem naturalem potest deferuire, ergo non est in illo. Probat minor. Quia angelus nunquam mouetur propter sui indigentiam neque etiam propter indigentiam naturalem aliarum rerum, eo quod vniuersæ res inferiores sufficienter adiuuantur ex suis motibus celestium corporum: imò & ipse homo quod attinet ad corpus, & ad omnes potètiæ animales, sufficienter etiã iuuatur in suis operationibus ex celestibus motibus: quod vero attinet ad mentem immediatus est homo in gubernationibus suis ipsi Deo, qui solus potest immediate contingere intellectum & voluntatem, ergo superflua est huiusmodi naturalis virtus motiua secundum locum respectu ipsius angeli. ¶ Respondetur & fit prima conclusio. Consideratio motus angeli secundum locum potius pertinet ad Theologum quam ad Physicum & Metaphysicum. Probat. Quia nusquam Aristoteles neque in Philosophia, neque in Metaphysica huiusmodi motus mentionit. Item argumenta facta hoc probant.

¶ Secunda conclusio. Multa potest angelus naturaliter operari, quæ nobis naturali discursu non possunt innotescere. Probat. Quia omnis nostra cognitio non potest amplius eleuari ad spiritualia, quàm colligatur ex effectibus, quos experimur: sed ex effectibus quos experimur, tam in nobis quàm in rerum corporalium natura, non possumus comprehendere angelicam perfectionem, ergo. ¶ Tertia conclusio. Angelus habet naturalem virtutem, vt possit mutare locum. Probat. Nam in scriptura patet hoc Iob. 1. legimus, quod dixerit Satan, circuitui terræ & perambulauit eam: sed non est credendum quod quotiescunque dæmones mutant locum, id faciant supernaturali virtute adiuti, ergo virtute sua naturali potest mutare locum. Confirmatur ex Aug. lib. 2. de ciuita. Dei cap. 23. ubi inquit, tantum potest dæmon, quantum secreto omnipotentis arbitrio permittitur, ergo dum mouetur localiter ad tentandum homines, non iuuatur supernaturali virtute Dei. ¶ Quarta conclusio. Quan-

do angeli boni mutant locum, licet hoc faciant naturali virtute, semper tamẽ mutant locum ex obedientia speciali Dei. Prima pars patet ex præcedentibus. Nam si angeli mali naturali virtute possunt mutare locum, dum permittuntur à Deo, multò magis possunt boni, quia gratia non destruit, sed perficit naturam. Secunda pars probatur ex citato testimonio ad Hebr. 1. Omnes sunt ministri spiritus in ministerium missi propter, &c. ergo mittuntur à Deo. Itẽ probatur ex Psal. 102. Benedicite Domino omnes angeli eius potentes virtute facientes verbum illius ad audiendam vocem sermonum eius. In quibus verbis satis significatur, quod ex obedientia virtutem virtute propria, vt faciant angelorum officia. Et hoc confirmatur ex ipso nomine angeli, quod secundum etymologiam deriuatum est ab officio nuntiandi. Nuntius autem semper exercet officium suum ab alterius imperio. Et obseruandum est, quod hoc nomen non à Philosophis aut Metaphysicis aut Gentilibus, sed ex scriptura accepimus, vnde didicimus spirituales substantias Dei nuntios esse missos in ministerium propter eos qui hereditatem capiunt salutis.

¶ Ad argumẽta. Respondetur ad primum quod propterea D. Tho. de angelis beatis specialiter conclusionem posuit, vt significaret duo. Alterum est quod motus angelorum secundum locum est ordinatus ad aliquem finem supernaturalem, & hoc quidem magis relucet in bonis quàm in malis, quidam localiter mouentur, potius intendunt auertere homines à fine supernaturali: sed hoc ipsum conuertit Deus ad aliquem finem supernaturalem, scilicet, ad exercitiũ bonorum, vel ad supplicium malorum. Alterum est, quod angeli boni non sunt religati & inuiti detentum aliquo loco, sed semper habent liberam facultatem mutandi locum virtute naturali, licet id faciãt semper ex Dei obedientia, cui placere desiderant.

¶ Ad secundum respondetur primo, quod potentia illa naturalis angeli nunquam fuit superflua, sed præuenta est à Deo & ordinata ad finem supernaturalem gratiæ. Cæterum si natura angelica & humana non fuissent ordinatae ad finem istum supernaturalem, fortassis fuisset adhuc necessitas moralis, vt angeli mutarẽt locum ad bonam gubernationem

nationem humanā reipublice ad homines adueniendo, instigantes homines ad bonū morale eo modo quo possunt. Secūdo respondetur & melius, quod potentia naturalis angeli ad mutandum locum nō est distincta à potentia naturali existēdi in loco & operandi in loco, sed per eandem omnino potentiam per quam existit in loco absque aliqua dependētia à loco, poterit cum voluerit mutare locum. Cum ergo potentia naturalis existēdi in loco exerceatur ab angelo propter vniuersi pulchritudinē naturalem, vt in q. præcedēte explicauimus, satis inde colligitur quod non est superflua illa potentia, quauis nō exerceatur immutando locum, siquidem exercetur in alia operatione eiusdem speciei.

D Vbitatur quartò circa tertiam conclusionem. An sit vera? Et arguitur primo contra illam. Angelus qui mouet cælum non mouetur localiter: & tamen successiue tangit sua virtute diuersas partes cæli, quæ adinuicem sibi succedūt in eodē situ, dum cælum mouetur circulariter, ergo q̄ angelus moueatur localiter, non consistit in eo, quod sua virtute successiue t̄gat diuersa loca. Cōfirmatur. Quia locus angeli dicitur esse ipsum corpus intra quod eius virtute se applicat, vel operatur: sed dum cælum mouetur circulariter, angelus successiue se applicat, & operatur in diuersis partibus corporis cælestis, & tamen non mouetur localiter, ergo moueri localiter nō cōsistit in eo q̄ dicit quarta conclusio.

¶ Secūdo arguitur. Quando dæmō est in aliquo homine arreptitio, si homo ille asportetur in aliqua nauicula, tunc ipse dæmon mouetur secundum locum: & tamen non contingit sua virtute diuersa loca, sed ipsum corpus hominis semper excruciat, ergo. Cōfirmatur. Nam angelus in corpore assumpto potest moueri localiter, & tamen in illo motu non sunt diuersi contactus diuersorum locorum, nam angelus idem numero corpus quod assumpsit toto illo tempore propria virtute tangit, ergo.

¶ Respondetur ad hoc dubium, quod conclusio quarta vera est, cuius explicatio cōsistit in solutione argumentorū. Ad primum dicitur, q̄ angelus qui mouet cælum dicendus est manere in eodē loco. Quemadmodum columna quæ est in aqua, manet

A in eodem loco fixa quauis diuersæ superficies adinuicē succedant, & ratio est quia illa diuersitas superficierum materialiter & quasi per accidens se habet ad numericam entitatem huius loci, quæ consistit in eo, q̄ sit superficies in hoc situ & tali distantia à reliquis partibus vniuersi: ita etiam imaginandum est, quod angelus non mouetur localiter dum mouet cælum, quauis diuersis partibus cæli applicet suam virtutem. Et ratio est. Quia omnes illæ partes succedūt in eodem situ respectu angeli. Et per hæc patet ad confirmationē. Quod si quis obijciat, quod angelus mutat operationē, ergo mutat locum respondetur quod quauis operatio angeli prout est trāsiens in ipsum cælum, diuersificetur materialiter & partialiter, tamē simpliciter loquēdo vna operatio est respectu ipsius angeli, quia est vnica applicatio virtutis ad operandum illic.

C ¶ Ad secundum respondetur, q̄ in illo casu angelus mouetur per accidēs ad motū corporis in quo operatur, vt ait D. Tho. hic q. 51. art. 3. ad tertium, & ideo nō opus est, vt ipse mutet operationem aut applicationem virtutis. Neque obstat, quominus angelus moueatur per accidens, q̄ ipse nō dependeat à corpore quod depēdet per se. Sufficit enim quod volūtariē velit illic existere. Ad cōfirmationē dicitur, q̄ ad motū per accidens angeli sufficit, quod corpus in quo est angelus moueatur per se & mutet situm respectu vniuersi, licet angelus perseueret in vnica applicatione virtutis ad operandum in ipso corpore.

D ¶ Dubium quod insinuat Caietanus in solutione ad primum commodius disputabimus in articulo sequenti.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum Angelus trāseat per medium?

E **P**rima Conclusio. Si motus angeli sit continuus nō potest moueri de vno extremo in aliud, quin transeat per medium. Ratio est. Quia quod continuē mutatur, prius venit ad medium quam ad vltimum vt ait Arist. 6. Phys. textu 40. & 41. & 42. ordo autem prioris & posterioris in motu continuo est secundum ordinē prioris & posterioris in magnitudine, vt ait Arist. 4. Phys. tex. 99. ergo sicut in ipsa magnitudine semper est medium inter

inter extrema, necesse est etiã, quòd in motu continuo designetur pars motus media.

¶ Secunda conclusio. Si motus angeli non sit continuus necesse est, quòd angelus transeat de aliquo extremo in aliud non transiens per medium. Hanc probat D. Tho. ex comparatione ad motum continuum, de quo demonstrat necessarium esse, ut habeat infinitas partes in potentia, ut possit ipsum mobile pertransire loca media, quæ sunt etiam infinita in potentia. Hinc sumitur argumentum eiusmodi. Omnes partes motus non continui siue discreti sunt numerate in actu, ergo mobile quod mouetur motu non continuo non pertransit omnia media spatij. Probatur consequentia. Quia alias ipsum mobile numeraret media infinita duabus, vel tribus suis partibus finitis, quod est impossibile. Secunda ratio est, quæ probat D. Tho. quare possit angelus moueri de extremo ad extremum non transiens per medium, quia inquit substantia angeli non est subdita loco aut commensurata aut contenta ab illo, sed est superior ita ut voluntariè contineat angelus ipsum locum, unde in eius potestate est applicare se loco prout vult, vel per mediũ, vel sine medio, ergo.

D Vbitatur primo circa illud quod præsupponitur in prima conclusione, scilicet, angelum moueri localiter motu continuo. Vtrum motus angeli quo per se & non per accidens mouetur localiter, possit esse continuus? nam de motu per accidens non potest esse dubitatio, cum reuera sit motus corporis per se in quo existens angelus per accidens mouetur.

¶ Pro parte negatiua arguitur primo ex D. Tho. in 1. distin. 37. quæst. 4. art. 1. ad 1. ubi expressè tenet oppositam sententiam.

¶ Arguitur secundo. Quia diuersæ operationes angelinon possunt esse continuæ, v. g. duæ volitiones, duæ intellectiones, quoniam quælibet est tota simul distincta ab altera: sed angelum moueri localiter nihil aliud est quam diuersas operationes in diuersis locis exercere, ergo nõ potest motus localis angeli esse continuus. Minor probatur. Quia motus localis angeli secundum D. Tho. nihil est aliud quam diuersi contactus locorum successiui: sed diuersi

A contactus idem videntur esse atque diuersæ operationes, ergo. ¶ Tertium argumentũ. Cõtinuitas quæ est in motu desumitur ex continuitate spatij & quãtitate mobilis: sed ex parte angeli nulla est quantitas, rursus motus angeli nõ depõdet ab spatio, ergo motus per se ipsius angeli nõ habet unde sit continuus. Patet consequentia. Quia cõtinuitas spatij per accidens se habet respectu motus angeli qui per se competit illi.

B ¶ Conclusio est. Angelus potest per se moueri secundum locum motu cõtinuo. Probatur. Quia angelus per se & continuè successiue potest applicare virtutẽ operandi ad diuersas partes loci continuas, ergo motus eius erit cõtinuus. Probatur consequentia. Quia sicut angelum esse per se in loco nihil aliud est quam virtutẽ propria contingere locum, ita motus per se angeli secundum locum cõtinuus nihil aliud erit quàm

C continuatio eiusdem contactus successiue ad diuersas partes spatij. ¶ Ad argumenta respõdetur. Ad primum dicitur, quod fortassis D. Tho. in hoc loco retractauit sententiã quã tenet in 1. sen. Respõdetur secundo, quod fortassis loquebatur ibi de motu angeli in quãtũ consideratur ex parte angeli, ex qua parte motus secundũ locũ magis competit angelo discretus quàm cõtinuus, eò quod per diuersas operationes se applicat ad diuersa

D loca indepẽdẽter à quãtitate loci & spatij: at vero in hoc artic. absolutè & nõ solũ ut procedit ab angelo talis motus, ait angelũ posse moueri motu cõtinuo, quãuis ratio cõtinuitatis cõsurgat ex quãtitate spatij, circa quod angelus successiue operatur. Ex quo sequitur, quod angelo secundum se cõsiderato magis proprius est motus discretus quàm cõtinuus: atq; ita quãuis cõcedendũ sit hæc propositio angelus per se mouetur

E motu locali, tamẽ hæc propositio, angelus per se mouetur motu locali cõtinuo, distingueda est. Nam si ratio perfectatis applicetur ad cõtinuitatẽ motus falsa est, quia non prouenit ab aliquo intrinseco ipsius angeli cõtinuitas ipsa motus. Si autẽ applicetur ad motũ localem vt motus localis, vera est propositio. Hæc autẽ, angelus per se mouetur motu locali discreto, nõ est distinguenda, quia ab intrinseco aliquo conuenit angelo, & quod possit moueri motu locali & discreto.

¶ Ad secundum concedo maiorem, si

fiat sermo de operationibus immanētibus. Sed negatur minor, si loquamur de operationibus totalibus circa ipsum spatium: nō enim ut supradictum est, necesse est ut angelus continuē moueatur, q̄ operationes sint ita distinctæ circa partes spatij ut non sint partes vnius operationis circa totum spatium cōtinuū. Imō vero etiam si angelus exerceat operationes distinctas specie in aliquo spatio continuo, nō ideo motus ille angeli localis non erit cōtinuus. Ratio est, quia cōtinuitas & vnitas motus localis angeli non desumitur nisi ex applicatione virtutis ad operandū successiue in spatio continuo, non autem variatur ex diuersitate operationis transeuntis huiusmodi vnitas motus localis. Vnde si dum angelus mouetur localiter applicando virtutē successiue per omnes partes spatij, in vna parte producat lucem, in alia calorem, in alia vero frigiditatem, erit vnus & continuus ipse motus localis, quantum sint distinctæ alterationes secundum diuersas partes loci.

¶ Ad tertium argumētum quod postulat, in quo consistat cōtinuitas motus angelici, Respōdetur, q̄ quemadmodum ad cōtinuitatem motus localis corporū non sufficit cōtinuitas spatij, sed requiritur cōtinuitas mobilis & temporis: ita etiam ad cōtinuitatem motus angelici non sufficit cōtinuitas spatij, sed insuper requiritur nō quidem cōtinuitas mobilis, quoniam angelus est indiuisibilis, vel incommensurabilis spatio, sed requiritur cōtinuitas temporis mensurantis applicationem virtutis angelicæ ad locum secundum diuersas partes loci, ad quas successiue se se applicat angelus: imō vero cōtinuitas totius spatij secundum se non requiritur ad cōtinuitatē motus angelici, ut si. v. g. angelus sit in aliquo loco sibi adæquato, vel in adæquato, & velit acquirere alium locum distātem neque immediatum priori loco, & hoc faciat paulatim & successiue relinquendo priorem locum, & acquirendo alterum locum, tūc ille motus continuus est, eo quod non potest esse discretus, quia ad motū discretum requirebatur, quod totum locum priorem simul relinqueret, & alterum locum simul intraret totum, ergo nōn requiritur cōtinuitas spatij secundum se ad cōtinuitatem motus angelici, si quidem illa duo loca se-

A cundum se non sunt immediata & continua, quantum respectu motus angelici quodammodo continentur. Rursus viceversa non sufficit cōtinuitas totius spatij ut motus angeli dicatur continuus, ut si. v. g. angelus existens in loco sibi adæquato velit acquirere alterum locum adæquatum immediatum illi priori, & hoc faciat relinquendo simul totum locum priorem & acquirendo simul totum locum alterum, **B** ille motus erit discretus, quia angelus non transit per mediū, si enim transisset oportebat illū extitisse prius immediate secūdi loci & prioris loci simul, sed non ita fuit, quin potius in vno instanti fuit in priori loco, & in alio instanti fuit in secūdo loco. Neque mouebatur in priori instanti neque in secundo, sed motus ille discretus consumatur in amobus locis & instantibus secundum rationem & ordinem prioris & **C** posterioris. Sed de hac re amplius dicemus in articulo sequenti.

D Vbitur secundo circa secundā conclusionem. An sit possibile, quod angelus transeat de extremo in extremū non transiens per medium? Et videtur q̄ non. Primō. Angelus non potest trāsire de tempore præterito ad futurum nisi trāsseat per præsens, ergo neque ab vno loco in alium nisi transeat per locum medium.

D ¶ Secundō arguitur. Quia ex opposita sententia sequitur, quod etiam corpus posset transire de extremo ad extremum, non transiens per medium. Probatur sequela. Nam si angelus qui transit, deferat secum lapidem, tunc lapis simul cū angelo trāsiret de extremo ad extremū, & nō per mediū.

¶ Tertio arguitur. Ordo præfixus à superiore agente videtur esse necessarius cuiusq̄ agenti inferiori, quando habet actionem circa talia ordinata: sed ordo partium vniuersi, circa quem attenditur distantia sitialis est præfixus à Deo cuiuslibet virtuti creata, ergo quādo angelus mouet se per talia corpora, non potest absque tali ordine de vno in aliud se trāsferre. Confirmatur. Quia alias nulla distantia tantalibet impediret actionem angeli, quo minus posset operari in aliquo loco inadæquato sibi, etiam si simul operaretur in aliquo alio loco inadæquato distantissimo. Probatur sequela propter ipsam rationem secundæ conclusionis

sionis D. Thom. Non enim pender angelus ab illa distantia, sed est absolutus à legibus distantie spatialis.

¶ Quarto arguitur. Ex Hieronymo dicente in sermone de assumptione B. Virginis, quod Christus in caelesti curia occurrit B. Virginis ascendenti in celum, ergo iam anima B. Virginis transibat per medium. Et in historia Diui Martini legitur quod demones occurrerunt illius anime ascendenti in celum, ergo etiam angeli mouentur motu continuo. Hæc duo postrema argumenta sunt Scoti in 2. sen. dist. 2. q. vlt. art. vlt. qui tenet partem negatiuam, quem sequitur Gregorius distin. 6. & alij quam plurimi. At sententiam D. Thom. sequitur Duran. in. 1. dist. 3. q. 2. Marfil. in. 2. q. 7. & ratio non potest melior afferri, quam ea quæ ponitur à D. Thom. in artic. Sed explicatur amplius hæc ratio. Nam ex opposita sententia sequitur, quod angelus nullatenus moueri possit motu discreto. Probatur sequela. Nā si moueatur motu discreto & per medium, necesse erat, vt numeraret infinita loca media, q. est impossibile, ergo. Probatur antecedens. Nam si motus discretus hoc differt à continuo, quod in continuo ante quodlibet mutatum esse præcedit moueri, & aliud mutatum esse, ita vt non detur primum mutatum esse: at verò si in discreto datur primum mutatum esse, bene colligitur, si illud mutatum esse præcessit per medium moueri, esse impossibile quod mediante vno mutato esse infinita media pertransierit per quæ transit angelus, quoniam illa sunt infinita in potentia. Confirmatur, & explicatur hæc ratio ex eplo, nam sicut se habet quantitas continua ad quantitatem discretam, ita se habet motus continuus ad motum discretum: sed est impossibile, quod vnitati quæ est principium & pars & prima mensura indiuisibilis discretæ quantitatis numerentur partes quantitatis continuæ quæ sunt infinitæ in potentia, ergo impossibile est similiter, quod vno mutato esse quod est indiuisibile & pars ipsius motus discreti numerentur omnes partes spatij per quæ transit: dicendum est ergo, q. quando angelus mouetur motu discreto non potest per medium pertransire. Caterum quando angelus mouetur motu continuo non pertransit omnia

A media aliquo indiuisibili, sed ipso motu continuo, qui est etiam infinitus in potentia. Et tunc pars motus respondet parti spatij verbi gratia medietas medietati tertie & sic de singulis partibus proportionalibus. Atque in hunc modum est intelligenda ratio Diui Thomæ in articulo. Præterea probatur conclusio. Angelus non pendet à loco neque à conditionibus loci, sed per suam voluntatem se applicat ipsi loco, ergo postquam fuerit applicatus vni loco etiam siue ad æquato, poterit simul totum illum deferere, & alteri loco sibi adæquato applicare virtutem suam, siue locus ille sit applicatus siue immediatus priori loco, siue quantumlibet distans. Item arguitur ad hominem: nam autores oppositæ sententiæ asserunt motum angeli fieri posse in instanti, sed impossibile siue inintelligibile videtur, quod angelus in vno instanti descendat de celo ad terram & omnia loca media pertransierit: quia iam tunc in vno instanti simul esset in loco maiori quam sit locus adæquatus ipsius angeli.

¶ Ad primum argumentum respondetur nego consequentiam & ratio differentie est, quia tempus habet rationem mensuræ respectu eius, cuius dicitur esse tempus: vnde res illa dependet à tempore, sed locus angeli non habet rationem mensuræ respectu illius, & ita non est eadem ratio. Secundo dicitur, quod si loquamur de tempore nostro quod est per se primo mensura primi mobilis, Angelus non est in tempore, neque operatio eius tempore mensuratur, quia non est subiecta motui primi mobilis: si autem loquamur de tempore angelico mensurante non quidem esse ipsius angeli, quod mensuratur a quo, sed libera operationes angelorum, tunc non est inconueniens, quod angelus operetur in tempore discreto, ita vt postea quam habuit vnam operationem liberam, cesset ab omni operatione libera, & postea iterum operetur, & sic non trāseat per tempus medium.

¶ Ad secundum negatur sequela. Ad probationem dicitur quod in tali casu nos non asserimus angelum posse moueri motu discreto, sed moueri motu continuo per accidens ad motum corporis assumpti vel in quo angelus existit.

¶ Ad tertium quod est Scoti, respondet Caet. negando minorem, quia talis ordo non est praefixus angelo & eius virtuti motui in quantum motui est in motu discontinuo. Et ratio est, quia ex parte sui, quoniam est immaterialis, absoluta est à legibus distantiae situalis à qua dependet corpus mobile, & ita potest transire angelus de extremo ad extremum quantum est ex parte sua sine medio. Rursus neque etiam ex parte effectus necessario alligatur virtus angelica ad illum ordinem, quoniam nos ponimus effectus discontinuos, cum angelus dicitur moveri motu discreto, quando autem mouetur motu continuo, concedimus, quod effectus tendet à distantia media & situali.

¶ Ad confirmationem quam nos fecimus responderetur negando sequelam. Quia non est eadem ratio, quod si angelus dum omnino relinquit unum locum totaliter possit se collocare in altissimo distantissimo, quod etiam dum relinquit locum ex parte & non totaliter, possit se collocare in altero loco simul distantissimo quamvis inadaequato. Et ratio differentiae est, quam insinuat Caet. in hoc articulo, scilicet, quod dum virtus angeli omnino est absoluta ab aliquo loco & se retraxerit, manet etiam absoluta omnino à legibus distantiae, neque oportebit ipsum angelum operari, vel applicare virtutem ad medium & spatium, sed poterit se applicare ubicunque voluerit & consistere in quocumque loco. Ceterum quando angelus est in aliquo loco etiam inadaequato, non poterit simul esse in alio loco etiam inadaequato, si distat extra sphaeram suae actiuitatis, & hoc non propter rationem distantiae, id est, propter dependentiam angeli ab spatio medij, sed propter impossibilitatem existendi simul in duobus locis, quoniam loca illa non possunt contineri intra locum adaequatum ipsius angeli.

¶ Ad ultimum respondetur, quod secundum probabiliorē sententiam & magis piā B. Virgo assumpta est in corpore & anima in caelum, atque ita angeli comitantes ipsam mouebantur motu continuo. Nihilominus in alijs Sanctorum animabus legimus, quod portatae sunt ab angelis in caelum, siue motu continuo siue discreto. Et quidem si motu continuo ascendunt San-

ctorum animae in caelum, hoc videtur fieri, ut sit confusio angelis malis & existentibus in aere ex gloria transeuntis animae.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum motus angeli sit in instanti?

Prima conclusio. Non est possibile, ut aliquid toto tempore precedente quiescat in uno termino, & postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Ratio est. Quia in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem loco, ergo etiam in ultimo instanti illius temporis erit in eodem. Probat̃ur antecedens. Quia de ratione quietis est, quod quiescens non aliter se habeat nunc & prius.

C Secunda conclusio. Possibile est in motu, quod mobile in toto tempore precedente non sit in certo termino, & in ultimo instanti illius temporis mensurantis motum, sit in illo termino. Ratio est. Quia de ratione motus est, quod id quod mouetur, aliter se habeat nunc & prius, ergo in quolibet nunc temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia & alia dispositione, ac per consequens in ultimo instanti erit in aliquo termino, in quo antea non fuerit.

Tertia conclusio. Motus Angeli nullus potest esse in instanti, sed necesse est quod sit in tempore. Hanc conclusionem probat D. Tho. ex prima. Nam si impossibile est, quod in toto tempore precedente sit Angelus in aliquo loco & in ultimo nunc illius temporis sit in alio loco, ergo oportet assignare nunc in quo ultimo fuit in loco precedenti. Tunc est argumentum. Vbi sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, ergo motus angeli est in tempore: si quidem fuerit motus continuus, erit in tempore continuo, si autem discretus erit in tempore discreto.

Quarta conclusio. Tempus quod mensurat motum angeli non est idem cum tempore quod mensurat motum celi. Ratio est. Quia tempus quod per se primo mensurat motum celi non mensurat ea, quae non habent suam mutabilitatem excepto motu celi: sed motus Angeli non dependet à motu celi, ergo.

¶ Quinta

¶ Quinta conclusio. Si tempus motus angeli non sit continuum, non habet proportionem ad tempus, quod mensurat motum rerum corruptibilium; si vero sit continuum, erit proportionabile, non propter proportionem mouentis & mobilis, sed propter proportionem magnitudinis, in quibus est motus Angeli. Hinc sequitur, quod velocitas motus Angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed secundum determinationem suæ voluntatis.

D Vbitatur primo circa primam conclusionem. An sit possibile, quod aliquid in toto tempore precedente. v. g. in tota hora precedenti quiescat in vno termino, & in ultimo instanti illius horæ sit in alio termino. Nam D. Tho. negat esse possibile. Arguitur pro parte affirmatiua. Primo, nam quies & motus eodem modo mensurantur tempore eod quod quies est priuatio motus in eo quod aptum est moueri; sed est possibile, quod aliquid in tota hora precedente moueatur, & in ultimo instanti non moueatur, ergo etiam est possibile, quod in tota hora precedente quiescat & in ultimo instanti non quiescat, ac per consequens sit in alio loco, quam fuerat in tota hora precedente, quod est contra conclusionem.

¶ Secundo arguitur ex Scoti argumento in 2. dist. 2. q. 1. ubi ponit aliquas instancias contra primam conclusionem. Est prima instantia. Nam contingit in transubstantiatione panis in corpus Christi, quod panis in toto tempore precedenti quiescat, & in ultimo instanti illius temporis non sit in eodem vbi ante erat, ergo. Et possumus nos confirmare hanc instantiam alia simili. Nam in corruptione naturali cuiuslibet substantiæ contingit, quod forma corrupti toto tempore precedenti quiescat in materia, & in ultimo instanti illius temporis quod est primum instans rei genitæ iam non est in materia, vel quia deluit esse, vel quia est alibi ut anima rationalis. Secunda instantia est de aere subito illuminato, qui toto tempore precedente quieuit sub tenebris & in ultimo instanti illius temporis iam est sub luce. Neque valet respondere sicut respondet D. Tho. quod illuminatio est terminus motus localis corporis luminosi, tum quia hoc est per accidens, tum etiam quia potest Deus,

A imo vero agens naturale per naturalem generationem potest producere corpus luminosum præsens aëri qui tempore precedenti quiescebat sub tenebris: tum denique quia ex ista responsione non euaditur difficultas argumenti, nam reuera aër toto tempore precedenti quiescebat, quia motus alterius corporis luminosi non destruit quietem aëris, qui tamen in ultimo instanti aliter se habet, ergo.

B ¶ Arguitur tertio ex Scoto. Nam ex sententia D. Tho. sequitur, quod si angelus semel in aliquo tempore quieuit nunquam deinceps poterit moueri. Probat sequela. Nam vel incipiet deinceps moueri in aliquo ultimo instanti illius temporis, & hoc non admittit D. Tho. vel in alio instanti immediato vel mediato: non mediato quia iam toto tempore medio quieuisset, & tunc est idem inconueniens quod prius: neque immediato quia nullum instans est immediatum alteri. Quod si dicatur, quod angelus incepit moueri in instanti immediato temporis discreti, replicat Scotus, & querit quidnam de nostro tempore respondeat illi instanti, an ultimum instans horæ? an vero tempus immediate sequens? an aliquod instans mediatum? cum ergo non possit signari aliud nisi tempus immediate sequens (nam instantia iam exclusimus) plane colligitur, quod angelus quiescens non potest incipere moueri instantaneè.

E ¶ Quartum argumentum contra rationem conclusionis, & probo, quod non in quolibet nunc temporis mensuratis quietem quiescens eodem modo se habeat tunc & prius. Est argumentum. Si mobile moueatur per vnam horam, & quiescat per aliam horam immediatam; tunc sic, in instanti initiatiuo secundæ horæ mobile non quiescit, nec enim est in eodem in quo prius erat, & tamen per totam horam sequentem quiescit, ergo non in quolibet nunc illius horæ eodem modo se habet sicut prius. Minor patet ex casu posito, maior ostenditur. Quia illud instans est idem numero quod terminat motum, ergo tunc verum est dicere, nunc mobile est in termino in quo antea non erat, ut ipse D. Tho. in secunda conclusione asserit, ergo falsum est quod in quolibet nunc temporis mensuratis quietem quiescens est in eodem loco.

¶ Pro decisione huius difficultatis nota primò cum Caietano, quòd sensus tituli huius artic. potest esse triplex. Primus, de simplici acquisitione loci, scilicet, utrū angelus in instāti acquirat locum? & hic sensus nō est ad propositū. Pater enim quòd angelus potest in vnico instanti applicare suam virtutem ad locum, si prius nūquam fuisset. Alter sensus potest esse de successione loci, seu acquisitione succedente existentiae, siue mansioni angelij in alio loco, & hoc dupliciter. Primò, vt quæstio sit de mensura transitus de vno loco in alium, scilicet, de mēsurā definitionis seu derelictionis prioris loci & acquisitione posterioris, an possit esse vnum instans illa mensura. Hæc quæstio (dicit Caietanus) euidentem habere solutionē. Quoniam constat partem affirmatiuam esse veram, quia in eodem instanti in quo primò verificatur, quòd angelus est in termino ad quem, verificatur primò, quòd definit esse in termino à quo. Et ita dicit quòd soluuntur plurima argumenta Gregorij citata à Capreolo in 2. dist. 6. quia putabat ille, quòd Diuus Thomas opinaretur, quòd angelus in vno instanti definit esse in termino à quo, & in alio incipit esse in termino ad quem, quod nunquam D. Thom. asseruit. Tertius est, de mēsurā propria acquisitionis termini ad quem, & de mensura propria existentiae angeli in termino à quo, scilicet, utrū hæc duæ mēsuræ se habeant vt instans & instans, an verò vt tempus & aliud tempus, vel vt instans & tempus? Et est quæstio, quam Diuus Thomas hic intendit dissoluere.

¶ Nota secundò, quòd motus & quies in corporalibus in hoc conueniunt, quòd neutrum potest esse per se primò in instanti, sed debet esse necessario in tempore. Nihilominus tam motus quàm quies dicuntur esse in quolibet instanti intrinseco temporis mensuranti motum, vel quietem, quatenus illud instans est continuatiuum partium temporis mensurantis motum, vel quietem, & ita dicimus, quòd nūc est dies, nunc est annus. Cæterū etiam cōueniunt motus & quies in modo incipiendi & desinendi: sicut enim incipit motus per vltimū non esse, scilicet nunc non est motus & immediate post hoc erit motus, ita incipit

A quies, quatenus nunc non est quies, & immediate post hoc erit quies. Similiter motus desinit per primum non esse, scilicet, nunc non est motus, & immediate ante hoc erat motus. Ita etiam desinit corpus quiescere, quatenus nunc non quiescit, & immediate ante hoc quiescebat. Ex hac cōueniencia sequitur, quòd instans medium inter quietem & motum, nulla ratione est intrinsecum quieti, vel motui: quia in illo nec est quies, neque motus, sed desinit esse quies, & incipit esse motus, & vice versa, non autem est continuatiuum instans inter motum & quietem.

¶ Nota tertio. Quòd nihilominus est differentia inter motum & quietem, quam Diuus Thomas ponit in articulo, scilicet, quòd in quolibet nunc temporis mensurantis quietem ipsum quiescens est in eodē loco, scilicet in primo instanti, in quo incipit quiescere, quamuis nondum quiescat, est in eodē termino, in quo est in toto tempore quietis, & multò magis in quolibet instanti medio illius temporis, imò etiam in vltimo instanti illius temporis, in quo desinit esse quies, ita vt reuera iam non sit quies. Nihilominus ipsum quiescēs, quod quiescebat tempore præcedenti, manet adhuc in eodem termino, in quo erat quādo quiescebat. Et ita intelligendus est D. Th. D quādo dicit quod quiescens est in eodē loco in vltimo instanti tēporis mensurantis quietem. Cæterū in motu è contrario contingit, quòd neque in primo instanti, neque in medio, neque in vltimo temporis mensurantis motum erit mobile in eodem loco, sed semper inuenietur in alio & alio loco. Quamuis enim in primo instanti quando incipit motus, sit mobile in eodē loco, in quo antea erat, tamen est in alio loco, quam erit in toto tempore durationis motus. Sic enim intelligitur D. Tho. comparare hæc instantia ad tempus ipsum mensurans motum, vel ad tempus mensurans quietem. Ratio huius differentiae colligitur ex quidditate propria motus & quietis. Cum enim de ratione quietis sit vniformitas, & quòd quiescens non aliter se habeat nunc & prius. Hinc colligitur, quòd etiam in primo instanti illius tēporis mensurantis quietem, debet esse in eodem, in quo immediate post hoc erit

erit quiescens, alioquin non inciperet quies in illo instanti primo, si esset varietas immediate post hoc. Et similiter in ultimo instanti in quo definit esse quies, debet esse mobile in eodem termino, in quo immediate ante hoc erat, quia tunc nondum est motus & immediate post hoc erit motus: at vero cum de ratione motus sit, quod mobile aliter & aliter se habeat nunc & prius, necesse est & rectè colligitur, quod in quolibet instanti temporis mensurantis motum mobile sit in alio, & in alio termino, & aliter se habeat nunc & prius, in instanti quidem terminatio motus mobile aliter se habet quam prius. Bene verum est, quod in instanti initiativo motus absolute loquendo, non se habet mobile aliter quam prius, sed tamen ut dictum est in precedentibus illud instans initiativum non refertur ad tempus seu motum præteritum, sed ad immediate futurum: imo per accidens est ad rationem motus, quod præcesserit tempus, vel motus. Nam cælum in capite esse per primum sui esse, & motus cæli absque alio prævio tempore incepit esse per ultimum non esse, eod quod res successivæ, quarum esse non est totum simul, non possunt incipere per primum sui esse, sed per ultimum non esse. Itaque cum dicitur in diffinitione motus, vel quietis, quod mobile eodem modo se habet nunc & prius, vel aliter se habet nunc & prius, illud nunc & prius intelligenda sunt de duobus instantibus temporis mensurantibus motum, vel quietem. Vnde sensus est, quod quando mobile aliquod quiescit, signatis duobus instantibus temporis mensurantibus quietem, in illis mobile se habet eodem modo nunc & prius, & quando aliquod mobile movetur signatis duobus instantibus temporis mensurantibus motum, est verum dicere, mobile aliter se habere nunc & prius.

¶ His suppositis, ad dubium propositum dicitur, quod prima conclusio D. Thom. quæ asserit esse impossibile, quod aliquid toto tempore precedente quiescat & sit in vno termino, & quod in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino, est verissima, quæ satis abunde poterat demonstrari ex motu rerum corporalium, quia aliàs daretur motus in instanti, & daretur mutatum esse quod non præcederet aliquod moveri

A quod negat Arist. 6. phys. tex. 59. An vero ex hac propositione rectè colligatur, motum angeli non posse fieri in instanti, sicut colligit Divus Thomas circa tertiam conclusionem huius articuli examinandum erit.

¶ Ad primum argumentum in oppositum respondetur concedo primam consequentiam & nego secundam: itaque dicimus, quod in ultimo instanti quietis terminatio, non est quies, sicut nec in ultimo instanti terminatio motus est motus, inde tamè non licet colligere, quod in illo ultimo instanti mobile sit in alio termino quàm prius fuerat, quia tunc definit esse quies, & incipit motus, si fortè motus subsequatur.

¶ Ad secundum argumentum ubi adducuntur plures instantiæ ex Scotorepòdetur. Ad primam instantiã dicitur, quod in illo instanti in quo incipit esse corpus Christi in sacramento, definit esse panis. Sed D. Thom. intelligitur quando id, quod quieverat tempore precedenti, manet. Panis vero in illo instanti non manet nec ibi nec alibi.

¶ Ad secundam respondetur pari ratione, quod forma substantialis, quæ corrumpitur per accidens ad corruptionem suppositi in instanti terminatio, non manet alibi. Quod si obijcias animam rationalem non corrumpi corrupto homine respondetur, quod anima rationalis in instanti corruptionis licet non sit in corpore informando ipsum, forte est in ipso tanquam in loco à quo immediate exiit, itaque anima rationalis in illo instanti terminatio temporis mensurantibus quietem animæ in corpore, est in eodem loco, ubi antea fuerat, quamvis non eodem modo. Sed si dubitetur de hoc quod est per informationem & non de hoc quod est esse in loco, an anima rationalis toto tempore precedente quieverit informando corpus, & in ultimo instanti non quieverit informando; Respondetur cum D. Th. in solutione ad secundum, quod definitio animæ rationalis quo ad informationem est terminus alicuius motus continui. Vnde non vere dicitur, quod toto tempore immediate precedenti quieverit, sed potius alterabatur materia, ut reijceret animam rationalem à se, & aliam formam admitteret. Sed ad has omnes instantias melius respondetur cum Caietano, qui

curiosè satis & subtiliter explicat mentem D.Th. Cū quo primo notandū est q̄ controuersia quam vult in præsentia D.Tho. definire ea est, an hęc propositio sit possibilis, aliquod mobile quiescit toto tempore præcedente, id est, in qualibet parte temporis præcedentis, & in vltimo instanti est in altero termino. Nō est autem sensus D. Tho. quem aliqui imaginantur, scilicet quod hęc propositio non est possibilis quod aliquod mobile in aliquo tēpore præcedente quiescit, id est, in qualibet parte & in quolibet instanti illius temporis, & in vltimo instanti est in alio termino, nam hoc vltimum implicat contradictionem aliter fieri, quemadmodum implicat quod in toto tempore præcedente, id est, in qualibet parte & instanti temporis præcedentis a qua fuerit in materia, & quod in vltimo instanti illius temporis ex aqua fiat aer.

¶ Nota secundò, quod prima propositio D. Tho. est vera in materia non autem in forma, hoc est, est vera in illis terminis duntaxat, non autem in alijs terminis similis formæ. Hoc sic explico. Nam hęc conditionalis est vera in istis terminis, si aliquid toto tempore præcedenti immediate quiescit, in vltimo instanti non potest aliter se habere. Hęc verò conditionalis, si aliquid toto tempore immediate præcedente est sub vna forma, in vltimo instanti illius tēporis non potest aliter se habere, non est necessaria. Nam bene potest esse, quod aliquid toto tempore immediate præcedente sit homo, & in vltimo instanti illius tēporis non sit homo, quod patet in tēpore mensurante vitam hominis: nam cum homo desinat esse per primum non esse verū erit dicere nunc non est homo, & immediate ante hoc erat homo. Et ratio quare non teneat formaliter hęc consequentia, est, quia tempus præteritum comparatur ad terminum vt prius ad posterius, at non est necesse, quod id quod in priori mensura est tale, posteriori mensura sit etiam tale itaque istæ duæ propositiones valde distāt impossibile est aliquid toto tēpore præcedente quiescere, & in vltimo instanti aliter se habere, & ista, impossibile est aliquid toto tempore præcedente esse sub aliqua forma, vel in aliquo loco, & in vltimo instanti aliter se habere, nā prima propositio

A vera est, & asserit à D. Th. secūda vero est falsa vt patet ex his quæ modo dicebamus.

¶ Nota tertio, quod intentio D. Th. in hoc articulo non est tractare de possibilitate logica per respectum ad diuinam potentiam absolutā, sed mens eius est agere de naturis angelorum, & de jis quæ conueniunt illis secundum cursum naturæ, & de huiusmodi verificatur, omne quiescēs toto tēpore præcedēti in vltimo instanti nō potest aliter se habere. Et ratio est, quia secundū naturæ cursum omnis terminus, siue omne factū esse debet præcedi ab aliquo fieri, & tamen natura hoc cōparatum est, & id ipsum ordo rerum expostulat, vt nihil nouū tā repente fiat, quin præcesserit aliqua via ducens ad ipsum, & ideo naturaliter loquendo secundum naturæ cursum quotiescumq; aliquid quiescit toto tempore præcedēti in aliquo termino, in vltimo instanti non potest esse in alio, alias peruenisset ad terminum, ad quem non præcessisset aliquis motus. Ex his respondet Caiet. ad primā instantiam Scoti, quod illa transsubstantiatio est miraculosa & præter naturæ ordinem. Respondet secundò quod illa transsubstantiatio non habet quietem oppositam proprie loquendo. ¶ Ad secundam instantiam Scoti in qua est maior difficultas, respondet Caiet. subtiliter explicans quomodo illuminatio sit terminus motus localis, bene certe præuidit D. Tho. nam quāuis illuminatio absolute loquēdo est terminus, est motus localis per accidēs eò quod aliquæ partes sunt adeo propinquæ corpori solari, vt habeant perpetuum & iuge lumen: tamen illuminatio noua de qua est præsens sermo per se loquendo est terminus motus localis, non per se primò, sed per se secūdò secundū naturæ cursum, id est, licet primò & p se motus localis solū ordinetur ad acquisitionē diuersorū vbi, tamē etiā à natura destinatus est ad illuminandū totū orbē, & ideo recte dicit, q̄ illuminatio per se secūdo est terminus motus localis secundū naturæ cursum. Et ex his respondetur ad primam & secundā replicam Scoti. ¶ Ad tertiam instantiam Scoti respondetur quod aer toto tempore præcedente non acquisiuit aliquid absolutum nec enim ille motus est secundū aliquod esse absolutū sed tātū secundū esse respectiū maioris aut minoris

minoris propinquitatis ad acquisitionem luminis aliter & aliter continuè se habens propter maiorem, vel minorem accessum Solis versus aëre tenebrosus. Quod si obijcias, ad relationem non est per se motus, ut dicitur. 5. Phys. sed esse aërem magis propinquum ad lumen importat relationem, ergo in toto tempore præcedenti immediate illuminationem, aër non mouetur, ergo quiescit, atque ex consequenti falsa est conclusio D. Thom. prima. Caietanus respondet, quod propriè loquendo aër tenebrosus non mouetur illo tempore præcedenti, nec quiescit, quia sicut ad relationem non est per se motus, ita neque in relatione erit quies propriè, sed loco huius quod est moueri, succedet aliter se habere, & loco quietis succedit eodem modo se habere. Et quia, ut dictum est, aër continuo aliter & aliter se habet in illo tempore præcedente, non verò dicitur, quod aër omnibus modis quiescit. Rursus quia privatio luminis, scilicet, tenebræ, non radicitur in aliqua forma contraria lumini, sed in relatione distantie vel absentie diaphani ad corpus luminosum. hinc fit, quod quauis aër in se non moueatur, tamè propter esse propinquum ad Solem per motum eiusdem Solis continuè aliter & aliter habet esse in se ipso secundum esse propinquum.

¶ Sed profectò quauis Caietanus probabiliter respondeat argumentis Scoti, nõ tamen videtur plenè satisfacere exemplo allato supra de igne repente genito in aëre, qui fuerat caliginosus ante generationem ignis, eò quod aër ille nec mouetur secundum esse absolutum, nec aliter se habet secundum esse respectuum propinquitatis ad luminosum corpus. Respondetur tamè ad hoc cum D. Thom. hic in solutione ad secundum, & in primo, scilicet. d. 37. q. 4. art. 3. Et responsio est de mente Aristot. 6. Phys. tex. 59. & commentatoris ibidem, quod omnes mutationes instantaneæ sunt termini alicuius alterius motus continui, non quia sint termini per se primò specificantes illos motus, nec quia sint intrinseci ipsi mobili: sed quia secundum naturæ cursum istæ mutationes instantaneæ consequuntur post aliquem motum cõtinuum eiusdè mobilis, vel alterius, qui motus suapte natura ordinatus est ad mutationem

A instantaneam. v. g. ad illuminationem. Vnde licet in exemplo allato, aër tenebrosus tempore præcedente non moueatur, neque secundum esse absolutum, neque secundum esse relatiuum propinquitatis localis, tamè per alterationem præcedentem generationem ignis magis ac magis disponebatur aër caliginosus ad receptionem luminis, quia alteratio illa non tantum ordinabatur ad generationem ignis, verum etiam ad illuminandum aërem circumstantem. B At verò motus angeli, neque est terminus alicuius motus continui per se, nec dependet ab alio motu, vnde si in aliquo tẽpore præcedente quiescit in vno loco, in ultimo instanti illius temporis non potest esse in alio loco, ut ait Diuus Thomas in hoc arti. Ex quo colligit, quod oportet assignare aliquod instans, in quo ultimo fuit in termino à quo. Et inde rursus colligit, quod cū C post hoc instans detur aliud instans, & inter instans & instans debeat mediare tempus, necessariò motus angeli non potest fieri in instanti, sed in tempore.

¶ Ad vltimũ argumentum respondet Caietanus, quod illa instantia æquiocat de motu, nam nomine motus intelligit mutationem seu simplicem acquisitionem termini ad quem, quam diximus supra mēsurari instanti. Secundo respondetur, quod dupliciter angelus dicitur esse in aliquo loco instantaneo. Primo modo, ut in principio motus, alio modo, ut in termino ad quem. De quo vide ipsum Caietanum hic. Meo iudicio videtur concedere Caietanum hoc in loco, quod coexistenter ad mensuram propriam angelicam, bene potest angelus fuisse in aliquo termino per tempus, & in ultimo instanti illius temporis se constituere in altero loco. Et si fiat rēplica contra illud, quod hoc esset incidere in primā opinionem refutatam à D. Thom. Respondet negando antecedens. Nam discrimen est inter illam opinionem, & D. Th. quod prima opinio propriam mensuram existentie angeli in termino à quo, & existentie angeli in termino ad quem comparabat tempus immediatè præcedens ad vltimum instans illius temporis, & sicut in tempore non datur vltimum intrinsecè, sic dicebat non dari vltimum existentie angeli in termino à quo respectu propriæ mensuræ. At verò

verò D. Thom. comparat vtramque mensuram, sicut instans ad instans. Vnde colligit, quòd datur vltimum existentiae angeli in termino, à quo respectu propriæ mensuræ. Sed quia hoc argumentum tangit difficultatem tertiæ conclusionis, non potest plenè dissolui vsque ad examen illius.

D Vbitatur circa secundam conclusionem D. Thom. an sit vera? Conclusio est. Possibile est in motu, quòd mobile in toto tempore præcedente non sit in certo termino, & in vltimo instanti illius temporis mensurantis motum sit in illo termino.

¶ Primum argumentum est contra rationem eius. Nam sequitur, quòd in primo instanti initiatio motus mobile se haberet in alia dispositione quàm prius fuerat: consequens est falsum. Quia in primo instanti initiatio motus mobile non mouetur, nec in aliquo mutatum esse.

¶ Secundum argumentum vel conclusio D. Thom. loquitur de motu Physico rerum corporalium, vel de motu locali angelorum, vel de motu abstrahendo ab utroque: si de motu Physico rerum corporalium, ergo pari ratione prima conclusio D. Thom. intelligitur de quiete rerum corporalium, & tunc ex prima & secunda conclusione non colligeret D. Thom. intentum tertiæ conclusionis. Probatur. Quia sicut motus & quies rerum corporalium non habent vniuocam rationem cum motu, & quiete rerum spiritualium, vt supra dictum est, ita nec mensura motus & quietis rerum corporalium habebit vniuocam rationem cum mensura motus & quietis rerum spiritualium, & ex consequenti non colligitur validum argumentum, quo argumentemur à mensura rerum spiritualium ad mensuram corporalium. Si autem loquatur præcisè de motu angelico falsum videtur esse, nec verificari potest, quòd angelus in toto tempore præcedenti non sit in certo quodam termino signato, & in vltimo instanti temporis mensurantis motum sit in illo termino. Probatur. Nam totum tempus præcedens mensuratum motus angeli reputatur vt vnum instans, quamdiu angelus est in termino à quo, ergo quiescebat in illo, ac per consequens sequitur etiam inconueniens, quod in prima conclusione rejicit

A D. Tho. Quòd si loquatur de motu, vt abstrahit à Physico & angelico, tunc secunda conclusio verificabitur quidem vt modalis particularis in motu Physico, sed nihilominus eius subcontraria verificabitur in motu angelorum, si angelus per vnam horam sit in vno loco, & in vltimo instanti illius horæ, sit in altero termino.

¶ Ad hoc dubium respondetur, quòd secunda conclusio D. Thom. vniuersaliter est vera, siue loquatur de motu Physico siue Angelico, siue in communi.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur ad primum, quòd D. Thomas in sua ratione non assumit, quòd de ratione motus est, vt id quod mouetur se habeat in quolibet instanti temporis mensurantis motum aliter quàm prius se habebat: hoc enim falsum est, vt probat argumentum de primo instanti, in quo non oportet quòd mobile aliter se habeat, quàm prius se habebat, sed Diuus Thomas assumit hanc, quòd de ratione motus est, vt id quod mouetur, quamdiu verificatur quòd mouetur aliter se habeat nunc & prius. Ex quo bene infert Diuus Tho. quòd in quolibet nunc temporis mensurantis motum mobile aliter se habeat, id est, in alia & alia dispositione, ita sanè, quòd non dabuntur duo nunc, in quibus mobile eodem modo se habeat, & hoc verificabitur etiam in primo instanti respectu alterius nunc temporis mensurantis motum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quòd Diuus Thomas loquitur de quolibet motu. Et quamuis loqueretur de Physico, adhuc concluderet intentionem suam, quia eadem est ratio, quantum ad hoc de motu angelorum, de quo etiam verificatur eadem conclusio, præsertim si angelus moueatur motu continuo: tunc enim verum est, quòd in toto tempore præcedenti non erat in vltimo termino, & in vltimo instanti illius temporis erat in illo; neque in tali casu verum est, quòd tempus præcedens reputetur vnum instans, sed est verè tempus continui motus mensura: neque verificabitur subcontraria in argumento posita, imò est impossibile, quòd id quod mouetur motu continuo sit in certo quodam termino toto tempore præcedenti, & in vltimo instanti illius temporis, non sit in illo termino

termino sed in alio, aliàs motus continuus compleretur in vno instanti, vel in duobus, quod est impossibile. Caterum quo modo in motu discreto angeli verificetur secunda conclusio, ostendimus dubio sequenti.

D Vbitur tertio circa tertiam conclusionem. Vtrum angelus moueatur in instanti? Et videtur quod sic. Quando angelus mouetur motu discreto, non potest moveri in tempore, ergo mouetur in instanti. Antecedens probatur. Quia illud tempus discretum dicitur componi ex duobus instantibus, nec distingui ab illis, sed non mouetur in primo instanti tunc enim est in eodem loco, in quo prius erat: nec potest verificari, quod tunc mutat locum, ergo si in secundo instanti non mouetur, nullatenus potest verificari, quod mouetur siue in tempore siue in instanti, quia si in nulla parte temporis discreti mouetur, ergo non mouetur in toto tempore discreto. Et confirmatur. Quia inter illa duo instantia nihil mediat, in quo possit verificari, quod mouetur angelus, ergo si mouetur necesse est, quod moueatur in primo aut in secundo. Nec potest dici, quod in ambobus simul, quia illa duo instantia non sunt simul, sed vnum est post aliud, ergo motus angeli non potest esse simul in illis duobus collativè, si quidem mensura motus angeli non est simul.

¶ Arguitur secundo. Illud debet esse mensura per se motus localis in quo verificatur quod mobile mutat locum, sed ante secundum instanti non verificatur, quod angelus mutat locum, siquidem ante illud instanti angelus est in eodem, ergo in secundo instanti per se primo verificatur, quod mutat locum, & est in alio loco quam antea erat, ac per consequens mouetur.

¶ Arguitur tertio. Motus angeli non est actus entis in potentia secundum quod in potentia, sed potius est operatio instantanea, sicut illuminatio aeris & volitio angeli, quam de nouo incipit habere, ergo sicut angelus dicitur mutari & mutatus esse in vno instanti quando incipit habere volitionem, quam antea non habebat, dicitur etiam mutasse locum, quando incipit applicare virtutem operatiuam ad locum, in quo antea non erat.

A ¶ Arguitur quarto. Si aliquis angelus ex quo creatus est fuisset in aliquo loco determinato, & velit venire ad terram motu discreto, tunc est argumentum. Iste angelus ex quo creatus est quieuit in vno loco vsque ad nunc præsens, in quo primum est in terra, ergo mensura istius motus discreti est præsens instans. Pater consequentia. Quia toto tempore præcedenti quieuit in celo.

B ¶ Arguitur quinto. Angelus non quiescit in tempore tanquam in propria mensura quietis angelicæ, ergo nec mouetur localiter in tempore. Pater consequentia. Quia motus & quies eadem mensura debet mensurari, siquidem nihil aliud est quies quam priuatio motus pro eo tempore quo aliquid aptum est moveri. Antecedens probatur. Quia cum angelus est in vno loco per applicationem virtutis ad operandum, tota illa duratio dicitur esse vnum instans à D. Tho. & discipulis eius, ergo angelus semper quiescit in termino à quo in vno instanti, & non in tempore, ergo & motus angeli erit in instanti & non in tempore, quia aliàs iam verificaretur, quod toto tempore præcedenti quieuit angelus, & in ultimo instanti est in alio termino, quod est contra Dium Thomam.

D ¶ Arguitur sexto, & probatur, quod nunquam angelus moueatur motu continuo qui mensuretur tempore continuo. Quies angeli in loco non mensuratur tempore continuo, ergo neque motus. Pater consequentia, & probatur antecedens. Quia nec tempus continuum nostrum mensurat quietem angeli, si quidem non mensurat motum illius, nec etiam datur tempus continuum proprium angelorum, ergo nullum. Minor probatur. Quia tempus angelis proprium cōsequitur proprias operationis, sed in vnica operatione non est successio, cum sit tota simul, in pluribus autem nulla est continuitas cum sint discretæ operationes, ergo nullum tempus continuum est proprium angeli.

E ¶ De hac difficultate sunt variae sententiæ. Prima est Scotii 2. d. 2. q. 1. i. asserentis, quod motus angeli est in instanti, ita sanè, quod angelus toto tempore vnius horæ v. g. est in celo, & in ultimo instanti terminatio illius horæ est in terra, sequitur

tur illum Gabriel ibi. q. 3. Gregorius in. 2. A
sententiarum, dist. 6. q. 3.

¶ Ferrara in. 2. contra gent. c. 102. asse-
rit esse impossibile angelum esse in celo
per totam horam, & quod in ultimo instan-
ti sit in terra, sed ait esse necessarium, ut de-
tur ultimum instans, in quo angelus sit in
celo, & immediate post illud sit in terra.
Et si quis quærat, Vtrum angelus inci-
piat esse in terra in aliquo instanti determi-
nato, an potius in tēpore: respondet, quod B
incipit esse in terra in instāti temporis dis-
creti angelorum, quod non inconuenit ef-
se immediatum alteri instāti, eò quod vnū
instans est vna operatio angeli, quæ potest
durare per vnā horam, & ita sicut duæ
operationes possunt esse immediate, ita
duo instantia angelica possunt esse imme-
diata, & in vno illorum angelus est in celo,
& in altero in terra.

¶ Sed hæc responsio Ferrar. nec satisfacit,
neque consequenter loquitur. Nā sicut
ipse ponit, quod angelus est in celo per
vnā horam, & in ultimo instanti nostri
temporis debet esse in celo vel in terra: si
est in celo, ergo oportebat assignare ali-
quid nostri temporis, in quo angelus inci-
piat esse in terra, & hoc non potest esse in-
stans, quia nullum est immediatum alteri,
ergo debet esse tempus, quod est immedia-
tum ultimo instāti horæ, ac per consequens
applicatio angeli ad locū esset successiua
si quidem incipit cum tempore & in tēpo-
re. Eandem ferè sententiam sequitur Ca-
preolus in. 2. dist. 6. quæ nobis nullatenus
placet propter factum argumentum.

¶ Tertia sententia est Caietani, quæ par-
tim explicata est in solutione primi dubij
huius articuli, vbi diximus qualiter sit intel-
ligendum, nihil potest toto tempore præ-
cedenti quiescere in aliquo termino, & in
ultimo instanti illius temporis esse in alio
termino. Est ergo sententia Caietani, quod
angelus potest esse in toto tempore præ-
cedenti vnus horæ in celo, & in ultimo in-
stanti illius horæ in terra. Sic tamē ut iam di-
ximus suprā, q. motus ille sit discretus, &
tota illa hora nostri tēporis æquiualeat vni
instanti angelico, & ultimū instans illius tē-
poris æquiualeat alteri instanti angelico, in
quo angelus applicat virtutem suam ad lo-
cum, & complet motum discretum.

¶ Pro intelligentia huius sententiæ Cai-
etani notant primò qui sequuntur illam,
quod dupliciter potest angelus in tota ho-
ra præcedenti esse in celo. Vno modo ita,
quod totaliter quiescat perfecte ibidē abs-
que habitudine tendentiæ ad alium lo-
cum. Altero modo potest esse in celo cum
quadam habitudine tendentiæ ad alium lo-
cum, ita ut ibidem iam videatur inchoare
motum localem ad terram. Notant secun-
dò, quod si primo modo angelus sit in ce-
lo, tunc illa duratio vnus horæ non se ha-
bet ut instans, sed potius ut tempus respec-
tu motus localis: nam ad hoc ut se habe-
ret ut instans, oportebat, quod in illa dura-
tione inchoaretur motus, vel terminaretur,
quia omne instans respectu motus, vel
est initiatiuum, vel terminatiuum, sed in il-
la duratione nō inchoatur motus, nec ter-
minatur, ergo non comparatur ad motū,
tanquā instans: si autem fuerit in celo se-
cundo modo, tunc duratio existentie lo-
calis in celo habet rationem vnus instan-
tis respectu motus discreti, quo dicitur an-
gelus moueri à celo in terram, quia in illa
duratione inchoatur motus, & in ultimo
instanti illius horæ completur: nec repu-
tant inconueniens ad rationem temporis
discreti angelici, quod vni instanti illius tē-
poris respondeat aliquod tempus nostrū,
& alteri instanti respondeat instans nostrū,
indiuisibile. Quibus suppositis colligūt ve-
ram esse sententiam Caietani, quia impossi-
bile est quod primo modo angelus sit per
vnā horam in celo sine habitudine ad
alium locum, & quod in ultimo instanti il-
lius horæ sit in terra. At verò si angelus sit
in celo per totam horam secundo modo,
quia tota illa hora æquiualeat vni instan-
ti angelico, potest angelus in ultimo instan-
ti illius horæ applicare virtutem suam in
terram, quia tunc non quieuit perfecte
in celo. Erat enim cum habitudine quadā
ad terrā, & in hoc dicunt differre sententiā
D. Thom. à Gabriele, Scoto, & Gregorio:
quoniam isti aiunt, quod quamuis angelus
toto tempore præcedenti vnus horæ per-
fecte quieuerit in celo sine aliqua habitu-
dine ad terminū ad quem, nihilominus in
ultimo instanti illius horæ poterit esse in
terra. Atque ita secundum illos tota ratio
motus completur in ultimo illo instāti, sed
D. Tho.

D. Tho. durationem existentie angeli in termino, à quo appellat vnum instans angelicum, quamuis in nostro tempore sit vna hora, vel dies, vel annus.

¶ Ultima sententia quorundam est quod quamuis si angelus toto tempore præcedenti perfecte quieuerit, non possit in ultimo instanti illius horæ esse in alio loco per motum localem propriè dictum, tamè possibile est, quod sit in alio loco in illo ultimo instanti per mutationem instantaneam quæ potest dici motus localis improprie.

Et ratio huius sententie ea est, quia sententia Caiet. videtur inintelligibilis, si omnino neget quod in ultimo instanti vnius horæ in qua tota perfecte quieuit angelus in cælo sine voluntate veniendi ad terram, non possit esse angelus in terra, & tamen cõcedit quod si angelus cogitabat de transitu de cælo ad terram, tunc bene potest in ultimo instanti esse in terra. Est enim magnum argumentum contra hanc sententiam. Nā angelus potest siue perfecte quieuerit in tota hora siue non habere voluntatem efficacem applicandi se ad terram in ultimo instanti illius horæ, ergo in eodem instanti poterit se applicare. Patet consequentia. Quia neque ipsa voluntas angeli neque applicatio pendet ab aliquo tempore, magis quam si angelus ante illud instans nullibi fuisset. Præterea D. Thom. infra q. 113. ar. 6. ad tertium ait, quod cum angelus qui est deputatus ad custodiam hominis est localiter in cælo, potest quando opus fuerit homini custodiendo statim ibidem adesse, neque indiget mora temporis, vt descendat ad subueniendum illi, at vero si secundum Caiet. angelus perfecte quieuisset in cælo tota hora præcedenti, non poterit in ultimo instanti illius temporis, si opus fuerit, adesse homini custodiendo.

¶ Pro decisione sit prima conclusio. Existentia angeli in aliquo loco non potest mensurari tempore. Probatur quia existentia angeli non potest mensurari tempore nostro neque angelico, ergo nullo. Antecedens probatur. Quia existentia angeli in loco est per applicationem virtutis ad locum, sed applicatio virtutis angelicæ ad locum est tota simul, ergo non potest mensurari nostro tempore, quod est men-

suræ successiua. Neque tempore angelico, quod est tempus discretum & compositum ex instantibus secundum rationem prioris & posterioris differentibus.

¶ Et confirmatur, quia quandiu angelus est in isto loco, nec deserit illum semper est in eodem instanti, quia in ipsa applicatione quæ est ratio existendi nō est prius & posterius, ergo nulla ratione potest talis existentia mensurari tempore.

¶ Secunda conclusio. Si angelus existeret in loco per operationem transeuntem formaliter loquendo tunc talis existentia in loco poterat mensurari tempore aut instanti secundum conditiones ipsarum operationum. Si enim esset successiua operatio mensuraretur tempore vt calefactio loci, si autem esset tota simul vt illuminatio mensuraretur instanti.

¶ Tercia conclusio cōtra Caiet. Impertinens nobis videtur ad rationem motus localis angelici, quod angelus toto tempore præcedenti vnius horæ habeat voluntatē dū existit in termino à quo, transigradi in alterum locum. Probatur, quia voluntas angeli non potest destruere rationem motus localis positam omnibus requisitis ad motum localem, sed ad rationem motus localis sufficit derelinquere locum, quem habuit & immediate alium acquirere, ergo siue angelus habuerit antea talem voluntatē in termino à quo vel dum est in termino ad quem, est impertinens ad rationem motus localis.

¶ Confirmatur. Nam si angelus ab aliqua extrinseca causa eijceretur ab vno loco, & constitueretur in alio, sicut fortassis contigit in exclusionem malorum angelorum de cælo, nihilominus ille esset motus localis siquidem esset permutatio locorum secundum prius & posterius, ergo &c.

Et probatur ex D. Thom. asserente in articulo quod vbi sunt multa nunc sibi succedentia ibi de necessitate est tempus, quia tempus nihil est aliud quam numerus prioris & posterioris in motu, & ex hoc concludit quod motus angeli sit in tempore.

¶ Quarta conclusio. Angelus si propriè loquamur de quiete, non quiescit in termino à quo. Probatur, nam quies propriè loquendo accipitur priuatiue prout est priuatio motus pro illo tempore quo aliquod

aptum

aptum est moueri & non mouetur, & ita dicimus, quod lapis cum primum acquirit centrum, non dicitur proprie quiescere, quia pro illo instanti non est aptus moueri. Et catulus ante nonum diem non dicitur cæcus proprie, quia pro illo tempore non est aptus videre. Cæterum si quies accipitur negative dumtaxat, angelus quiescit in termino à quo in vnico instanti angelico, sed quia in illo instanti non est aptus moueri pro tunc, non dicitur proprie quiescere priuatiue, quia eadem debet esse mensura motus & quietis priuatiue.

¶ Sed si aliquis obijciat quod D. Thom. frustra impugnasset opinionem asserentium, quod in ultimo instanti temporis est in termino ad quem, cum toto tempore præcedenti quieuerit in termino à quo. Nā reuera facilius poterat ostendere, quod non est quies angeli in termino à quo priuatiue loquendo de quiete.

¶ Respondetur negatur sequela. Imo vero D. Tho. id ipsum docet, quod nos dicimus, & ostendit, quod illa opinio perperam appellat tempus durationem illam existentie angeli in termino à quo, & simul dicit quod instans ultimus illius temporis sit mensura acquisitionis termini ad quem, & ita D. Tho. argumetur ad hominem. Nā quod est in aliquo termino in toto aliquo tempore, scilicet tanquam in mensura, necesse est vt quiescat in ipso tempore, ergo in ultimo instanti illius erit in eodem termino. Quarum cōsequentiarum vim & efficaciam iam ostēdimus in superioribus. Nusquam tamen D. Tho. dixit, quod angelus in tempore quiescit in termino à quo, imo resolutorie concludit quod mensura durationis existentie angeli in termino à quo est tantum vnum instans, post quod in alio instanti erit in termino ad quem, si motus fuerit discretus: si autem fuerit continuus, erit partim in termino à quo partim in termino ad quem, q̄ ipse explicat ar. 1. ad primū & ita mensurabitur ille motus tempore continuo, quamuis non primi mobilis vt statim dubio sequenti dicemus.

¶ Quinta cōclusio. Nihilominus si quaeratur quid de nostro tempore respondeat tempore discreto aut continuo angelorū, dicendum est quod discreto motui potest correspondere secundum rationem cuius

A dam coexistentie & non secundum rationem mensurę, tempus & instans. v. g. instans angelico in quo est in termino à quo, potest correspondere vna hora, vnus dies, & secundo instanti in quo est in termino ad quem potest respondere instans nostri temporis, & potest etiam respondere alia hora vel alius dies, immediate sequens, si existet in termino ad quem consideretur quatenus angelus manet in illo termino sicut fuerat in termino à quo. Vnde non potest proportionari perfecte nostrum tempus aut instans nostrum cum instantibus aut tempore angelico. Cæterum si motus angeli secundum locum sit cōtinuus, potest esse aliqua proportio inter tempus nostrū, & tempus quod mensurat motum continuum angeli, & hoc non solum propter coexistentiam temporis cum tempore, sed etiam propter proportionem magnitudinum per quas fit ipse motus localis. Sed de hac re dicemus amplius circa 4. & 5. cōclusionem articuli. Hanc nostram decisionē principaliter probamus, quia isto modo facilius respondemus ad obiecta argumenta quam si sequamur alium modum dicendi.

C ¶ Ad argumenta in oppositū respondetur. ¶ Ad primum argumentū negatur antecedēs. Ad probationē dicitur, quod quāuis tempus discretū non distinguatur materialiter à duobus instantibus, quia cōponitur ex illis tanquam ex partibus integran-
D tibus: tamen formaliter distinguitur, & aliqua forma est in toto quę non est in singulis partibus sicut oratio quę dicitur esse species quantitatis discrete & successiue cōponitur materialiter ex syllabis quasi ex partibus indiuisibilibus, & tamen forma orationis non est in aliqua parte sed in omnibus simul consideratis. Sic etiam tempus discretū angelis propriū cōponitur ex instantibus tanquam ex partibus, & tamen ratio tempo-
E ris non est in aliquo instanti sed in duobus vel tribus simul cōsideratis secundū rationē prioris & posterioris. Vnde cōsequēter loquēdo ratio motus discreti non est in primo instanti neq; in secūdo, sed in ambobus simul vt componūt vnū tēpus discretum.

¶ Ad confirmationē respondetur quod quamuis inter illa duo instantia nihil mediet, tamen ipsamet duo instantia secundū rationem prioris & posterioris sunt tēpus quo

quo mensuratur motus discretus. Et ad re-
plicam ibi factam dicitur, quod illa duo in-
stantia sunt simul similitate immediatio-
nis, id est, nihil mediat inter illa. Item etiã
sunt simul consideratione Metaphysica,
quatenus quidditas temporis cõsideratur
integrari ex illis duobus instantibus simul
concurrentibus, ut partibus totius succes-
sui. Et hoc sufficit ut angelus dicatur mo-
ueri in ambobus simul, quia etiam ipsemet
motus habet partes indiuisibiles, quarum
altera alteri succedit & neutra est motus,
quãuis sit pars motus, sicut vnitas est pars
numeri, & non est numerus.

¶ Ad secundum argumentum respon-
detur. Concedo ma. Ad mi. verò & con-
sequentiam facile est respondere ex dictis.
Non enim in primo instanti mutat locum:
neque in secundo, quia iam mutauit, sed in
ambobus simul verificatur, quod mutat lo-
cum secundum quod illa duo instantia fa-
ciunt vnum tempus discretum. Vnde mu-
tare locum non solum dicit acquirere lo-
cum. Nam si angelus postquam retraxit
virtutem suam ab omni loco acquireret lo-
cum de nouo, non diceretur mutare locũ,
se requiritur successio inter duas existẽtias
in loco, seu inter applicationes duas virtutis
angelicæ ad duo loca secundũ rationẽ prio-
ris & posterioris, quasi mutare locum sit
q̃ Hispanè dicitur, *Trocar en lugar por otro.*

¶ Ad tertium negatur minor. Imò verò
motus angeli non est actio instantanea, sed
est commutatio duarum applicationũ vir-
tutis angelicæ ad duo loca distincta.

¶ Ad quartum respondetur, quod men-
sura existentie angeli in loco vno, quam-
diu non deserit illum, non est tempus, sed
instant. Vnde in casu posito non potest ve-
rificari, quod toto tempore precedenti
quieuit angelus in celo, & in ultimo instã-
ti sit in terra.

¶ Ad quintũ & sextum argumentũ opor-
tet explicare quomodo motus & quies ha-
beant eandem rationẽ mensuræ. Et quidẽ
si de motu Physico & quiete Physica lo-
quamur, manifestè potest intelligi, quomo-
do mēsurentur tēpore, scilicet, quod quẽ-
admodũ motus Physicus mēsuratur tēpo-
re, ita quies quẽ importat priuationẽ ipsius
motus protēpore, quo mobile aptũ est mo-
ueri. Et ita sicut in instanti vno non potest

esse motus, nec poterit esse quies. Si autẽ lo-
quamur de motu locali angelorũ qui nõ est
actus entis in potẽtia, secundũ q̃ in potẽtia
respectu angeli, maiorẽ habet difficultatẽ
explicare quietẽ ipsius angeli. Videtur er-
go nobis dicendũ primò, q̃ motu angelico
discreto secundũ locũ nõ opponitur quies
aliqua priuatiuè. Probatur. Quia si oppo-
neretur oportebat quod mēsuraretur duo-
bus instãtibus talis quies, sicut ipse motus
discretus. Probatur sequela. Nã quies pri-
uatiuè pro eo tēpore cõuenit mobili, quã-
do motus ei potest conuenire. Quod cõse-
quẽs sit falsum. Probatur. Quia implicat
q̃ aliquid simul quiescat in duobus locis si-
mul, & sub duobus instãtibus. Cõfirmatur,
quia de ratione quietis est, q̃ quiescens ita
se habeat nũc & prius, sed implicat quod in
duobus instantibus ita se habeat nunc &
prius, quoniã in secũdo instanti aliter se ha-
bet cũ sit in alio termino. At verò si lo-
quamur de motu locali cõtinuo angeli, cu-
ius cõtinuitas nõ cõsideratur ex parte ange-
li, sed ex parte magnitudinis, quatenus in ip-
sa successiuè & cõtinue fit applicatio virtu-
tis angeli ad operandũ, tũc sicut applicatio
cõtinua & successiua in ipsa magnitudine
mēsuratur tēpore cõtinuo, siue nostro, siue
angelico, ut dubio sequẽti explicabim⁹,
ita etiã possumus intelligere quãdã quietẽ
priuatiuã & oppositã motui cõtinuo. Hãc
enim quietẽ potius debemus tribuere ipsi
magnitudini & spatio quã angelo. Ratio
est, quia priuatio ei debet tribui quod se ha-
bet ut subiectũ positiui, cuius est priuatio.
v. g. Lignũ quiescit a calefactione, quando
nõ caleht ab igne, & quia motus cõtinuus
angeli nõ est actus angeli subiectiuè, neq;
quasi subiectiuè, sicut etiã ipsum esse in lo-
co, nõ est ipsum angelũ recipere aut perfici
aut cõtineri à loco, sed locus potius perfici-
tur & cõtinetur ab angelo: ita similiter
dũ spatiũ ipsum nõ recipit hãc perfectiõnẽ
ab angelo, scilicet q̃ angelus trãseat per il-
lud applicãdo successiuè suã virtutẽ, potest
dici quiescere in tēpore cõtinuo in quo ap-
tũ erat pertrãsiri ab angelo. Ipsemet ange-
lus verò nõ potest quiescere in loco, aut cir-
ca locũ nisi negatiuè, quatenus vel nõ mu-
tat locũ, in quo est, vel nõ operatur circa
aliquod spatium successiuè, circa quod po-
terat operari, vel non applicat virtutem

ad operandū, & hoc pacto ipse Deus dicitur quieuisse ab omni opere quod patrarat. Et per hoc patet ad cōfirmationē quinti argumenti & etiam ad sextum argumentū.

¶ Ceterū an detur tēpus cōtinuū distinctū à nostro tēpore, quo mēsuretur motus continuus angeli, & vbi sit illud tempus, explicabitur dubio sequenti.

D Vbitatur quartō circa 4. & 5. conclusionē art. Vtrū tēpus quod mēsurat motū angelorū sit idē cū tēpore quod mēsurat motū celi. Et videtur quod sic. Pluralitas nō est ponenda sine necessitate, sed nulla ratio cogit ponere tale tēpus distinctū, ergo. Minor probatur, quia ratio D. Tho. nō concludit, probat enim q. tēpus mēsurans motū celi nō mēsurat motū angeli, quia motus angeli nō pendet à motu celi sed hæc consequentia nihil valet, quia mēsuratio quāti à quāto nō exigit depēdētiā essentialē ab illo, sed sufficit q. quātitas vnius certa cognitione possit certificari ex quantitate alterius. ¶ Cōfirmatur quia ambulatio Christi post resurrectionem mēsurabatur tēpore cōmuni, & tamē nō dependebat à motu celi, & idē erit in resurrectione mortuorū. quando nō erit motus celi, & tamē corpora beata mouebūtur, ergo. ¶ Secundū argumentū angelus est in loco per operationē immanentē, vel trāseuntē si quidē fuerit immanens mēsuratur a quo quia est tota simul, si trāsiens, mēsurabitur tēpore aut instāti cōmuni, ergo nō opus est ponere tēpus angelorū distinctū. ¶ Terriū argumentū. Ad nihil prodest tēpus discretū ad quod nō possit prodesse cōtinuū, ergo frustra ponitur. Probatur antecedens quia partes tēporis cōtinui possunt accipi & cōsiderari vt distinctæ & interpolatæ ad mēsurandū motū discretū, sicut saltatio hominis mēsuratur tēpore discreto, quod secundū partes nō distinguitur à tēpore cōtinuo. ¶ Quartū argumentū sicut cōuenit angelo esse in loco, ita conuenit moueri secundū locum, sed ad hoc quod angelus sit in loco sufficit mensura nostri temporis aut instantis nostri. v. g. si angelus velit esse in hac aula per vnam horam aut per vnum diem, aut certe per vnum instās, ergo vt moueatur secundum locum sufficiet mensura nostri temporis.

¶ Quintum argumentum. Tempus dis-

A cretum dicitur esse compositum ex instantibus indiuisibilibus, sed operationes angeli siue immanentes, siue successiuæ, siue transeūtes nō sunt indiuisibiles, ergo nō mēsurantur tempore discreto composito ex indiuisibilibus. Minor probatur. Nam operationes transeūtes possunt esse successiuæ vt calefactio. Item immanētes possunt durare per vnam horam & diem.

¶ Sextū argumentū. Si ponendū est tēpus angelis propriū siue cōtinuū siue discretū, sequitur quod tot sint tēpora multiplicanda, quot sunt angeli, consequens videtur absurdum, esset enim fere infinitus numerus temporū quibus angeli mēsurarentur, sicut est fere infinitus numerus angelorū. Sequela probatur. Quia nō potest dici quod tēpus quod sequitur operationes supremi angeli sit mensura aliarū operationū angelicarū. Et ratio est, quia supremus angelus pro sua voluntate poterit habere vnā operationē simplicē quæ vnico instanti mēsuretur, dū angelus inferior plures habet operationes, quæ mēsurantur tēpore discreto. Vnde rursus sequeretur, q. ille plures operationes angeli inferioris mēsurarentur vnico instāti angeli supremi. Et similiter vice versa supremus angelus poterit habere plurimas operationes dū angelus inferior perseuerat in vnica simplici operatione, & tunc sequeretur q. vnica operatio inferioris angeli, si haberet mēsurā durationis suæ in supremo, mēsuraretur tēpore, quia tantū durat inferior angelus in vnica operatione quantū superior in duabus. ¶ Confirmatur. Nā mēsurā debet esse stabilis, & firma & operationes angeli supremi multiplicantur & variantur pro libero suo arbitrio, ergo nō possūt habere rationē mēsuræ respectu operationū aliorū, quæ etiā variātur pro suo libero arbitrio. ¶ Confirmatur. 2. quia mēsurā debet esse nota secundū suā naturā ei qui vtitur illa. sed operationes immanentes & voluntariæ supremi angeli naturaliter sunt incognitæ nisi soli Deo, ergo nō possunt habere rationē mēsuræ durationis respectu operationū aliorum angelorū. ¶ Septimū argumentū. Angelus supremus decidit, ergo si naturaliter loquendo operationes aliorum angelorum mēsurantur tēpore supremi angeli & etiam nunc operationes beatorum

beatorum angelorum mensurabuntur tempore luciferino. Sequela probatur. Quia demon in naturalibus non est mutatus, ergo ordo quem habebant mensuræ ad operationes aliorum angelorum ad optimam mensuram quæ erat in supremo angelo non est permutatus.

¶ In hac difficultate sentit Scotus in 2. d. 2. q. 4. quod non est eiusmodi tempus discretum constituendum pro angelorum operationibus: putat enim quod omnes operationes immanentis angeli, mensurentur æuo, quia quælibet est tota simul. Aliæ vero operationes transeuntes existimat mensurari tempore nostro, vel instanti nostro secundum conditionem operationum. Argumenta Scoti sunt tria primo loco posita in hoc dubio.

¶ Caiet. sup. q. 10. ar. 5. asserit non solum esse necessarium tempus proprium operationibus angelorum distinctum à nostro tempore, sed etiam ait esse vnicum singulare tempus, quod est mensura omnium angelicarum operationum, & illud esse in supremo angelo. Ratio Caietani est, quia propterea D. Tho. ponit vnicum æuum in angelo supremo, quod sit mensura omnis existentiae & operationis naturalis aliorum angelorum, quia illud æuum est simplicius & uniformius propter maximam simplicitatem supremi angeli, sed etiam tempus sui præmi angeli est simplicius & uniformius, ergo debet habere rationem mensuræ durationis aliarum operationum reliquorum angelorum. ¶ Pro decisione huius difficultatis sit prima conclusio, necesse est ponere tempus in angelis respectu operationum immanentium. Probatur primo ex Aug. q. 2. 1. ad Orosium ubi ait quod omnes creaturæ etiam angelicæ sunt in tempore. Quam assertionem D. Th. in quodl. 9. ar. 9. explicat respectu immanentium operationum. Et sic etiam intelligitur ipse August. li. 8. sup. Gen. ad literam ca. 23. ubi ait quod Deus mouet creaturas spirituales per tempus. Vide D. Tho. quodl. 1. 1. ar. 4. ubi intelligit. D. Augst. de motione per operationes immanentes & voluntarias competentes angelis. Etenim naturales operationes non mensuratur tempore in angelis, sed æuo, ut docet D. Th. q. 10. citata ar. 5. Præterea probatur conclusio operationes eiusmodi immanentes, quæ habet inter se ordinem prioris & posterioris non

A mensurantur æuo, ergo tempore. Probatur a. n. s. Quia huiusmodi actiones immanentes omnes simul & quælibet illarum sunt mutabiles, & incipiunt & desinunt esse, ergo non mensuratur æuo, quod est mensura rei immutabilis. Ex his sequitur corollarium, illud tempus, quo mensurantur istæ actiones immanentes, necessario debet esse tempus discretum, quia actiones immanentes angelicæ non continuantur, sed quælibet seorsum habet suam durationem, & sunt affectiones quædam & vicissitudines discretæ ut dicit D. Th. 1. 2. q. 1. 13. ar. 7. ad 5. & in quodl. 2. ar. 5. ¶ Secundo probatur eadem conclusio nam tempus est numerus motus secundum prius & posterius, sed in actionibus immanentibus angelorum est mutatio secundum prius & posterius, ergo reperitur in illis tempus.

¶ Secunda conclusio. Tempus quo mensurantur actiones immanentes angeli, non est tempus nostrum quod primo & per se mensurat motum primi mobilis, sed aliud alterius rationis. Hæc conclusio probatur ab omnibus fere Theologis sup. q. 10. art. 5. & modo breuiter probatur ratio temporis desumitur ex ratione motus, ut docet Aristot. 4. phys. tex. 97. sed omnino est alia ratio motus in corporalibus & in angelis & in alijs spiritualibus, ergo oportet ut sit diuersa ratio temporis. Minor probatur, quia motus angelorum est omnino spiritualis & constat ex mutationibus indiuisibilibus quæ omnia neutiquam in motu rerum corporalium inueniuntur, ergo nulla est proportio inter tempus nostrum & inter tempus mensurans actiones immanentes angelorum.

¶ Tertia conclusio. Motus localis angeli quo mouetur ab vno loco in alterum non transeundo per medium, etiam mensuratur tempore discreto angelorum. Hæc patet ex his quæ dicta sunt dubio præcedenti quia illæ duæ applicationes ad diuersa loca mensurantur singula singulis instantibus, quæ propter angelum in isto motu non potest mensurari tempore continuo. Hæc conclusio est communis apud omnes Thomistas. Veruntamen circa illam nota quod bene potest angelus moueri motu continuo per aliquod spatium, & cum peruenit ad vltimum terminum spatij potest transire ad alterum terminum per motum discretum, & statim incipere moueri iterum motu conti-

nuo: In hoc casu quidā arbitrantur quod illæ duę mutationes in quibus angelus mouetur motu continuo sunt quædam instantia respectu motus angelici discreti. Nihilominus isti decipiuntur, quia motus iste discretus nō cōponitur ex duabus illis mutationibus in quibus angelus mouetur motu continuo, sed ex applicatione angeli ad vltimū terminum spatij, & ex applicatione ad alterū locū in quo incipit moueri continuo motu. Vnde istis duabus applicationibus correspondent duo instantia angelica ita indiuisibilia in casu posito, sicut instantia nostri tēporis quibus correspondent. Ex quo colligitur quod motus discretus angelorum neque materialiter cōponitur ex duobus motibus continuis.

¶ Sed circa prædicta se offert maior quædam difficultas. Vtrū tēpus discretū angelorū quo mensuratur motus localis discretus eorundē & tempus discretū angelorū mensurantur suæ actiones immanētes, sit vnū vnitatem numericā, vel specificā, & de hoc sit quarta conclusio contra Caietanū & alios qui illum sequuntur.

¶ Non est vnū numero tempus discretum quo mensuratur motus localis angelorum, & quo mensurantur actiones immanentes ipsorū, imo inter ipsos angelos non est vnū numero tempus quo mensurantur omnes actiones immanentes, quin imō neq; datur vnū tempus numero mensurans omnes actiones immanentes vnus & eiusdē angeli. Hæc probatur ex his quæ dicta sunt in sexto argumento pro parte affirmatiua, in principio quæstionis.

¶ Sed circa illa quæ ibi notantur aduerte quod actiones voluntatis angelicæ libere, & iudiciū intellectus practici quo angelus iudicat esse perseuerandū in voluntate, eodē instanti mensurantur: quia illę duæ actiones se cōsequuntur & simultaneæ sunt. Probatur præterea cōclusio quia si vnicū tēpus esset cōstituendū in supremo angelo ad mēsurandū omnes actiones aliorū, sequeretur quod angelus supremus peccauit, mutatio illa mēsuraretur eodē tēpore quo mēsurabantur actiones aliorū angelorū, ergo perseuerauerūt in actionibus in quibus à Deo cōditi sunt consequēs tamē est falsum quia mutatio angeli supremi tēpore mēsurabatur discreto, at vero actiones immanētes in qui-

bus perseuerauerūt angeli boni vnico tantū instanti mēsurabatur, vt patet inf. q. 73. ar. 6. Præterea omnes actiones voluntariæ naturalis ordinis in angelis beatis eodē tēpore mēsurarētur quo mēsuratur omnes actiones Luciferi existētis in inferno. Cōsequens videtur absurdū, nā oēs illius actiones sunt inordinatæ & deordinatæ ab vltimo fine. Hæc nostrā sententiā tenuit Can. 1. p. q. 10. art. 5. neq; oppositū eius reperitur in D. Th. ¶ Dominus Caiet. solus dicit suo iudicio nō esse ponendū nisi vnicū tēpus in angelis nisi forte materialiter, quem unadmodū materialiter ponitur plura tempora in motibus horū inferiorū. Caiet. sequuntur plurimi, & faciliū erit respondere ad eorū rationes. Prima est. D. Th. tantum constituit vnū æuū in angelis, ergo tantum constituendū est vnū tēpus. Probatur consequentia, quia propterea ponitur vnum æuū in angelis, quia primū & perfectissimū alicuius generis est mensura aliorū, & cum supremus angelus sit perfectissimus omnium in illo constituendum est æuum omnium aliorū, quæ ratio æque probat in eodē esse constituendū tēpus aliorū. ¶ Respondetur negatur consequentia, quia non est eadē ratio æui & tēporis. Ratio discriminis est quia quū est mēsurā esse angelici, & omnium operationum angeli naturalium, & ideo angelus supremus qui in his est excellentissimus & perfectissimus suo æuo mensurat omne esse angelicū, & omnes operationes naturales angelorū, in quibus secundū naturæ cursum nō potest esse mutatio. At vero angelus in operationibus moralibus, & liberis vnus alteri nō subditur, neq; secundū obiectū, neq; secundū numerū actionū & ideo oportet vt in vnaquaq; actione constitutatur propria & intrinseca mēsurā illius actionis. Nec valet altera ratio quæ desumitur ex Arist. lib. 10. Met. scilicet quod perfectissimū alicuius generis est mensura omnium aliorū contentorū in eodē genere. Hoc enim debet intelligi quantū ad quidditatē immutabilē illius supremi, quod se habet saltem vt exemplar omnium aliorū sub eodem genere sicut animal rationale licet sit perfectissimū inter omnia animalia, nō tamē mensurat omnia quantū ad cūcta, quinimō aliqua animalia reperiuntur, quæ excedunt hominem in aliquorum sensu præstantia

præstantia, aliqua in diuturnitate vita, nihilominus homo dicitur esse in essentia reliquorum animalium, eo quod est quasi exemplar perfectionis aliorum, nam quanto magis accedunt ad imitandam cognitionem hominis, perfectiora sunt.

¶ Quinta conclusio. Tempus continuū, quo mensuratur motus angeli continuus, non est idem neque eiusdem rationis cum nostro tempore mensurante motum primi mobilis & motus oranium corporum inferiorum. Probat, quia motus localis angeli continuus non habet eandem rationem cum motu continuo corporum, ergo non possunt mensurari mensura eiusdem rationis. Probat, consequentia. Quia tempus est numerus motus secundū prius & posterius, ergo si non reperitur vna ratio vniuoca motus, neque poterit reperiri vna ratio vniuoca temporis. Probat, antecedens quia motus angeli continuus fit per applicationem virtutis angelicæ ad locū successiue sed esse in loco non dicitur vniuocæ de angelis & corporibus, ergo moueri secundū locum non dicitur vniuocæ.

¶ Sed rogat quis, ubi est istud tempus continuū angeli? Respondetur quod ubi est motus continuus angelicæ quod tempus nihil aliud est quam partes motus secundum quod sunt numerus & mensura prioris & posterioris. At verò motus continuus angelicæ est ubi est applicatio virtutis angelicæ, scilicet in spatio. Ex hoc enim quod angelus est in loco, continet & perficit ipsum. Sed hic aduertendū est, quod si huiusmodi applicatio virtutis esset operatio transiens, facilius intelligeretur, quomodo tempus continuū angeli esset in spatio sicut & motus. Sed nihilominus proportionabiliter oportet intelligere ipsam applicationem per modum operationis cōmuniter dictæ ex qua ipse locus dignificatur, quatenus est in prōptu, ut ibidem operetur angelus, ut dictū est. q. præcedenti.

¶ Sexta conclusio. Si angelus operetur aliquā actionem transeuntem circa corpus non applicando actiua passiuis, sed propria virtute per se ipsum influendo, nec relinquendo effectū subditū motibus cælestiū corporū, tunc talis operatio non mensuratur tempore primi mobilis. Probat, quia velocitas & intensio talis motus & operationis non penderet ex motu cæli, imo posset esse maior

A in operatione angelica quam in motu cæli, ergo non poterat mēsurari ex motu cæli.

¶ Septima conclusio. Tempus continuum motū angeli locale mēsurans & operatio nē transeuntem prædictā potest proportionari cū tempore continuo primi mobilis. Hæc facile probatur à D. Th. in solutione ad primū huius articuli. Hanc autē proportionem D. Th. considerauit ex parte spatij propter proportionem magnitudinū in quibus est motus, vnde etiā habet motus angeli quod sit cōtinuus & quod angelus dicatur partim esse in termino à quo, & partim in termino ad quem, velocitas autē ipsius motus determinatur à voluntate angeli: non enim operatur ut agens naturalem secundū totā virtutem suam. Hinc sequitur quod tempus continuū, quo mensuratur motus continuus angeli, vel operationes ipsius transeuntes, non est vnicū in angelis sed multiplex secundū multiplicatē motū localium & operationum. Et ratio huius est euident, quia in hac parte non possumus recurrere ad supremū angelū, cū supremi angeli non moueātur secundū locū. Præterea, angeli qui mouentur localiter non habent inter se aliquē supremū cuius motu cōtinuo regulētur aliorū motus, cōtinget enim illū non moueri localiter, vel moueri discreto

D motu, qui non potest esse mēsurā motus cōtinui. ¶ Ad primū dicitur, quod non multiplicamus huiusmodi tempora sine necessitate, quia ratio mēsuræ non debet esse id quod inferius est respectu perfectionis & superioris. Vnde non sufficit, ut putat Scotus ad rationem mēsuræ, per se, quod sit illud per cuius cognitionem quasi ab effectu possumus certificari de quantitate alterius, nam isto pacto possemus dicere, quod aliqui motus rerū inferiorū possunt esse mēsurā motus cælestis, quia propter ratio D. Tho. bona est, quia loquitur de mēsurā per se. Nos etiam fecimus alias rationes, quibus ostendimus necessitatē temporis discreti respectu actionū immanentium angeli. Ad cōfirmationem dicitur, quod motus corporis glorificati non mensuratur tempore nostro per se, quia nec subiicitur illi, & potest esse velocior & vniormior quam motus cæli.

¶ Ad secundū argumentū respondetur, quod etiā si angelus esset in loco per actionem immanentem non mensuraretur illa actio

quo vt supra dictum est q. 10. ar. 5. & ratio est. Quia non sufficit, vt mensuretur quo quod eius actio sit tota simul; sed requiritur quod sit naturalis & immutabilis sicut ipsum esse angeli. Et præterea si existeret in loco per actionem transeuntem non sequitur, quod mensuretur tempore aut instanti communi; poterit enim esse, quod illa operatio, vel motus receptus in mobili, sit regularior & velocior motu cæli. Ceterum secundum doctrinam D. Tho. nō ponimus angelum esse in loco per operationē propriē dictam, sed per applicationem virtutis ad locum, quæ se habet per modū operationis, per quam angelus dicitur continere locum & esse in loco. Quemadmodum vice versa dicimus, quod corpus est in loco per continentiam quandam passivam per quam continetur a loco, & locus ipse quasi active continet locatum, quamvis illic non sit aliqua propria actio aut passio, sed solus contactus duarū quantitatum, quarum altera continet & altera continetur. Sic oportet imaginari contactum angeliad locum per modum actionis ex parte angeli secundum quod applicat virtutem suam operativam ad locum, & per modū passionis ex parte loci, secundū quod perficitur quodāmodo, & dignificatur, quatenus in prōptu est, vt ibidē angelus opereat.

¶ Ad tertium dicitur, quod iam ostensum est quomodo tempus continuū non proffit ad mēsurandas actiones immanētes angeli, quantumlibet partes temporis continui considerētur vt interpolatæ. Et ratio est, quia partes motus discreti angeli sunt indivisibiles & totæ simul. Neq; valet exemplum de saltatione hominis, quoniā partes illius mēsurantur etiā tempore continuo.

¶ Ad quartū respondetur, quod existētia angeli in vno loco nunquam mensuratur tempore, vt diximus in dubio præcedenti conclusione prima. Ceterū quādo dicimus quod angelus est in isto loco per vnam horam, loquimur concomitanter & coexistenter non mensuratiue.

¶ Ad quintū negatur minor: ad probationē dicitur, quod actiones trāseūtes angeli pos sunt per accidens mensurari nostro tēpore, per se autem mensurantur tempore continuo angelico, quod est distinctū a nostro vt in quinta conclusione diximus, sed quia

ista duo tempora sunt proportionabilia in ordine ad magnitudinem spatij, ideo diximus, quod per accidens potest mensurari actio transeū angeli tempore nostro, actio vero immanens improprie dicitur continuari per vnam horam aut diem, sed semper quælibet actio immanēs est in vnicō instanti indivisibiliter, cui potest coexistere, vel vna hora, vel vnus dies, vel multi anni sed hæc coexistentia non est intelligenda sicut coexistentia rerum temporalium cū æternitate, est enim differentia maxima, quoniam respectu æternitatis omnia præterita & futura coexistunt, etiam si in se ipsis non existant secundum propriam mensuram suæ durationis, at vero respectu instantis angelici ac respectu æui non coexistunt præterita & futura, nisi tunc & protunc quando in se ipsis existunt secundum proprias mensuras propriæ durationis. Et ratio est. Quia æternitas propter sui eminentiam & infinitatem ambit omne tēpus & mensurat eminenter omnino quæ tempore mensurantur & ipsum tempus omnēque durationem creaturæ: at vero mensura durationis angeli, vel actionis ipsius vt est æui & instans per se primo & adæquate mensurat rem finitam & limitatam. Vnde & ipsa mēsurā limitata est, neq; se potest extendere ad mēsurandū res, quarum propria mensura etiā limitata nō pendet a mensura angeli intrinsece, sed est aliquid condistinctū ab illa sub eodē genere. Vnde quando vtraq; existit coexistit, quādo vero altera nō existit, non possunt coexistere.

¶ Ad sextum respondetur quod probat quartam nostram conclusionem quæ est contra Caietanum, & alios.

E QVÆSTIO. LIIII.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum intelligere angeli sit eius substantia?



Conclusio. Impossibile est, quod actio angeli, vel alterius creaturæ sit eius substantia primario est in argumento sed contra. Plus differt actio rei

rei à substantia eius, quam ipsum esse: sed nullius creati suum esse est sua substantia, ergo. Maior potest probari, quia ipsum esse est primus actus & immediatus cuiuslibet essentia, ratione cuius est intelligibilis. Minor probatur ex ipsis terminis, quoniam idem est aliquid esse creatum, quod recipere esse ab aliquo ex nihilo, ergo non potest ei ipsum esse competere per essentiam & substantiam suam, quin potius ipsa essentia & substantia se habet, ut subiectum & potentia respectu actus qui est ipsum esse receptum & limitatum ab illa. In articulo sunt alia tres rationes. Prima ratio. Actio est propria actualitas virtutis, ergo impossibile est, quod compositum ex actu & potentia sit ipsa actualitas sua, sicut non potest esse suum esse. Patet consequentia. Quia actualitas potentialitati repugnat. Secunda ratio ducit ad impossibile. Nam si intelligere Angeli est eius substantia, sequitur quod sit subsistens, & rursum quod non possit esse nisi unicum intelligere, quia abstractum subsistens non potest esse nisi unicum. v.g. Si albedo esset omnino subsistens, non possent esse duas albedines subsistentes. Accedat sequeretur, quod intelligere angeli non distingueretur à substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens. Tertia ratio est, quæ ex hac secunda sequitur. Si angelus esset suum intelligere, sequitur, quod non possent esse gradus in intelligendo perfectius & minus perfectè, quia eiusmodi gradus distinguuntur per diuersam participationem ipsius intelligere. Hæc ratio D. Tho. potest fundari in hoc quod ipsum intelligere esset unicum, & in hoc quod substantia non suscipit magis & minus. Quarta ratio adhibeatur à nobis: nam sequeretur, quod illud intelligere angelicum esset infinitum simpliciter. Probatur sequela. Quia non haberet unde limitaretur. Non enim ex parte obiecti quod est ens in communi, neque ex parte subiecti, quia non reciperetur in alio, ergo. Et confirmatur. Quia illud intelligere non posset esse minus perfectum ex parte obiecti, quæ ex parte modi essendi: sed modus essendi esset illimitatus, eo quod esset actus per se subsistens non receptus nec limitatus, ergo ex parte

A obiecti oportebat esse infinitum & illimitatum. Maior huius rationis in articulo sequenti explicabitur.

Tota hæc quæstio breuiter percurrenda est à nobis, quoniam illius intelligentia pendet ex his quæ dicta sunt supra q. 3. Breuiter autem dubitatur, an illa sit vera, & in quo gradu certitudinis sit tenenda? Arguitur primò contra illam, & probatur, quod non demonstratur. Nam probabile est, quod in angelo non distinguitur realiter tanquam res à re, essentia & esse, ut solet definiri sup. q. 3. art. 4. ergo etiam erit probabile, quod actio intelligendi non distinguitur tanquam res à re ab ipsa essentia & substantia intelligendi.

¶ Arguitur secundò. Omnes rationes Diui Thomæ non possunt concludere maiorem distinctionem inter substantiam angeli & eius intelligere, quam sit inter res diuersorum prædicamentorum, sed inter ea quæ sunt diuersorum prædicamentorum non semper est tanta distinctio realis ut distinguantur tanquam res à re in sensu identico & materiali, ut v. g. quantitas & figura, relatio & suum fundamentum, imò aliqua relatio. v. g. Paternitas & substantia Petri: nam etiam si Deus separaret vniuersa accidentia à Petro, manente tamen filio, quem semel genuit, semper est pater verus, & tamen tunc paternitas non poterat identificari nisi cum substantia Petri, ergo rationes Diui Thomæ, ut plurimum concludunt, quod intelligere angeli distinguitur realiter formaliter à substantia illius.

¶ Nota pro resolutione, quod dupliciter potest intelligi, quod operatio realiter distinguatur ab essentia, vno modo realiter formaliter, quamuis identicè sint vna res materialis. Et sic distinguitur actio & passio, quæ sunt vnus motus. Altero modo, quod distinguantur etiam identicè, ita quod sint duæ res omnino distinctæ, sicut albedo & substantia.

¶ Nota secundò, quod possumus loqui de operationibus angeli, tam intellectus quam voluntatis, vel naturalibus, vel supernaturalibus. Respondetur ergo sequentibus conclusionibus.

¶ Prima concl. Secundum fidem tenendum est quod operationes supernaturales distinguantur

formaliter ab essentia angeli & substantia. Probatur quia aliàs hæc esset vera substantia angeli est visio beatifica & est charitas. Cōsequēs est erroneū, quia sequeretur quod angelus per naturam suam esset beatus, quod damnatū est in Clemētia ad nostrū de hæreticis, præter quam quod etiam est implicatio in adiecto asserere quod sit operatio supernaturalis & quod ipsa sit natura & substantia angeli.

¶ Secunda conclusio, operationes intellectus & voluntatis angeli distinguuntur ab essentia angeli saltem realiter formaliter. Probatur quia est communis omnium Theologorum sententia, imo philosophorum, excepto commentatore in 12. met. tex. 5. 1. asserente, quod in substantijs separatis essentia & operatio non distinguuntur contra quem D. Tho. hunc articulum cōposuit. Sed probatur conclusio. Angeli inferiores habent aliquas operationes per illuminationem superiorum etiam naturaliter, quas non haberent, nisi à superioribus illuminarentur, ergo tales operationes ab essentia distinguuntur. Probatur consequentia. Quia essentia est immutabilis & semper eadem. Confirmatur. Nam omnes angeli habent operationes aliquas voluntarias & liberas quæ distinguuntur à naturalibus & necessarijs operationibus, ergo tales operationes distinguuntur ab essentia saltem realiter formaliter.

¶ Secundo, quia in angelis distinguitur intellectio à volitione, ergo neutra operatio est idem formaliter cum essentia. Probatur consequentia. Quia aliàs in angelis inueniretur quod est proprium mysterij Trinitatis, scilicet quod duæ res realiter formaliter distinctæ sint vnæ res realiter formaliter, imo aliquid maius & mirabilius, scilicet quod duæ res quæ non opponuntur relativè essent vnæ res realiter formaliter. Et denique sequitur ex illa sententia quod substantia demonis esset peccatū & quod autor illius substantiæ esset autor peccati. Probatur sequela. Quia non distingueretur ipsa substantia realiter formaliter ab ipso peccato.

¶ Tertia conclusio. Omnes operationes angeli distinguuntur ab eius essentia non solum realiter & formaliter, sed etiam tanquam res à re. Hæc est communis opinio

A Thomistarum, & probatur primo de operationibus supernaturalibus, quia eiusmodi operationes secundum totam suam substantiam sunt ordinis supernaturalis ut visio beatifica, quæ procedit à lumine gloriæ superaddito naturæ ergo non videtur satis intelligibile quomodo illa visio sit eadē res cum essentia angeli. De alijs vero operationibus naturalibus probatur conclusio, quia omnis operatio angeli est accidēs absolutum: sed tale accidens non identificatur cum substantia etiam materialiter, ergo. Minor inductivè potest probari ut albedo & quantitas. Præterea omnis operatio angeli est effectus quidam substantiæ angeli operantis: sed effectus realiter distinguitur à sua causa efficiente, ergo vera est conclusio. Et denique probatur ratione prima D. Th. quæ concludit, quod huiusmodi distinctio sit tanquam res à re sicut distinguitur essentia & esse in creaturis. Reliqua vero quæ circa hunc articulum dicuntur à Caetano non videntur nobis necessaria.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur ad primum negatur consequentia non enim est eadem ratio, quia ipsum esse magis propinquum est essentiæ quā actio, eod quod esse est fundamentum in ipsa essentia, quo fit potēs operari omne enim agens operatur in quantum est in actu, & quia ipsum esse est primus actus est primū fundamentum ad operandum. Et præterea ipsa actio vere & proprie est accidens & effectus substantiæ, at ipsum esse quamvis dicatur accidere substantiæ, quia hæc prædicatio homo existit, vel angelus existit non est essentialis & per se, tamen est proprie accidens quia accidēs est entis ens, at vero ipsum esse non præsupponit ens, sed est primus actus cuiuslibet entis per quem constituitur ens. Imo vero & intelligitur, quia propter magis proprium est ipsum esse substantiæ & essentiæ rei quam ipsum accidens. Et per hæc patet ad hoc argumentum.

¶ Ad secundum respondetur. Satis esse quod rationes D. Tho. efficaciter probent operationes angeli distingui realiter formaliter ab essentia siue substantia. Cæterū etiam satis probabiliter efficiunt, quod distinguuntur tanquam res à re etiam materialiter loquendo. Nec est eadem ratio de relatione

relatione paternitatis, quia quamvis ratio fundandi sit generare sibi simile in specie, tamen relatio inde consecuta semper comitatur suppositum substantiale, quamdiu manet terminus, ad quem refertur: at verò intelligere non est relatio, sed accidens quoddam productum à substantia intelligentis, & ideo distinguitur ab illa tanquam res à re.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum intelligere angeli sit eius esse?

Conclusio est. Nulla actio creaturæ est eius esse. Ratio est. Quia neque actio transiens neque immanens est ipsum esse creaturæ, ergo nulla. Probatur antecedens, quoad primum, quoniam illa est effluxus in actum ab agente (& obseruā, quod actus accipitur passiuē & denominatiuē vt opponitur agenti) ac si diceret est effluxus in aliud, quod agitur seu mouetur ab agente. At verò esse significatur vt intra ipsum agentem, ergo non potest esse actio transiens. Quoad secundum probatur antecedens iterum. Quia actio immanens, vel est infinita simpliciter, vel secundum quid in aliquo genere. At verò ipsum esse cuiuscunque rei est finitum & determinatum ad vnum genus & speciem, ergo ipsum esse non est actio immanens. Maior probatur, & explicatur à D. Thom. quasi inductiuē. Nam intelligere cuius obiectum est verum, & velle cuius obiectum est bonum de sui ratione habent infinitatem simpliciter: quia vtriusque obiectu conuertitur cum ente. Caterum sentire est infinitum secundum quid, quia respicit omnia sensibilia, sicut visio omnia visibilia sine limitatione: minorem autem tanquam manifestam relinquit D. Thomas.

Nota circa hanc rationem D. Thom. cum Caietano, quòd operatio immanens dupliciter potest sumi. Vno modo in communi, vt intelligere, videre, &c. Alio modo in speciali, quatenus contrahitur ad tale, vel tale subiectum. v.g. intelligere humanum, videre equum. Ait ergo Caietanus, quòd in ratione Diui Thomæ non fit sermo de operatione immanenti in communi. Nam isto modo non esset differen-

Atia inter eam & inter ipsum esse abstractū à subiecto: neutrum enim habet vt sic determinationem ad aliquam speciem, sed fit sermo de actione immanente, & de ipso esse, quatenus contrahuntur ad subiecta, in quibus recipiuntur, & ita intendit D. Tho. quòd quia esse humanū est certæ speciei, intelligere verò humanum non est certæ speciei, sed potius est infinitum, ideo non sunt idem intelligere hominis & esse, intelligere angeli & eius esse, &c.

B Nota secundò, quòd determinari, vel esse in aliqua specie contingit dupliciter. Primo modo per accidens, vel extrinsecè: v.g. Visio equina est alterius speciei à visione, quam habet homo etiam circa idem obiectum, per accidens tamē ex parte subiecti, & non intrinsecè in ratione visionis. Alio modo per se & intrinsecè. In proposito ergo fit sermo de specificatione per se & intrinsecè, & ita intendit Diuus Thom. quòd quia humanum esse & cuiuscunque creaturæ determinatur ad speciem per se & intrinsecè, in quantum recipitur in essentia, intelligere verò cuiuscunque creaturæ humanæ seu angelicæ intrinsecè & per se non limitatur ad certam speciem ex eo quod est humanum, vel angelicum, sed potius potest specificari essentialiter ab speciebus entis & veri in ratione obiecti, & per hoc dicitur esse infinitum & indeterminatum simpliciter intelligere humanū, seu angelicum: & propterea non est idem cum ipso esse humano seu angelico. Reliqua verò quæ Caietanus hic dicit, videat qui voluerit.

E ¶ Aduerte denique solutionem ad secundum argumentum, vbi dicit D. Tho. quòd essentia angeli est causa & ratio totius esse angeli, non autem est ratio totius sui intelligere. Aduerte inquam, quòd hoc habet difficultatem quantum ad priorē partem. Etenim essentia angeli respectu esse ipsius non se habet vt ratio formalis, sed potius vt potentia ad actum, vt dicit Sanctus Thomas articulo sequenti: quoniam ipsum esse & ratio existendi omnibus est primus actus, ergo falsum est, quòd essentia angeli est ratio totius sui esse. Ad hoc dicitur, quòd quamvis essentia se habeat vt potentia respectu actus existendi, qui ex propria ratione non pertinet ad aliquā spe-

ciem imò neque ad genus, tamen secundū quòd recipitur in essentia, determinatur & limitatur ad speciem, & in hoc sensu essentia angeli est ratio totius sui esse, scilicet, quantum ad specificationem ipsius esse. Et si quis dicat, quod est ratio specificationis, simpliciter est ratio formalis respectu specificati, ergo essentia simpliciter est ratio formalis essendi; Respondetur, q̄ specificatū dupliciter potest dici. Primo modo quod antea erat in potētia ad specificationē, sicut materia specificatur per formam tanquā ab ipsa contractum, & animal etiam specificatur metaphysicè per differentiā rationalis, & cōtrahitur ad speciē hominis. Alio modo dicitur specificata id ipsum quod intrinsecè includit rationem suā specificationis, sicut homo specificatur & dicitur specificari à propria forma, vel à differentia quam includit actū & intrinsecè. Dicimus ergo, quòd ipsum esse nō specificatur isto secundo modo ab essentia, & ideo simpliciter loquēdo nō potest dici, q̄ essentia est ratio essendi. Sicut non dicitur q̄ rationale est ratio animalis nisi fortè cum addito secundū quòd contrahitur ad speciem hominis. Et aduerte, q̄ est magna differētia inter ipsum esse respectu essentia per quā specificatur, & inter animal respectu differētia per quā specificatur & limitatur, quòd animal perficitur simpliciter ex eo q̄ recipit in se differentiam, sicut potentia dicitur perfici per actum, at vero ipsum esse omnino se habet ut potētia quæ perficitur per essentia actū, sed viceversa ipsa essentia specificans ipsum esse perficitur per ipsam esse habēs se ut potentia respectu ipsius esse, quia esse est primus actus respectu essentia create, & ideo in se nihil recipit sed ab omnibus recipitur & limitatur. De quo vide sententiā D. Tho. supra q. 4. articu. 1. ad tertium, & ea quæ à nobis dicta sunt ibi.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum potentia intellectiua Angeli sit eius essentia?

Conclusio. Neque in Angelis, neque in aliqua creatura virtus, vel potētia operatiua est idem quod sua essentia. Ratio est. Quia nullius creature esse est sua operatio ut

Arti. 2. ostēsum est, ergo nullius creature substantia est sua potētia operatiua. Probatur cōsequentia. Quia secundum diuersitatē actuum distinguuntur potētiæ, vnicuiq; enim actui distincto propria potētia respondet: sed operatio & esse sunt actus distincti, quorū propria potētiæ sunt essentia & virtus operatiua, ergo essentia & potētia operatiua distinguuntur. Quòd autem essentia sit propria potētia ipsius esse, probat D. Tho. eò quòd in omni creatura ipsum esse cōparatur ad essentiam sicut actus, & citat se ipsum in his quæ supra dicta sunt, scilicet. q. 3. articu. 4. & quæst. 4. arti. 1. ad 3. & alias sæpe.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum in Angelo sit intellectus agēs & possibilis?

Conclusio est negatiua. Ratio est. Quia causa propter quam distinguitur in nobis vis intellectiua in intellectum possibilem & agentem non reperitur in Angelis, ergo in illis non distinguuntur intellectus agēs & possibilis. Antecedens ostenditur à D. Tho. apertissime in discursu articuli.

Dubitar, an ratio D. Tho. probet cōclusionē, & videtur q̄ nō. Primò. Intellectus angeli quandoque est in potentia ad cognoscendum aliquod obiectū, & postea reducitur in actū, ergo par ratione in angelo dabitur intellectus possibilis. Probatur antecedens. Quia angelus non semper cognoscit actū omnia illa quæ potest cognoscere. Quòd si quis respondeat, quòd D. Tho. loquitur de intellectu possibili secundum quod est in potētia remota ad intelligendum antequam recēperit speciem intelligibilem per quam constituitur in potentia proxima ad intelligendū, quòd quidem non competit angelo qui habet species rerum omnium congenitas, ab autore naturæ inditas, & idcirco intellectus angeli non dicitur possibilis vniuoce cum nostro intellectu: Contra hanc solutionem replicatur. Nam in intellectu Adæ fuerūt inditæ species rerum omnium ab autore naturæ, & nihilominus in Adam erat intellectus possibilis & agēs, ergo.

¶ Secundò

¶ **S**ecundò probatur, quòd in angelo sit intellectus agens. Quia obiectum intellectus angelici esto sit quidditas rei immaterialis, tamen vel est quidditas singularis aut quidditas in communi. Primum dici non potest, quia si esset quidditas singularis, intellectus Angeli nò se extenderet ad plura quam illa quidditas singularis. Si secundum derur, sequitur quòd in angelo sit intellectus agens, cuius officiũ sit ab hac & ab illa quidditate immateriali abstrahere quidditatem in communi secundum communem rationem obiecti. Etenim à parte rei non inuenitur quidditas in communi.

¶ **T**ertiò arguitur. Intellectus agens in nobis nò solum est necessarius ad illustrandum phantasmata & abstrahendum species à phantasmatibus, sed etiam vt sit lumen, in cuius virtute possibilis intellectus iudicet de veritate rerum.

¶ **I**n hac difficultate Scotus in 2. Sententiarũ distinct. 1. q. 3. asserit in angelo ponendum esse intellectum agentem & possibilem. Sed eius sententia ab omnibus tanquam falsa rejicitur, & conuincitur rationibus, quibus D. Tho. probat suam conclusionem.

¶ **A**d primum argumentum respondetur primò, quòd intellectus angeli semper est in actu ultimo per actualem cognitionem obiecti formalis & proportionati sui intellectus, quæ est essentia ipsius angeli, & ideo nunquam potest propriè appellari intellectus eius possibilis. Respondetur secundò, vt responsum est inter arguendum. Ad replicam dicitur, quòd humanus intellectus in quocunque indiuiduo etiam in Adam, quantum est ex parte sua est tanquã tabularasa, in qua nihil est depictum. Vnde per se loquendo & naturaliter indiget speciebus abstractis à phantasmatibus, virtute intellectus agentis. Ceterum species intelligibiles & habitus scientifici quos habuit Adam in instanti suæ creationis, dicuntur per accidens infusi. Et præterea est differentia, quòd in Adam intellectus agens adhuc seruiebat ad intelligendum per conuersionem ad phantasmata, sine qua cõuersione in hac vita nemo potest quidquã intelligere.

¶ **A**d secundum respondetur, quòd obiectum primariũ & formale angeli est propria & singularis essentia, quæ habet ra-

tionem obiecti quasi motiui, sicut quidditas rei materialis habet rationem obiecti motiui respectu humani intellectus. Verum est tamen, quòd in angelo non est obiectũ propriè motiuum, quoniã non recipit speciem ab obiecto, sed diximus quasi motiuum, quia essentia angeli est obiectũ proportionatum magis intellectui angelico, cuius cognitio est connaturalis; & ea mediante quodammodo cognoscit omnia alia, vt explicat D. Tho. q. sequenti arti. 1. ad tertium. Respondetur secundò, quòd sicut obiectum motiuum & proportionatum humani intellectus est quidditas rei materialis in communi, ita etiam obiectum proportionatum & quasi motiuũ intellectus angelici est quidditas rei spiritalis creata & in communi. Et ad replicam ibi factã. Respondetur, quia ipse angelus habet species sibi congenitas, quæ quidditatem rei spiritalis representant in cõmuni, idcirco non indiget intellectu agente. Item potest responderi, quòd non quæcunque abstractio est propria intellectus agentis, sed illa tantum qua abstrahuntur species intelligibiles vniuersales ab ipsis phantasmatibus per quam abstractionem obiectum fit intelligibile in actu, & intellectus possibilis fit intellectiuus in actu. Et denique aduerte, quòd non qualibet singularitas obiecti impedit cognitionem aliorum, sed illa quæ est materialis, impedit, quominus per cognitionem illius obiecti singularis possit perueniri ad aliorum cognitionem. At vero sicut ipse Deus per cognitionem singularissimæ essentia cognoscit omnia alia singularia & in communi, similiter proportionabiliter intellectus angeli ex eo quòd habet pro obiecto formali proportionato propriam essentiam singularem, nò impeditur, imò iuuatur, vt alia possit cognoscere, quæ sunt entia creata materialia, vel immaterialia, in singulari, vel in communi.

¶ **A**d tertium respondetur. Quidquid sit de humano intellectu, vtrum lumine intellectus agentis iudicet vel non, An potius necessariũ sit ponere aliud lumen quòd est habitus primorum principiorũ, (de qua re dicitur infra q. 79.) tamẽ intellectus angelicus speciebus congenitis & habitibus scientificis naturaliter ornatus sufficienter est illustratus, vt possit iudicare.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum in Angelis sit sola intellectiua cognitio?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia Angeli carent omnino corpore, quod est necessarium ad cognitionem sensitivam. De quo vide literam D. Tho. in hoc arti.

QVÆSTIO. LV.

De medio cognitionis Angelicæ.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam?

Conclusio est. Solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Ratio est. Quia sola essentia diuina in se simpliciter omnia perfecte comprehendit: essentia autem Angeli non comprehendit omnia, quia est determinata ad certum genus & speciem, ergo.

¶ Secunda conclusio ad tertium. Angelus per suam essentiam cognoscit omnia imperfecte secundum rationem communem. Ratio est. Quia omnia quæ sunt supra & infra Angelum sunt in substantia Angeli non secundum proprias rationes, sed secundum rationem communem.

De materia huius quæstionis disputat schola cum Magistro in 2. distin. 3. Ante omnia in hoc articulo supponendum est tanquam certissimum inueniri species intentionales sensibiles & intelligibiles, quæ sunt principia cognitionis sensitivæ & intellectivæ. Oppositum docuerunt quidam Theologi Gregorius, Gabriel, Durandus & alij in dist. citata. De qua re infra in q. 84.

¶ Nota secundò. Primam conclusionem articuli esse intelligendam de cognitione perfecta & distincta, vt patet ex secunda conclusione ad tertium. ¶ Sed est argumentum contra rationem primæ conclusionis. Essentia Angeli continet perfecte in esse intelligibili omnia quæ possunt cadere in eius cognitionem, ergo per suam essentiam

A omnia perfecte cognoscit. Probatur antecedens. Ex ipsa essentia Angeli tanquam ex radice dimanant quasi propriæ passionis naturalis resultatiæ species intelligibiles omnium creaturarum pertinentium ad naturæ ordinem, ergo essentia angeli in sua virtute eminenti continet omnes creaturas in esse intelligibili. Patet consequentia. Quia nihil potest contineri in propria passione, quod non contineatur eminentius in ipsa substantia. Confirmatur. Diuina essentia eò quod est forma eminenter continens in esse intelligibili omnes creaturas possibili, est adæquata forma diuini intellectus ad cognoscendum omnia, ergo si essentia angeli continet eminenter in esse intelligibili omnes creaturas, erit forma adæquata angelici intellectus.

¶ Respondetur, quod difficultas huius argumenti explicanda est articulo sequenti. **C** Sed quod attinet ad præsens dicimus, non satis esse, vt angelus intelligat omnia per suam essentiam, quod sua essentia continet eminenter omnia in esse intelligibili, sed necessarium erat, vt contineret formaliter omnia in esse intelligibili. Id est, quod esset similitudo formalis rerum cognoscibilium ita vt seipsa & non alia specie mediante esset principium formale cognitionis. Vnde negatur consequentia si consequens intelligatur in prima acceptione. Quia deberent contineri formaliter.

¶ Ad confirmationem negatur antecedens, imò diuina essentia licet in esse entitativo non formaliter continet omnia, sed eminenter, tamen in esse intelligibili omnia continet formaliter eminenter, eò quod ipsa diuina essentia est similitudo exactissima representans omnia formaliter; atque ita non solum habet esse principium productiuum rerum omnium & ipsarum specierum intelligibilium, sed etiã ipsamet essentia est species intelligibilis formalis rerum omnium.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum Angeli intelligant per species à rebus acceptas?

Conclusio est. Angelus intelligit per species sibi connaturales neque à rebus acceptas. Prima ratio est. Quia potentia intellectiua in substantijs spiritualibus & superioribus

rioribus debet esse completa, quemadmodum A
suprema corpora celestia habent potentiâ tota-
liter perfectam per formam. Secunda ratio
procedit ex modo essendi. Quia angeli sunt na-
turaliter à corporibus abstracti totaliter, ergo
ad operationem intelligendi non recipiunt for-
mas intelligibiles ab ipsis corporibus.

Contra conclusionem articuli tenent
multi Theologi. Durandus in. 2. sen-
dist. 3. q. 6. docet angelum non intelligere
per species intelligibiles sibi connaturales,
neque acceptas à rebus. Existimat enim
merum esse figmentum ponere intentio-
nales species, siue in nobis, siue in angelis.
Vnde inquit, quod cognitio tam nostra
quàm angelica fit per præsentialitatem ob-
iecti, siue in se ipso, siue in sua causa. Hanc
sententiam docuit Henricus quodlib. 5. ar-
tic. 13. sed nos infra. q. 84. ostendemus es-
se maius figmentum negare huiusmodi spe-
cies intentionales esse principium cogni-
tionis. Hæc sententia Durandi multum defi-
cit in eo quod non explicat, quomodo ob-
iectum sua præsentialitate concurrat ad
angelicam cognitionem. ¶ Scotus in. 2. sen-
tentiarum, distinctione. 3. q. 10. dicit tria.
Primum est, quod angelus recipit species
sibi concreatas à Deo, representantes sub-
stantias spirituales & quidditates rerum ma-
terialium genericas & specificas. Probat.
Nam pertinebat ad primariam angeli per-
fectionem, harum rerum cognitio, ergo
ad autorem naturæ angelicæ spectabat,
quod conferret angelo has species, quæ es-
sent principia huiusmodi cognitionis. Di-
cit secundo, quod si angelo non essent co-
creatæ huiusmodi species, poterat ipse vir-
tute naturali à rebus colligere. Et probat,
quia quælibet natura quando est extra suâ
perfectionem, potest proprijs viribus se re-
ducere ad suam perfectionem, ergo si an-
gelus careret speciebus intelligibilibus, po-
terat eas propria virtute acquirere. Confir-
matur. Si Deus modo crearet aliquam no-
uam creaturam, cuius angelus non accepit
species in sui creatione, nihilominus ange-
lus poterat illam cognoscere, ergo posset
colligere speciem intelligibilem ab ipsamet
creatura. ¶ In his duobus dictis conuenit
etiam D. Bonaventura, eadem distin. q. 2.
Dicit tertio Scotus, Angelus à principio

suæ productionis non accepit species re-
presentantes indiuidua materialia, & ea
quæ contingenter veniunt, & futura con-
tingentia, & ea quæ pendent ex libero ar-
bitrio, sed omnium horum species intelli-
gibiles colligit ab ipsis rebus. In hoc tertio
dicto conuenit Richardus in eadem distin-
ctione. q. 6. Aureolus apud Capreolum
in eadem distinct. q. 2. & alij nonnulli ibi.

B ¶ Et probatur hæc sententia, quia si an-
gelus accepit omnium rerum singularium
species sibi congenitas: sequitur, quod hu-
iusmodi species intelligibiles sint infinitæ.
Cōsequens est falsum, ergo. Sequela pro-
batur. Singularia & indiuidua materialia
nullam habent determinationem in aliquo
numero determinato, ergo species intelli-
gibiles quæ deberent esse in angelo paratæ
ad cognitionem singularium, deberent es-
se infinitæ.

C ¶ Secundo. Intellectus angelicus ad co-
gnitionem intuitiuam habendam cuiusvis
rei singularis, pendet necessario ex præsenti-
tate rei, ergo accipit aliquam immuta-
tionem à re singulari præsenti: sed hæc im-
mutatio non potest aliter fieri, quàm per
speciem causatâ ab ipsa re in intellectu an-
gelico, ergo.

D ¶ Tertio probatur. Quia ex opposita
sententia sequitur, quod angelus virtute
naturalis potest cognoscere futura contin-
gentia. Consequens est falsum. Quia eius-
modi cognitio est propria Deo, ut docet
Damascenus li. 2. de fide. Probat sequen-
tia. Quia angelus iuxta oppositam senten-
tiam habet species sibi connaturales, quæ
representant futura contingentia, v.g. ha-
bet speciem antichristi, qui est futurus, er-
go per illam speciem poterit angelus iam
nunc cognoscere antichristum futurum.

E ¶ Quarto. Quando aliquis effectus na-
turalis est producibilis per aliquam causam
mediam non consuevit Deus illum se solo
producere, quia in hoc voluit dignificare
creaturas, ut mediante illarum operatione
producat tales effectus Deus: sed species
intelligibiles representantes res singulares
sunt producibiles mediantibus ipsis rebus
singularibus, ergo non est credibile, quod
à solo Deo sint creatæ & productæ in in-
tellectu angelico. Cōfirmatur, & simul im-
pugnatur prima ratio D. Thomæ. Cōm-

plementum corporum celestium non est causabile mediante actione alicuius inferioris creaturæ, quia talia corpora non recipiunt impressionem inferioris causæ: at vero complementum potentie intellectiue angelicæ communicabile est ab inferiori causa, quoniam species intelligibiles communicabiles sunt à proprijs obiectis, ergo non est æqua ratio de complemento angeli & celestis corporis.

¶ Quinto arguitur argumento Durandi. Nam D. Thom. loquitur in illa ratione de complemento substantiali, vel accidentali; si primum, non est ad propositum, quoniam complementum substantiale non fit in angelis per species intelligibiles, sed per substantiam suam: si secundum tunc, sic argumentor. Primo. Nam D. Tho. assumit falsum, quoniam corpora celestia non habent in prima sua creatione totum accidentarium complementum: etenim luna & stellæ varijs modis illuminantur à sole accidentariè secundum diuersos aspectus ad solem. Item ex ista ratione probaret D. Tho. Angelum simul cum natura recepisse omnem perfectionem accidentariam quam potest habere. v. g. actuale cognitionem omnium rerum ab ipso cognoscibilem, hoc autem est falsum, ergo. Sequela probatur. Quia hæc cognitio est complementum accidentarium angelicæ naturæ.

¶ Sexto arguitur ex Diuo August. lib. 12. de Trinitate ca. 7. vbi ait, quod ex nouitate rerum quæ tempore cōiungunt, afficiuntur carnales sensus hominum & reliquorum animalium, & etiam celestes sensus angelorum: sed eiusmodi affectio ex istis rebus proueniens in sensibus angelicis non fit aliter quam per nouam receptionem specierum, ergo.

¶ Denique arguitur. Si omnes species rerum cognoscibilem sunt angelo connaturales & cōgenitæ, sequitur, quod tot essent propriæ passionibus illius, quod videtur repugnare simplicitati angelicæ naturæ.

¶ His tamen non obstantibus respondetur, quod sententia D. Tho. est multo probabilior, in qua conueniunt plurimi Theologi, scilicet, Albertus Magnus in 2. distin. 3. articulo. 15. Marsilius in 2. quæstione. 7. articulo. 1. conclusionem. 6. Maioris in 2. Sententiarum dist. 3. quæst. 3. D. Bonaventura

A vbi supra, qui licet de possibili putet angelum posse colligere species à rebus, tamen de facto ait accepisse simul cum natura omnium rerum intelligibiles species. Denique tota schola discipulorum D. Tho. sequitur hanc sententiam. Et probatur primo ex Diuo Augustino lib. 2. super Gen. ad litteram cap. 8. cuius verba referuntur in corpore articuli, & in solutione ad primū. Item ex D. Dionys. citato in argumento sed contra. Secundo probatur. Quia ex opposita sententia sequitur, quod angelus in primo instanti suæ creationis non fuerit perfectè sapiens, imò quod habuerit ignorantiam congenitā. Probatur sequela, maxime si dicatur angelum nullam accepisse intelligibilem speciem simul cum natura, sed omnes acquisiuisse propria operatione, vt putat Alexander Ales. in 2. parte quæst. 24. mēbro. 2. & 3. Falsitas vero consequentis probatur ex illo Ezech. 28. vbi dicitur in figura Regis Babylonis supremo angelo, tu Cherub signaculum similitudinis plenus sapientia &c. vsque ad illud perfectus in vijs tuis à die conditionis tuæ: hæc autem perfectio in angelo non est alia quā cognitionis & volūtat. Tercio probatur. Res corporales non possunt propria virtute agere in spiritum, & multo minus qualitatē aliquā spirituale producere, ergo non possunt producere speciem intelligibilem in intellectu angelico. Confirmatur. Species producta à corpore necessario debet esse extensa, ita vt vna pars respondeat parti corporis producentis illam, & alia alij: sed huiusmodi species repugnat intellectui angelico immediate producta à corpore, quia intellectus angelicus est omnino indiuisibilis, ergo. Quod si quis dicat hoc argumentū conuincere quod res corporea non possit producere speciem intelligibilem in intellectu angelico propria virtute, tamen non probat, quod intellectus angelicus non possit propria virtute colligere species à rebus corporalibus, quemadmodum nos virtute intellectus agentis colligimus species intelligibiles à phantasmatibus. ¶ Tunc arguitur quarto. Si Angelus non habet species rerum naturalium sibi concreatas, non poterit applicare suam virtutem ad ipsas res materiales, ergo neque etiam poterit actione propria

pria abstrahere species ab ipsis rebus. Consequentia probatur. Quoniam Angelus non poterit operari circa illud obiectum, cui non habet applicatam suam virtutem. Antecedens probatur. Quia angelus non potest applicare suam virtutem applicatione voluntaria ad subiectum incognitum, quoniam voluntas non operatur nisi præsupposita cognitione rei, circa quā homo vult operari, ergo angelus ad singularia sibi omnino incognita non poterit applicare suam virtutem ut inde abstrahat species intelligibiles. Confirmatur. Quoniam sequeretur angelum non posse cognoscere singularia distantia secundum locum. Consequens videtur falsum, licet concedatur ab Scoto, quia multum derogat perfectioni angelicæ cognitionis. Sequela probatur. Quoniam angelus non potest operari circa rem distantem secundum locum, ergo non poterit operari operatione realiter abstractiva specierum à singularibus distantibus secundum locum. Et denique conclusio D. Tho. probatur ratione quæ colligitur in solutione ad secundum. Non potest fieri transitus ab extremo ad extremum nisi per medium: sed esse quod habet formam in re pure materiali, & esse quod habet in intellectu sunt duo extrema, quorum medium est esse quod habet in imaginatiua & phantasia, ergo cum intellectus angeli formam pure materialem non possit deducere per hoc medium quia non habet imaginatiuam potentiam, non poterit eam perducere ad esse immateriale quod habet in intellectu. ¶ Sed arguit Scotus contra hanc rationem, esse quod habet formam in imaginatione, vel est medium ex parte obiecti cognoscibilis, vel ex parte potentiae cognoscitivæ: primum dici non potest, quia aliàs nullus intellectus etiā diuinus posset cognoscere rem singularem, nisi prius illam deduceret ad hoc medium: secundum vero siue verum sit siue falsum, est impertinens, quoniam id quod est medium respectu debilioris potentiae, non est necessarium respectu potentiae superioris & efficacioris. v. g. Calor ut quatuor est medium ad calorem ut octo respectu potentiae calefactivæ imperfectæ quæ non potest subito, sed paulatim perducere passum ad calorem ut octo; at vero respectu potentiae calefactivæ perfectæ indepen-

A dentis à tempore non est medium necessarium calor ut quatuor ad calorem ut octo, sed subito simul talis potentia producit calorem ut octo, ergo proportionabiliter quantumvis esse in imaginatione sit medium respectu intellectivæ potentiae imperfectæ qualis est noster intellectus, non tamē inde colligitur quod sit medium necessarium respectu angelici intellectus.

B ¶ Respondetur cum Caietano, quod esse in imaginatione est medium necessarium non solum ex parte obiecti sed ex parte potentiae, non quidem obiecti terminatiui, quod conuincit argumentum Scoti, sed ex parte obiecti motiui ubi opus fuerit, quod obiectum materiale sit obiectum motuum intellectus. Quapropter ratio D. Tho. ad hoc reducitur, quod res pure materialis non potest mouere immediate potentiam intellectiuam, sed necessarium est, ut prius sit in imaginatione. Ratio est, quia iuxta sententiam Dionysij. c. 7. de diuinis nominibus, supremum infimi attingit infimum supremi, hinc ergo provenit, quod iste ordo prefixus sit à natura, ut res inferioris ordinis non attingat rem superioris ordinis, nisi prius constituatur in supremo gradu sui ordinis, tunc enim habet aliqualem proportionem cum re superioris ordinis. Et ita videmus, quod natura elementalis non attingit corpora caelestia nisi secundum partem supremam sui ordinis, quæ est ignis. Ita in presenti res materialis nequit mouere potentiam intellectiuam ad cognitionem sui, nisi prius fuerit constituta in imaginatiua, quod est supremum esse in ordine naturæ materialis. Hæc ratio sic explicata sufficienter probat rationem D. Tho. ¶ Quod si quis obijciat, satis esse ut angelus possit colligere species à rebus materialibus, quia res materialis habeat esse eleuatum in suo ordine in imaginatiua hominis. Respondetur, quod intellectus angeli non habet unionem cum imaginatiua hominis in illo ordine naturæ intellectualis cum natura materiali, quia angelus non est infimum supremi, sed anima rationalis est infimum naturæ intellectualis, & ita habet naturalem unionem cum organo corporeo, in quo natura corporalis est in supremo sui ordinis.

¶ Ad argumentum pro secundo dicto Scoti negatur antecedens. Instantia est manifesta

nifestain motu corporum caelestium, qui pertinet ad eorum naturalem perfectionem, & tamen si caelum quiesceret non poterit propria virtute seipsum reducere ad motum. Item, si Deus crearet hominem sine oculis, non poterit ille propria virtute acquirere potentiam videndi. Ad confirmationem dicitur, quod in illo casu angelus non posset cognoscere illam substantiam nisi noua species illi infunderetur à Deo: tunc vero pertineret ad ipsum Deum conferre angelo nouam speciem. An vero illa species esset debita ab ipso Deo ut autore naturæ, an potius esset infusio supernaturalis supra ordinem naturæ, dubitari merito potest. Nam videtur, quod esset debita angelicæ naturæ huiusmodi species, quia quauis productio illius nouæ substantiæ, esset supra ordinem naturæ iam constitutum à Deo, tamen creatura producta pertinebat ad ordinem vniuersi: esset enim ens limitatum ad genus & speciem substantiæ, haberet realem habitudinem ad alias creaturas, ergo ad autorem vniuersi pertinebat, ut huiusmodi creatura non esset incognita angelo iam creato, quoniam haberet ignorantiam vniuersi non cognoscens optimam partem illius. Nihilominus pro altera parte est argumentum, quoniam natura supremi angeli qui creatus est à Deo, finita est non solum in sua quidditate & esse, sed etiam in propria operatione, quæ proficiscitur ex principiis & potentiis operatiuis naturaliter sibi debitis, ergo autor naturæ ut sic non confert maiorem aliam perfectionem quam sit illa quæ ex propriis & ex quidditate proficiscitur: sed illa species quæ infunderetur à Deo de nouo non esset propria passio angeli, aliàs modo deficeret ei aliqua propria passio.

¶ Propter hæc argumenta problematicè vtrique pars poterit sustineri. Ad argumentum prioris partis dicitur, quod illa creatura de nouo creata à Deo est supra ordinem istius vniuersi, neque haberet commercium cum isto vniuerso in sua operatione. Neque obstat metaphysice loquendo, quod conueniret cum hoc vniuerso in genere substantiæ, & cum angelis in genere substantiæ intellectualis, quoniam hoc vniuersum perfectissimum est in ordine ad finem naturalem, vnde quidquid superadda-

A tur supra naturam est. Ad argumentum vero pro altera parte potest dici, quod quemadmodum aqua, vel lapis ascendit sursum quauis secundum propriam speciem non habeat principium naturale ad talem motum, & nihilominus ille motus non dicitur supernaturalis, quando est necessarius ad supplendum vacuum, imò simpliciter est naturalissimus, quia conuenit aquæ in quantum est pars vniuersi, ut moueatur sursum, quando opus fuerit propter bonum vniuersi: ita in illo casu potest dici, quod pertinebat ad ipsum Deum ut autorem totius naturæ aliquam speciem conferre angelis olim creatis, quæ possent cognoscere nouam illam substantiam; & quauis illa species intelligibilis non pertineret ad propriam naturam singulorum angelorum, pertinebat tamen quatenus erat partes totius vniuersi, in quo iam includebatur noua & suprema creatura.

¶ Ad argumenta facta pro tertio dicto Scoti respondetur ad tria priora, quod ut infra quaest. 56. ostendemus ex D. Thoma angelus non cognoscit singularia per proprias species adequatas singularibus, sed per species vniuersales quæ inadæquatè repræsentant ipsa singularia, quare non egent infinitis speciebus singularium.

D ¶ Ad quartum respondetur, quod complementum intellectus angeli non est causabile ab aliqua creatura. Ad probationem dicitur, quod species intelligibiles in abstractione ab hoc vel illo obiecto singulari, causantur quidem in intellectu humano ab obiecto & lumine intellectus agentis illustrante. Cæterum huiusmodi species non sunt causabiles in intellectu angeli propter improprietatem, quam habet res inferiores cum intellectu angeli & propter magnam angeli perfectionem, ratione cuius species intelligibiles omnium rerum sunt connaturales intellectui angelico.

¶ Ad quintum argumentum Durandi respondet Caieta. hic, quod D. Tho. loquitur de complemento essentiali: vocat autem Caietanus complementum essentiali omnem illam perfectionem, per quam potentia constituitur in actu primo, cuius virtute se potest reducere ad actum secundum. Vnde dicit, quod cum res caret actu primo, dicitur esse in potentia essentiali. v.g. cum intellectu

et us caret habitu scientifico dicitur esse in potentia essentiali ad sciendum, quando vero habet habitum & non utitur illo dicitur esse in potentia accidentaliter ad actum secundum. Hæc doctrina Caietani vera est & consentanea modo loquendi Philosophorum, & ratio eius consistit in hoc, quoniam actus primus est essentialiter prærequisitus ad actum secundum, qui est ultima perfectio potentia. Vnde potentia carens actu primo dicitur carere complemento essentiali: constituta vero in actu primo per accidens est, quod non reducatur ad actum secundum, cum habeat sufficiens principium ad illum actum. Vnde cum caret actu secundo, merito dicitur esse in potentia accidentaliter. Sed hæc doctrina Caietani fortassis non est ad mentem Durandi cuius erat argumentum, & nomine complementi substantialis intelligit complementum intrinsecum substantia angelici, prout distinguitur ab accidenti. Et in hoc sensu ad argumentum respondetur, quod D. Tho. iuxta subiectam materiam loquitur de complemento accidentaliter, sed non de quolibet, sed de illo qui est actus primus, cuius virtute, potentia seipsam potest reducere ad actum secundum. Vnde non sequitur ex ratione D. Tho. quod angelus acceperit simul cum natura actualem cognitionem rerum omnium, quam potest habere, sed quod acceperit omnes species intelligibiles, quæ sunt principia sufficientia ad cognoscendum omnia, quæ naturaliter potest cognoscere, imò vero non loquitur D. Tho. de omni complemento accidentaliter, qui est actus primus, sed de illo tantum qui est connaturale & proprium per se conueniens subiecto, ut sunt species intelligibiles angelicæ. Vnde ad illud de lumine stellarum & lunæ respondetur, quod lumen illud non est perfectio connaturalis per se conueniens subiecto, & ita potest illis aduenire ab extrinseco. Multa alia dicit Caietanus, quæ vide in eius commentario.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quod ex nouitate rerum quæ apud nos generantur, mentes angelicæ dicuntur affici, non quia recipiant nouas species, sed quia habent nouas intellectiones. Angelus enim rem quæ de nouo efficitur de nouo cognoscit, in quo D. Augusti loco citato discernit intel-

A lectum diuinum ab angelico ubi supra. Nam Deus multa cognoscit antequam fiant.

¶ Ad ultimum dicitur, quod species intelligibiles angelicæ sunt propriae passionnes ipsorum, sed non opus est, ut sint totidem species, quot sunt singularia cognoscibilia, quia per speciem intelligibilem vniuers naturæ cognoscit omnia singularia ipsius, ut postea explicabimus.

B ¶ Huius argumenti & solutionis occasione dubitatur secundo, Vtrum reuera species intelligibiles sint propriae passionnes dimanantes ab essentia angelici? Ad hoc Ferrariensis lib. 2. contra gent. cap. 98. arbitrat species intelligibiles non fluere ab essentia angelici ut fuit ipse intellectus, sed noua quadam actione produci in intellectu angelico ab ipso Deo autore naturæ. Hæc sententia placet quibusdam Theologis etiam Thomistis nostri temporis.

C ¶ Et argumentor primo pro hac sententia. Natura quæ determinata est per certum genus & certam differentiam, per quam distinguitur ab alijs naturis non potest esse similitudo perfecta neque formaliter neque radicaliter aliarum substantiarum: sed natura angelici est determinata per certam differentiam, per quam essentialiter distinguitur ab alijs naturis, ergo. Maior probatur. Quia repugnat quod aliqua natura sit similitudo alterius etiam radicaliter in eo per quod essentialiter distinguitur ab alia.

D ¶ Et confirmatur ex opposita sententia sequitur quod essentia angelici virtualiter & eminenter contineat omnes substantias creatas tam in esse intelligibili quam in esse entitativo, consequens non est admittendum, quia hæc videtur propria perfectio esse diuinæ essentia, continere omnia in se eminenter. Probatur sequela. Primo in esse intelligibili, totum quod in effectu formaliter reperitur, necesse est ut præhabeatur in causa, vel formaliter, vel virtualiter eminenter, sed species intelligibiles quæ sunt in intellectu angelico, sunt formaliter omnis substantia creata in esse intelligibili. ergo si istæ species fluunt ab essentia angelici, bene sequitur, quod omnis substantia creata præhabeatur in illa essentia angelici saltem virtualiter eminenter in esse intelligibili. Confirmatur. Nam esto aliqua ratione possit defendi, substantia angelici continere virtualiter in esse

intelligibili omnes substantias creatas inferiores sibi, tamen non est verosimile, quod contineat eminenter in esse intelligibili substantias sibi superiores, ergo saltem angelus inferior non prae habet in sua virtute species intelligibiles superiorum angelorum: sed opus est, ut ab extrinseco sibi conferantur à Deo.

¶ Arguitur tertio, & probatur, quod idē inconueniens sequatur in esse entitatio. Nam esse intelligibile concomitatur esse entitatio, ergo si in esse intelligibili substantia angelica continet alias omnes substantias creatas, continebit etiam in esse entitatio.

¶ Arguitur quarto. Si Deus ab aeterno decreuisset, non producere creaturas quas de facto produxit sed alias, tunc non fluere ab essentia istius angeli in intellectu illius species intelligibiles, quas modo habet, sed aliae quae repraesentarent illas creaturas, ergo istae species, quibus modo perficitur intellectus angelicus, non sunt propriae passionis dimanantes ab eius essentia. Consequentia videtur bona, quoniam propriae passionis semper fluunt ab essentia quandiu permanet essentia. Antecedens probatur. Angelo non debentur species aliarum rerum quae non pertinent ad ordinem vniuersi: sed facta hypotesi plurimae substantiae quae modo sunt non pertinent ad ordinem vniuersi, ergo angelus non haberet earum species. Confirmatur. Illa perfectio quae procedit per modum naturae ab aliquo subiecto est determinata ad aliquid vnum, sed species intelligibiles angeli simpliciter loquendo non sunt determinatae ad vnum nec ad certum numerum, ergo. Maior probatur. Si Deus modo decreuisset producere aliam nouam creaturam in vniuerso, infunderet angelo nouam speciem intelligibilem, ut docet D. Thom. q. sequenti artic. 2. ad quartum, ergo species intelligibiles angeli non sunt determinatae ex natura sua, sed determinantur à Deo in ordine ad vniuersum plures, vel pauciores. Confirmatur secundo. Quia si Deus à principio mundi plures, vel pauciores rerum naturas produceret, plures etiam, vel pauciores species angelis imprimeret, ergo species intelligibiles angeli non sunt determinatae ex natura sua & subiecti.

A ¶ Arguitur quinto. Ex opposita sententia sequitur, quod essentia angeli habet virtutem simpliciter infinitam categorematicam. Probatur sequela. Tot species intelligibiles possunt dimanare ab essentia angeliiuxta oppositam sententiam, quot Deus substantias rerum potest producere: sed Deus potest producere infinitas substantias, ergo possunt dimanare infinitae species intelligibiles ab essentia angeli, ac per consequens, habet virtutem infinitam. Nec valet respondere, quod non sunt producibiles infinitae substantiae in actu, quanuis possint produci plures & plures in infinitum syncategorematicè, atque ita in intellectu angelico nunquam erunt infinitae species angelicae in actu, & ad hoc non requiritur infinita virtus essentiae. Contra, Ad hoc quod producatur in infinitum effectus distincti essentialiter, requiritur infinita virtus simpliciter ipsius causae, ergo si essentia angeli potest producere in infinitum plures species intelligibiles distinctas essentialiter, necesse est, quod in ipsa sit infinita virtus simpliciter. Antecedens probatur. Quia inde colligimus virtutem infinitam diuinæ essentiae, quia potest in infinitum plures rerum substantias essentialiter distinctas producere.

D ¶ Denique arguitur. Nam D. Tho. ubique loquitur de hac re, quanuis dicat species intelligibiles rerum esse connaturales angelo, nusquam tamen dicit illas dimanare ab essentia angeli, sed potius quod Deus imprimit illas in angelo, ut patet loco supra citato ad quartum argumentum, & in 2. dist. 3. q. 2. art. 1.

E ¶ His ita suppositis qui ita opinantur, ut respondeant ad argumenta contrariae sententiae, notant ex D. Tho. 1. 2. q. 6. art. 5. ad 2. & q. 5. de potetia arti. 5. quod dupliciter aliquid potest esse connaturale alicui. Vno modo ex parte principij actiui, ut calefacere dicitur igni connaturale: alio modo ex parte principij passiui ut calefieri dicitur connaturale ligno vel aquae, & motus circularis dicitur connaturalis caelo, quanuis prouenit ab extrinseco motore. Tunc dicunt, q. cum D. Tho. & reliqui Theologi aiunt species intelligibiles esse connaturales angelo, intelligunt de connaturalitate secundo modo ex parte principij passiui. Unde

non colligitur, quod sint propriæ passion-
es angeli, quoniam propriæ passion-
es dimanant à subiecto quodammodo in ratione
principij actiui, vt docet D. Thom. infra q.
77. Dicunt ergo summam, quod triplici-
ter species intelligibiles sunt connaturales
angelo. Primò quia receperunt illas simul
cum esse naturæ quauis per aliam actionē
distinctam à creatione, qua creatus est an-
gelus in esse naturali, iuxta quem modum
iustitia originalis esset connaturalis homi-
nibus, si Adam non peccasset. Secundo di-
cuntur connaturales propter potētiam &
aptitudinem passiua, quam habet ange-
lus ad recipiendas has species, per quas per-
ficitur, sicut diaphanum perficitur per la-
cis receptionē à sole. Tertiò dicuntur con-
naturales, propterea quod angelus est in
summo gradu creaturæ spiritualis, & id-
circo debitæ sunt illi species intelligibi-
les, per quas possit cognoscere potentia
proxima vniuersas rerum naturas & ordi-
nem vniuersi.

¶ Sed nihilominus opposita sententia
quam tenet Capreolus vbi supra ad octa-
uum argumentum contra secundam con-
clusionem magis nobis placet. Et proba-
tur primo ex D. Tho. supra q. 54. arti. 4. ad
primum, vbi ait, quod in angelo non gene-
ratur scientia, sed naturaliter adest. Et ideo
non oportet, quod habeat intellectū agen-
tem & possibilem. At vero si speciali actio-
ne quæ non est ipsa creatio angeli impri-
mit Deus in intellectu angeli species intel-
ligibiles, non verificabitur, quod non gene-
ratur scientia in angelo, & quod naturali-
ter adest illi ergo. Cōfirmatur. Ex eodē D.
Th. in articulo sequenti huius quæst. ad pri-
mum, vbi ait, q̄ prius ordine naturæ vni-
uersales rerum rationes sunt in intellectu
angelico quàm in ipsis rebus: at vero si spe-
cies intelligibiles quæ dicuntur vniuersa-
les rerum rationes, non sunt propriæ pas-
siones ab intrinseco dimanantes in intel-
lectu angeli, non erunt prius ordine na-
turæ quàm rationes aliarum rerum in ipsis
rebus. v. g. species intelligibilis per quam
repræsentatur ratio hominis aut cæli, non
erit prius ordine naturæ in intellectu ange-
lico quàm ratio hominis in ipso homine.
Probat. Quia ordine naturæ prius est,
quod alicui conuenit ex proprijs princi-

A pijs, quàm quod alteri conuenit omnino
ab extrinseco & per accidens: sed si spe-
cies intelligibilis angeli non dimanat ex
proprijs principijs, nō poterit habere prio-
ritatem ordine naturæ respectu rationis
hominis & proprietatum eius, ergo. Con-
firmatur. Quia secundum contrariam opi-
nionem species intelligibilis datur angelo
non propter seipsum sed in ordine ad vni-
uersum, vt cognoscat res alias creatas, ita
quod si res aliæ non essent futuræ, non
darentur angelo illæ species, ergo prius est
ordine naturæ, quod res aliæ habent suas
proprietates & rationes reales, quàm quod
angelus habeat species intelligibiles. Si au-
tem sequamur sententiam Capreoli prius
ordine naturæ habent angeli suas proprie-
tates, cum sint entia perfectissima quàm
aliæ res inferiores habeant suas proprie-
tates.

C ¶ Arguitur secundò. Quia ex opposita
sententia sequitur, quod per se loquendo
homo est perfectioris naturæ intellectu-
alis quàm angelus. Sequela probatur. Quia
iam conuenirēt homo & angelus in hoc
quod species intelligibiles non dimanant
à propria essentia in intellectu sed vterque
est in potentia ad illas recipiendas: sed dif-
ferrent in hoc, quod actus ille primus in-
tellectus, scilicet, species intelligibilis res-
pectu angeli esset omnino ab extrinseco, ipso
mere passiuè se habente in acquisitione
specierum, at vero homo propria virtute
actiua intellectus agentis seipsum reducit
in actum primum acquirendo species in-
telligibiles, ergo homo per se loquendo ex
proprijs est magis in potentia proxima ad
intelligendas alias res quàm angelus. Con-
firmatur & explicatur hæc ratio. Si Deus
crearet vnum angelum in puris naturali-
bus, scilicet, cum propria essentia & pro-
prietatibus quæ ab illa dimanant, sequitur,
quod angelus erit ineptior ad cognitio-
nem rerum quàm homo creatus in puris
naturalibus. Sequela probatur. Quia ho-
mo per suas vires naturales posset acquire-
re scientiam, angelus vero relictus suæ na-
turæ, nequaquam, nisi fortè sequamur sen-
tentiam Scoti iam reiectam.

¶ Arguitur tertio. Si quis cognosceret di-
stinctè quidditatē angelicam, cognosceret cōse-
quēter quod est naturæ intellectiua aliarū

rerum in potentia proxima, ergo ex natura sua habet principia necessaria & sufficientia ad cognitionem rerum, aliàs esset in potentia remota, quod est falsum.

¶ Arguitur quartò. Ex duobus corporibus diaphanis illud est perfectius, quod habuerit à seipso lucē, quam alterū quod mē dicat lucem ab extrinseco, sicut sol est perfectior omnibus stellis & cælestibus corporibus, quoniā à semetipso habet lucē tantā proprietatem, ergo cū angeli sint naturæ spiritualis & lucidæ, ita ut quando Deus dixit, fiat lux, intelligatur angeli creati, videtur absurdū negare eas proprietates angelicas ab intrinseco conuenire, quæ necessariae sunt, ut spiritualiter luceant, intelligendo vniuersitates rerum. ¶ Arguitur quintò. Quia sequitur ex opposita sentētia qd si Deus crearet vnicū angelum, & nihil aliud, nō ei imprimeret aliquam speciē intelligibilē. Probatur sequela. Quia secundū oppositam sententiā non dantur angelo species, nisi ad cognitionem aliarum rerū, quæ sunt in vniuerso.

¶ Denique arguitur. Quia ratio D. Th. qua probat conclusionē primā multū deficeret, nam tunc non verificaretur, qd sicut suprema corpora habēt potentiā in sui natura totaliter perfectā per formā, ita potentia intellectiua in substantijs intellectualibus superioribus naturaliter cōpleta est per species intelligibiles cōnaturales ad intelligēda omnia quæ naturaliter cognoscere possunt. Hæc D. Th. Tūc est argumentū. Si potentia intellectiua angeli de se non est cōpleta per istas species magis quā per alias nec de se habet maiore vniōē cū istis, quā cum alijs, ergo eius naturalis potentialitas nō est cōpleta per istas species, quas modò habet. Cōfirmatur. Quia aliàs non poterit bene dissolui argumentū quintū Durādi in dubio præcedēti positū: in cuius solutione dictū est qd lux quæ recipitur in stellis, & luna nō erat cōplementū, de quo loquebatur Diuus Thomas, quoniam non erat proprietas dimanans ab ipsis stellis, sed ab extrinseco.

¶ Ad argumēta primæ sentētiæ respondetur. Ad primū dicitur, qd quāuis natura angelica sit determinata per certā differentiam, per quā essentialiter differt ab omnibus alijs naturis, non tamē repugnat qd cō

tineat radicaliter similitudines aliarū rerū in esse intelligibili. Non enim dicimus, qd essentia vnius angeli sit formaliter similitudo alterius in esse intelligibili, sed quod sit radix vnde oritur species intelligibilis representatiua alterius. Et ita intelligitur, qd D. Th. docet ar. 1. huius quæst. arg. 3. qd inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter: superiora verò sunt in inferioribus participatiuè. In cuius solutione dixit D. Th. qd ea quæ sunt supra & infra angelos sunt quodam modo in substantia angelorū non perfectè, sed secundū quandam rationem communē. Cū hac tamē doctrina bene fiat in veritate, qd ipsa essentia angeli sit naturalis radix quarundam intelligibilium specierum, quibus formaliter represententur alia quædam creaturæ à quibus differt essentialiter. ¶ Ad secundū argumentum respondetur, negādo sequelam. Si fiat sermo de cōuenientia formali, quæ ipsamet essentia continet alia. Sic enim nec in esse intelligibili, neque in esse entitatiuo essentia angeli continet alias creaturas distinctè. Et ad prob. cōceditur, qd quidquid perfectionis est in speciebus intelligibilibus formaliter, præhabetur in angeli essentia virtualiter & radicaliter. Neque hoc reputamus incōueniens. Nā etiā risibile, v. g. quod importat potentiā ad actū ridendi radicaliter est in essentia hominis, & tamē homo non potest exercere actū ridendi, nisi perficiatur per illam potentiā superadditā essentiæ ab autore naturæ, qui simul cum forma dat consequētia ad formā. Caterū essentia ipsa non est propriè causa efficiens suarū passionum, sed solum per quandā naturalem resultantiam sequūtur propriæ passionibus ab essentia, quæ constituitur in esse ab autore naturæ, vel à generante. Itā etiam oportet intelligere, quod sicut homo in sua essentia habet radicaliter quatenus ab illa dimanat intellectus agens, omnes substantias materiales in esse intelligibili, quatenus ipse potest per species abtractas à rebus, vel à phantasmatibus, tales substantias cognoscere (sic enim verificatur commune proloquium Philosophorum, quod anima nostra per intellectum possibile potest omnia fieri, & mediāte intellectu agente omnia facere, scilicet in esse intelligibili) sic etiā & multò magis debemus intelligere quod

quod angelus in sua substantia continet radicaliter omnes alias creaturas huius universi in esse intelligibili, quatenus ab ipsa essentia dimanat intellectus multo perfectior quam humanus, quia naturaliter est præditus speciebus intelligibilibus atque ita poterit procedere ad actum secundum intelligendi omnia ad quæ se extendunt sue species intelligibiles.

¶ Ad confirmationem dicitur, quod non solum est verosimile sed etiam verum, quod angelus inferior continet radicaliter in esse intelligibili in sua propria substantia angelos superiores quatenus non ita perfecte sicut superiores continent inferiores, quos illuminant & perficiunt ad intelligentiam superiorum magis distinctam.

¶ Ad tertium respondetur, quod esse intelligibile comitatur esse entitativum non quantum ad omnem modum essendi & intelligendi. Potest enim aliquid contineri in alio formaliter in esse intelligibili & non in esse entitativo, sicut lapis continetur in hominis intellectu. Item supra docuit D. Tho. questione. 54. artic. 2. quod intelligere habet se ad omnia, esse autem cuiuslibet creaturæ est determinatum ad unum genus & speciem unam. Ecce quomodo esse intelligibile non concomitatur esse entitativum quantum ad omnia: sed hoc verificatur quantum ad distinctionem graduum essendi & intelligendi. Nam quod est intellectivum & ex propria essentia est compositum ex materia non potest se extendere ad cognoscendum distinctè, nisi quidditatem rei materialis qualis est homo. Intellectivum autem separatum à materia corporea, cuius tamen esse est receptum & limitatum in essentia finita, potest naturaliter intelligere omnia quæ habent istum gradum essendi: & ita quilibet angelus potest naturaliter cognoscere & distinctè quemlibet angelum creatam eorum qui pertinent ad ordinem huius universi, ipsum autem Deum cuius esse non est receptum nec limitatum, nulla creatura etiam possibilis creari potest distinctè cognoscere naturaliter, sed solus ipse naturaliter se videt. Et ita verificatur illud Apostoli 1. ad Timot. 6. lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed neque videre potest. Et profectò idem dixisset

A Apostolus de angelis, nullus angelus vidit neque videre potest, scilicet, vniuersis naturæ. Aliàs si aliquis angelus posset creari qui per suam naturam posset Deum videre, non diceretur ipse Deus simpliciter loquendo habitare lucem inaccessibilem, sed secundum quid respectu istorum angelorum creatorum.

¶ Ad quartum respondetur quod iuxta sententiam quam defendimus dicendum est quod etiam si Deus non produceret creaturas quas modo produxit in hoc universo, dimanarent nihilominus eadem species intelligibiles in intellectu istius angeli, si esset creatus tunc, & per illas species poterat cognoscere cognitione quadam confusa gradus essendi. Potuisset etiam cognoscere cognitione distincta quasdam creaturas quæ continentur in eodem genere subalterno, cuius generis angelus modo habet cognitionem distinctam etiam comprehensivam. v.g. si containerentur sub genere animalis aut plantæ. Cæterum si Deus vellet etiam modo creare aliquam creaturam spiritualem tam supereminentem, ut excederet rationem similitudinis specierum intelligibilium quæ modo sunt angelis, tunc angeli de facto non possent distinctè cognoscere novam illam creaturam, nisi daretur sibi nova species intelligibilis.

Bene tamen possent cognoscere cognitione confusa secundum quandam rationem communem per propriam essentiam tanquam per speciem intelligibilem. Et ratio est, quia illa nova creatura quantumlibet excellens containeretur in illo gradu essendi secundum quem esse recipitur in essentia materiali, sed limitata à certo genere & specie. De huiusmodi creatura est intelligendum quod D. Tho. dicit in solutione ad quartum argumentum in questione sequente art. 2. dum inquit quod si Deus aliquam novam creaturam produceret, im-

pressisset etiam in angelico intellectu novam speciem intelligibilem, scilicet, ad distinctam illius cognitionem necessariam. Nos ergo negamus illas species superadditas istis angelis esse naturales, sed ab extrinseco provenientes à Deo ut operante supra ordinem universi istius. Et per hoc patet ad confirmationes quarti argu. Dicimus enim quod species intelligibiles quæ sunt propriæ passionum ab essentia angeli dimanantes, finitæ

funt & numero & perfectione representatiua. Alia verò species intelligibiles quas Deus potest superaddere ad intelligentiam nouarum creaturarum distinctam, quas ipsemet supra ordinem istius vniuersi potest producere, fatemur quòd nò sunt determinatae in numero aut in potentia representatiua, sed sequuntur omnipotentiam Dei infinitam, quae potest non tot quin plures perfectiores creaturas producere, & consequenter species intelligibiles illarum. Et per hoc patet ad quintum argumentum cum replica, procedit enim contra nostram sententiam quasi nos affirmaremus ab essentia angeli dimanare species intelligibiles tot, quot potest Deus creaturas producere.

¶ Ad sextum argumentum respondetur, quòd D. Tho. nusquam dixit species intelligibiles speciali actione preter creationem collatas fuisse angelis à Deo. Nos autem dicimus quòd sicut risibile est propria passio quae fluit ab essentia hominis, quae non est simpliciter principium actiui, sed quodammodo per quandam simplicem emanationem: sic etià dimanat ab essentia angeli principium intellectiui perfecti in actu primo, quod quidem esse non potest nisi per species intelligibiles naturaliter sibi unitas, vel actuantes intellectum angelicum.

¶ Circa secundam rationem articuli & solutionem ad secundum argumentum multa dicit Caietanus quae pertinet ad questionem 76. & 84. ubi nos dicemus late de illis.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum superiores Angeli intelligant per species magis vniuersales quam inferiores.

Conclusio prima. Quànto Angelus fuerit superior, tantò per pauciores species & vniuersaliores intelliget. Ratio est. Quia quànto Angelus est superior, tantò est similior & propinquior Deo, in cuius vnica & simplicissima essentia omnis plenitudo cognitionis continetur.

¶ Secunda conclusio ad primum. Vniuersales rerum rationes quae sunt in Angelis, sunt praesistentes ante res, saltem ordine natura.

¶ Tertia conclusio ad secundum. Cognoscere aliquid in vniuersali ex parte rei cognita est imperfecte cognoscere, sed cognoscere in vniuersali ex parte medijs cognoscendi est perfectius cognoscere, & sic cognoscunt Angeli per species vniuersales.

In hoc articulo graue dubium est de veritate conclusionis principalis. Arguitur contra illam, Primo. Cuiusque speciei intelligibili respondet ex parte obiecti vnica ratio formalis & adequata illi: sed speciei vniuersali quae est in angelo representanti multas specificas creaturas. v. g. hominem & equum &c. non potest respondere vnica ratio formalis adequata ex parte obiecti, ergo non datur huiusmodi species vniuersalis in angelo. Maior probatur. Tùm quia vnitas speciei intelligibilis ex vnitatem formali obiecti desumitur, tùm etiam quia aliàs species esset similitudo plurium vt plura sunt, & ex consequenti similitudo formalis esset æquiuoca. Minor probatur. Quoniam si illi speciei vniuersali responderet vnica ratio formalis adequata ex parte obiecti, illa esset generica. v. g. ratio animalis, siquidem alia non est assignanda, hoc autem falsum est, quia sic species angelica representaret hominem & leonem prout conueniunt in ratione communi animalis, quae representatio esset confusa & indistincta, quod in angelis non est admittendum, quia species angelica representat hominem & leonem, non solum prout conueniunt in genere animalis, sed prout differunt proprijs differentijs essentialibus.

¶ Ad hoc argumentum solet responderi, quod species vniuersales angelis sunt participationes dimanantes ab essentia diuina, quae est similitudo explicata rerum omnium, & ita licet immediate representet vnica rationem communem animalis, mediate tamen representat distincte hominem & equum cum suis proprietatibus.

¶ Contra hanc solutionem est secundum argumentum. Essentia diuina adcirco representat mediate, explicite tamen & distincte omnes creaturas, quia immediate & primario representat seipsam, in qua distinctissime continentur omnes creaturae tanquam in causa & exemplari eminentissimo, at vero non est assignabilis aliqua ratio

ratio immediate representata per speciem angelicam quæ explicitè & distinctè contineat eminenter plures naturas específicas, sed in potentia tantum, sicut animal continet species animalis, ergo ex eo quod species angelica sit participatio diuinæ essentiae, non potest colligi quod detur una species, ita vniuersalis quod representet perfectè & distinctè plura essentialiter differentia.

¶ Tertiò. Non est dabilis aliqua quidditas naturalis & creata, quæ in esse naturali sit plures quidditates formaliter, vel eminenter, ergo neque dabilis est aliqua una quidditas intelligibilis, quæ in esse intelligibili sit plures quidditates. Ac per consequens non erit dabilis aliqua species intelligibilis, quæ formaliter, vel eminenter sit plures species representatiuæ diuersarum rerum. Etenim species intelligibilis nihil aliud est quam ipsa quidditas rei representata in esse intelligibili constituta. Antecedens patet. Quia omnis quidditas naturalis est determinata ad certum genus & certam speciem. Consequentia patet ex paritate rationis, quoniam tam determinata est quidditas intelligibilis in esse intelligibili, quam quidditas naturalis in esse entitativo.

¶ Quartò arguitur. Si daretur species vniuersalis in intellectu angeli quæ distinctè representaret plura quantum ad omnia, in quibus conueniunt, & differunt, sequitur, quod daretur vnus conceptus in intellectu angeli, qui illa plura distinctè representaret, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Quoniam angelus vnicò conceptu potest omnia cognoscere, quæ illi representantur per vnicam speciem. Minor probatur. Quia ille conceptus representaret plura per modum plurium, scilicet, vnumquodque secundum differentiam qua differt ab alio, & sic daretur equiuocatio in mente.

¶ Quintò arguitur. Si angelus quod superior est, eò paucioribus speciebus intelligit, sequitur, quod angelus superior & supremus cognoscat omnia saltè per vnicam simplicissimam speciem vniuersalissimam, & quod infimus intelligat per infinitas fere species intelligibiles. Sequela patet. Quoniam supremus angelus non potest per essentiam suam alia cognoscere, & rur-

A fus numerus angelorum est immensus, ergo supremus debet habere saltem vnā speciem intelligibilem & infimus tām multitudinem specierum, quanta est multitudo angelorum, & rursus quanta est multitudo specierum inferiorum rerum corporalium.

¶ Confirmatur. Quia sequitur, quod Deus possit creare angelū qui cognosceret omnia per suam essentiam. Probatur sequela. Angelus qui modo est superior cognoscit omnia per vnā speciem, vel per duas, vel tres: sed potest Deus creare alios angelos superiores in multo maiori numero, quā sit numerus istarum specierum intelligibiliū, ergo supremus ex illis nouiter creatis intelliget sine specie intelligibili.

¶ Hæc difficultas satis implexa est tum propter difficultatem rei, tum etiam propter varietatem opinionum. Nam Scotus ubi supra quaestione. 10. & Aureolus apud Capreolum loco citato supra, & omnes Theologi, qui tenent angelos cognoscere per species acceptas à rebus, consequenter dicunt, esse impossibile, quod detur species intelligibilis vniuersalis distinctè representans plures quidditates rerum: vnde colligunt, quod angelus quantumlibet perfectus non cognoscit per vnā speciem vniuersalem plures naturas rerum distinctè, sed per singulas species adæquatas singulis quidditatibus rerum.

¶ Inter Thomistas etiam est magna differentia. Nam quidam grauissimi nostri temporis doctrinam D. Tho. esse inexplicabilem asserbant, si dicamus, quod est formaliter representatiua species intelligibilis. Vnde dicunt, quod propterea potest dari species vniuersalis plurium quidditarum substantialium, quoniam species intelligibilis non representat formaliter sicut conceptus, sed causaliter tantum, quatenus est principium effectiui cognitionis rei & ipsius conceptus mentalis, qui est expressa similitudo rei. Afferunt exemplum sicut semen dicitur similitudo foetus generandi, non formalis similitudo sed casualiter; ita species intelligibilis dicitur similitudo obiecti non formaliter, sed causaliter, quia est seminale principium conceptus & verbi, in quo est expressa similitudo rei. Hoc supposito, dicunt, quod sicut

non inconuenit dari in esse naturali aliquā vnā causam æquiuocam, quæ sit productiua plurium rerum vt plura sunt, vt patet in lucē folis, cuius virtute producuntur vniuersa hæc inferiora quæ generantur, ita in esse intelligibili detur vna species æquiuoca, quæ ad modum explicatum representet plura vt plura sunt non concurrente simul vnica actione ad intelligendum plura vt plura sunt, sed sigillatim nunc ad intelligendam istam quidditatem, nunc ad illā, & hoc præsertim in intellectu angelico propter suam eminentiam. Ita aiebant sapientissimi Cano, Soto, & Soto maior.

¶ Caterum alijs Thomistis visum est statuere, species intelligibiles esse formales similitudines obiectorum, & ita docēt in angelis reperiri species vniuersales, quæ formaliter representent plures quidditates substantiales distincte & perfecte. Ita tenet Caietanus hic Ferrar. 2. contra Gentes cap. 98. & quidam alij ex iunioribus, & certe loquuntur magis ad mentem D. Tho. qui vt videbimus q. 58. dicit, conceptum vniuersalem in ipsis angelis representare formaliter & distincte plures quidditates quantum ad omnia, in quibus conueniūt, & differunt. Et certum est, quod in conceptu non oportet recurrere ad representationem effectiuā, quia conceptus in omni opinione representat formaliter, ergo eadem est ratio de representatione speciei intelligibilis, quæ quamuis sit alioquin principium effectiuum intellectiōis, sane formaliter se habet ad faciendam vnionem obiecti cum potentia in ratione intelligibilis, quod est potissimum officium speciei intelligibilis, vt per eam qui intelligit, fiat formaliter res intellecta in esse intelligibili.

¶ Pro decisione sit prima conclusio. Nulla species intelligibilis à rebus abstracta esse potest ita vniuersalis, vt representet plures quidditates rerum, sed de necessitate debet esse representatiua determinate illius quidditatis à cuius indiuiduis est abstracta. Probatur, effectus nō potest excedere virtutem causæ, sed huiusmodi species effectus particularis quidditatis est, ergo. Confirmatur, species ita se habet in esse intelligibili, sicut semen in esse naturali: sed semen ab animali decisum tantum est

A productiuum similis animalis ei à quo decisum est, ergo species accepta à particulari quidditate tantum representabit illam quidditatem, atque ita in humano intellectu præcipue verificatur hæc conclusio quantum ad species acceptas à rebus. Et secundum Scotum & alios, qui tenēt, quod angeli accipiūt species à rebus, consequenter dicendum est, quod non possunt esse species vniuersales. Hanc cōclusionem tenet D. Thom. de veritate quæst. 8. art. 10. ad tertium.

B ¶ Secunda cōclusio. Possibile est, quod detur species vniuersalis non quidem à rebus accepta, sed à Deo causata immediate, vel creatione simul cum natura intellectuali, vel ab extrinseca omnino speciali actione. Hæc conclusio videtur expressa Diui Thomæ hic, quam sequuntur fere omnes Thomistæ, & Aegidius Romanus tractatu de angelis. q. 10. Et probatur primo, quia C vt constabit ex solutionibus argumentorū nulla est repugnātia, propter quā negetur huiusmodi species possibilis. Secundo probatur. Possibile est, quod virtutes diuersæ inferiorum causarum vniantur in vna virtute causæ superioris, sed species sunt quædam virtutes & principia quæ complement actiuitatem potentie intellectiue; ergo possibile est quod inferiores species vniantur in vna specie superiori habente perfectius esse & perfectiorem modū representandi, ita vt ea omnia, quæ per inferiores species representantur distincte, represententur per illam. Exemplum est in sensibus. Nam exteriores sensus per proprias species distinctas cognoscunt propria obiecta distincta, & nihilominus hæc omnia obiecta sensus communis potest cognoscere per vnica specie perfectius representatiuā, quam species sensuum exteriorum. Hæc ratio colligitur ex D. Tho. in solutione ad tertium quam explicat Caietanus hic & Ferrariensis vbi supra.

E ¶ Probatur tertio. Diuina essentia simplicissima cum sit, representat distincte & expresse omnes res creabiles per modum speciei intelligibilis & exemplaris, ergo nihil vetat quod aliqua species intelligibilis creata prout est participatio diuinæ essentiae participet hanc eminentiam, quod vna cum sit representet distincte aliquas quid-

quidditates. Sed ad hoc argumentum aliqui dicunt, quod species intelligibiles creatæ procedunt à diuina essentia, quatenus diuina essentia habet rationem plurium idearum. Et ita sicut ponimus in diuina essentia distinctam ideam respectu cuiuslibet distinctæ quidditatis; ita oportet ponere distinctam speciem creatam respectu cuiuslibet quidditatis representandæ. Sed profecto hæc solutio non placet: quia sicut causa æqui uoca, quæ simplicior est, & productiua plurium effectuum, v. g. Sol habet vnicam ideam in mente diuina, per quam cognoscitur & producit: ita species vniuersalis plurium quidditatum representatiua habebit vnicam ideam in mente diuina sibi adæquata, per quam cognoscitur & producit. Atque ita huiusmodi species intelligibilis non correspondet ideæ alicuius quidditatis particularis, sed ideæ propriæ ipsius speciei intelligibilis.

¶ Tertia conclusio. De facto in angelis reperiuntur species vniuersales, & quod angelus est superior, eod per vniuersaliores species intelligit. Prima pars probatur. In potentia intellectiua perfectiori constitutæ sunt species perfectiores ex illis quæ pertinent ad ordinem naturæ, sed potentia intellectiua angeli est valde perfecta, & ex alia parte species vniuersales sunt posibles secundum ordinem naturæ, ergo in angelis reperiuntur. Probatur secundo. Angelus cognoscit omnes species figurarum & numerorum possibilem, vt colligitur ex D. Thom. in disp. q. de anima. art. 18. ad. 3. & q. 20. de veritate. art. 4. ad primū & secundum: sed non cognoscit singulas illas differentias singulis speciebus intelligibilibus, aliàs essent in angelo infinitæ in actu, ergo cognoscit per species vniuersales, per quas comprehendit quidquid continetur in genere numeri.

¶ Confirmatur. Angelus cognoscit per vnam speciem, naturam humanam, & omnia indiuidua, vt probat Diuus Thomas. q. 57. art. 2. ad quartum. ergo saltem species intelligibilis angeli est vniuersalis respectu indiuiduorum, & sufficiens ad distinctam singulorum cognitionem.

¶ Secunda pars conclusionis probatur primo autoritate D. Diony. citata in argumento. Sed contra. Probatur secundo. Quia ea

A quæ sunt diuisa in inferioribus adunantur in superioribus, ergo illa omnia, quæ inferior angelus cognoscit pluribus & limitatioribus speciebus, cognoscet superior paucioribus & vniuersalioribus. Antecedens patet inductiue: primò in exemplo supra posito, nam omnia obiecta sensibilia, quæ faciunt differentiam specificam in quinque sensibus exterioribus & inferioribus, percipiuntur ab vno sensu communi sub vna ratione specifica obiecti.

B ¶ Item omnia quæ percipiunt diuisim plures sensus interiores cognoscit vnicus intellectus, multo perfectius sub ratione vniuersaliori entis.

¶ Præterea in causis naturalibus hoc ipsum patet. Nam quantò causa est superior, tantò simpliciore virtute operatur omnes illos effectus, quos causa inferiores plures producant, vt patet in sole, qui per simplicem lucem multifarios producit effectus.

C ¶ Item in artificialibus superior ars architectonica attingit perfectius omnia illa, quæ artes inferiores minus perfecte attingunt sub quadam limitata ratione.

¶ Confirmatur. Nam superior artifex format in mente sua vnicam ideam vniuersaliter representantem totum ædificium; inferiores verò artifices particulares concipiunt ideas & magis limitatas, in quibus singulæ partes represententur, ergo intellectus superior poterit per simplicem speciem & vniuersaliorē cognoscere distinctè omnia illa, quæ inferior intellectus per plures species minus vniuersales intelligit.

D ¶ Probatur tertio. Angelus quod superior est, eod est simplicior & actualior, & ex consequenti minorem admittit compositionem, ergo paucioribus speciebus intelligit. Antecedens patet. Quia simplicitas & actualitas sunt perfectiores potiores, in quibus substantiæ superiores excedunt inferiores. Probatur consequentia. Quia species intelligibilis compositionē facit cum intellectu, ergo intellectus minorem compositionem admittentis naturæ, paucioribus speciebus debet intelligere. ¶ Confirmatur. Nam virtus vnita fortior est se ipsa dispersa, ergo intellectus qui est maioris virtutis magis habet vnitam facultatem intelligendi, & ex consequenti paucioribus

speciebus intelliget. Et denique probatur ratione D. Tho. in art. quæ ratio non placet Scoto. Dicit enim, vbi supra, quod vt angelus superior imitetur perfectionē diuinæ cognitionis, non est necesse quod imitetur simplicitatē: quia non potest conuenire creaturæ, sed sufficit quod imitetur diuinam cognitionem in claritate cognitionis, ita vt angelus superior clarius & penetrabilius intelligat omnia, quæ inferior intelligit. Et hoc probat D. Thom. exemplo de homine ibi adducto, qui perfectius intelligit aliquid quàm alius, & tamen constat quod per easdem species intelligit.

¶ Ad obiectionem Scoti respondetur cum Caiet. in hoc loco, quod cum in Deo sit non solum clarissima rerum omnium cognitio, sed etiam in ipsa cognitione summa simplicitas, irrationabiliter Scotus asserit, angelum assimilari Deo, quantum ad claritatem, non autem quantum ad simplicitatem cognitionis, siquidem vtraque assimilatio possibilis est, vt patet ex inductione facta, vbi ostendimus, quod superiora in vnoquoque genere simplicius operantur. Cæterum exemplum quod affert Diuus Thomas de homine, non oportet, quod verificetur quantum ad omnia, sed similitudo consistit in hoc, quod sicut homo acutioris ingenij per vnum vniuersale principium plura cognoscit, quàm homo tardioris ingenij, qui indiget pluribus principijs particularibus: sic angelus quâto perfectior fuerit, tâto paucioribus speciebus intelligit. ¶ Sed pro maiori huius sententiæ intelligētiā & argumentorū solutione oportet explicare, quomodo species angelicæ intelligibiles sint vniuersales. Nunquid quia plura indiuidua repræsentant eiusdem naturæ? An verò, quia repræsentant plures quidditates specie differentes? De qua resunt variæ sententiæ.

¶ Prima est AEgidij Romani vbi supra E asserentis, nullam speciem esse in angelis, quæ non repræsentet saltem duas, vel tres quidditates rerum. Probatur. Quia species angeli etiā infimi vniuersalior est quàm species humani intellectus, sed species humani intellectus repræsentat saltē vnā quidditatē, ergo angeli species repræsentabit duas Minor probat. Quia humanus intellectus intelligit omnia singularia naturæ specifi-

A cæ per speciem intelligibilem illius naturæ, & conuersionem ad phantasma singulare. Et hoc argumentum habet maiores vires, si procedat de speciebus intelligibilibus, quæ infunduntur animæ separatae alicuius infantis, quæ quidem species repræsentant saltē vnā quidditatē, ergo species angeli plures debent repræsentare.

B ¶ Alij Theologi sunt in alio extremo asserentes, quod omnes species quæ reperiuntur in angelis infimæ hierarchiæ repræsentant vnā naturam. Sed attenditur maior, vel minor vniuersalitas illarum specierum, ex eo quod species, quæ sunt in angelis superioribus infimæ hierarchiæ repræsentant plura indiuidua. Hęc sententia non aliter probatur, nisi quia per hanc viam satis exponitur maior vniuersalitas, quæ reperitur in speciebus intelligibilibus angelorū superiorum. Alij Theologi dicunt, quod ad maiorem vniuersalitatem specierum in angelis superioribus non est necesse, quod species angeli superioris repræsentet plura indiuidua, vel plures quidditates, sed satis est, quod repræsentet plures rationes, vel plures modos intelligibiles circa eandem rem. v. g. bene potest esse, quod species angeli superioris vel inferioris repræsentet tantum vnā naturam, & nihilominus species angeli superioris sit vniuersalior, quia repræsentabit circa illam naturam plures modos, vel plures rationes intelligibiles. D Hęc sententia videtur colligi ex Diuo Thoma, quæstione octaua de veritate, articulo decimo, ad secundum vbi ait, quod species angeli superioris præter quàm quod repræsentat plures quidditates, repræsentat etiam plures rationes intelligibiles de eisdem rebus. Hanc sententiam sequitur Capreol. vbi supra, in solutione ad quartum Aureoli contra septimā conclusionem.

¶ Quarta & vltima sententia est, quorūdam asserentium, quod maior vniuersalitas potest attendi ex eo, quod species superioris angeli non solum repræsentat quidditates, quæ sunt in rerū natura de facto, quas etiam repræsentat species inferioris angeli, sed etiam repræsentat aliquas posibles quidditates, quæ nunquam erunt, & quātō species fuerit vniuersalior, eò plures quiddi-

quidditates posibles representabit.

¶ De hac difficultate & opinionum varietate quid nobis probabilius videatur, sequentibus conclusionibus explicandum est.

¶ Sit ergo quarta conclusio in ordine decisionis questionis. Species infimi angeli non representat duas, vel plures quidditates, sed singulæ species eius representat singulas naturas & quidditates cum omnibus suis indiuiduis. Hæc conclusio est contra Aegidium, sed est valde communis inter Theologos, tametsi infra in solutione ad quintum argumentum ostendemus sententiam Aegidij fortassis pensatis omnibus esse probabiliorē. Et probatur. Cognitio infimi angeli habet infimum gradum vniuersalitatis, qui potest competere angelis, ergo fit per species quæ sunt in infimo gradu vniuersalitatis, qui potest competere angelis, sed huiusmodi species sunt illæ quæ adæquatè representant naturam specificam & omnia illius indiuidua, ergo. Diximus autem, quod habent infimum gradum vniuersalitatis, qui potest competere angelicæ naturæ, quia alius est gradus vniuersalitatis inferior, qui est proprius humanæ cognitionis, ut statim dicemus contra Aegidium. Ad cuius argumentum obiter respondetur, quod species intellectus humani habet modum quandam confusum representandi vniuersaliter: & hoc quidem in speciebus abstractis à rebus ipsis, clarissimum est, quia non possunt representare indiuidua, à quibus sunt abstractæ, nisi per conuersionem & determinationem ad phantasmatà. At vero in speciebus infusis animæ separata ab autore naturæ, non ita apparet manifestum, eò quod non habet phantasmata, ad quæ conuertatur. Sed nihilominus dicendum est cum D. Tho. infra q. 89. art. 6. quod illæ species non representant aliquod indiuiduum determinatum nisi supposita aliqua determinatione, vel in ipsis speciebus, vel in subiecto illarum. Cæterum species angeli etiā infimi ex sua natura determinatæ sunt ad representandum distincte, & quidditatem & omnia eius indiuidua existentia. Hinc ergo sumitur argumentum ad confirmandum nostram conclusionē. Quia in angelis inferioribus etiā in infimo satis fuerit ponere species, quæ sua na-

tura sint vniuersaliores speciebus intelligibilibus, quæ sunt in humano intellectu: sed species quæ representant adæquatè aliquā naturam specificam & omnia eius indiuidua existentia distincte, ex sua natura sunt vniuersaliores speciebus humanis intelligibilibus, ergo sufficit eas tales species in infimo angelo ponere, atque ita supremum infimi attinget infimum supremi.

¶ Quinta conclusio. Vniuersalitas specierum, quæ sunt in angelis infimæ hierarchiæ non attenditur ex representatione plurium, vel pauciorum singularium. Hæc est contra secundam sententiam, sed probatur. Omnes angeli etiā infimi per species representantes quidditates rerum specificas cognoscunt omnia singularia existentia cuiuscumque naturæ, nullus autem angelus cognoscit aliqua singularia quæ nunquam extiterunt, ergo omnes species angelorum æqualem habent vniuersalitatem, quantum attinet ad representandum singularia, & ex consequenti maior & minor vniuersalitas illarum aliunde consideranda est. Minor patet infra q. 58. artic. 2. Maior probatur. Nam quicumque angelus etiam minimus potest naturaliter cognoscere quodlibet indiuiduum existentis cuiuslibet naturæ, sed non cognoscit per speciem adæquatam ipsi singulari, ergo per speciem representantem naturam specificam.

¶ Sexta conclusio. Maior vel minor vniuersalitas speciei angelicæ non est attendenda penes hoc quod plures, vel pauciores rationes de eadem re representent. Hæc conclusio probabilis est & contra Capre. Sed probatur, quia vel istæ rationes sunt ordinis naturalis, vel supernaturalis: si detur secundum, non representantur per aliquam speciem angelicam naturalem: si autem detur primum, tunc si tales rationes de facto conueniant quidditatibus naturalibus existentibus, citra dubium representantur omnes per quacumque speciem angeli representationem quidditatis. Si vero istæ rationes tantum conueniant de possibili, certè representantur per quamlibet speciem eo modo, quo possunt naturaliter representari, ergo omnes species angelorum easdem rationes representant in qualibet quidditate representata. Confirmatur. Nam D. Tho. infra q. 109. art. 3. ad secundum art.

quod

quod angeli superiores non illuminant inferiores de his quæ pertinent ad ordinem naturæ, quia omnes angeli à principio suæ creationis acceperunt cognitionem rerum omnium, quæ spectant ad naturæ ordinem ergo iuxta mentem D. Tho. omnes angeli naturaliter cognoscunt omnes rationes intelligibiles rerum pertinentes ad ordinem vniuersi, alias angeli superiores deciusmodi rationibus illuminarent inferiores. Nihilominus potest sustineri contraria sententia de speciebus intelligibilibus inferiorum angelorum repræsentantibus angelos superiores. Et ratio est. Quoniam probabile est, quod angelus inferior non comprehendit angelos superiores, quamuis cognoscat illorum quidditates, præsertim si fuerint superioris Hierarchiæ. Vnde consequenter dici potest, quod species superioris angeli infimæ Hierarchiæ plures rationes intelligibiles repræsentat in angelo superioris Hierarchiæ, quam species inferioris infimæ Hierarchiæ: quia supposito quod angeli infimæ Hierarchiæ non comprehendat angelum superioris Hierarchiæ satis vero similiter dicitur, quod inter angelos infimæ Hierarchiæ ille qui superior est, perfectius cognoscit angelos superioris Hierarchiæ, atque adeo plures rationes intelligibilitatis in illis considerat.

¶ Cæterum ad testimonium Capreoli ex D. Tho. respondetur, quod D. Tho. ibi aperte docet quod species angeli superioris & inferioris non habent maiorem, vel minorem vniuersalitatem ex eo solû, quod species superioris angeli repræsentant plures rationes intelligibiles de eadem re, nam dicit, quod debet repræsentare plures quidditates. Præterea D. Tho. non dicit, quod species angeli superioris debet repræsentare plures rationes de eisdem rebus, sed quod angelus cognoscit plures rationes de eisdem rebus. Et potest hoc explicari de rationibus supernaturalibus, de quibus superiores angeli maiorem habent notitiâ & inferiores illuminant.

¶ Vltima conclusio. Maior vel minor vniuersalitas in speciebus angelicis, nõ est attendenda de facto penes repræsentationem plurium, vel pauciorum quidditatum possibilium. Probatur quia nulli angelo creato debentur naturaliter species repræsen-

A tantes quidditates possibiles: nam tota perfectio naturæ angelicæ & cognitionis illius consummatur in intelligentia quidditatum pertinentium ad ordinem huius vniuersi, ergo maior, vel minor vniuersalitas cum sit naturalis perfectio specierum intelligibilium, tantum est pensanda penes repræsentationem quidditatum creaturæ & non possibilium. Haftenus dictum est in quo non consistit vniuersalitas specierum intelligibilium intellectus angelici, reliquum est explicare in quo consistat. Hoc autem commodius fiet in solutionibus argumentorum, quæ à principio sunt posita.

¶ Ad primum ergo argumentum multiplex modus dicendi est. Quidam enim dicunt, quod species vniuersalis angelica quæcumque repræsentans plures quidditates repræsentat immediate & primario vnam rationem genericam communẽ illis quidditatibus. Huic sententiæ fauet Caietanus hic in solutione ad primum Scoti & Ferrariensis vbi supra. Et probatur, quia vnitas speciei intelligibilis requirit vnitatem formalem obiecti saltẽ immediati & primarij. Alij dicunt in alio extremo quod nulla species angelica repræsentat immediate & primario aliquam vnam rationem genericam. Probatur quia talis species repræsentaret infinitas naturas específicas sub illo genere, ergo non datur talis species intelligibilis. Probatur antecedens. Quia sub quacumque ratione generica continentur infinitæ species possibiles; sed species quæ repræsentaret immediate naturam genericam necessum erat vt repræsentaret mediate omnes específicas naturas sub illa ratione generica contentas, ergo. Confirmatur. Si illa species repræsentaret duas, vel tres naturas específicas ex eo qd cõtineretur sub illa ratione generica, ergo pari ratione repræsentaret omnes naturas sub illa ratione cõtentas quæ quidem infinitæ sunt.

¶ Aliorum sententia est, quod huiusmodi species vniuersalis angelica potest quidem repræsentare rationem aliquam communem pluribus quidditatibus, tamen nõ est necessarium quod semper isto modo repræsentet quidditates específicas. poterit enim species vniuersalis repræsentare immediate singulas naturas específicas. v.g. humanam, equinam &c. Hanc sententiam docet

cet Capreolus ubi supra in solutione ad 2. Aureoli contra septimam conclusionem & Son. lib. 12. metaph. q. 60. in solutione ad tertium. Et ratio huius sententiæ est, quia nulla est implicatio, quod Deus accomodet & appropriet speciem intelligibilem angeli immediate ad singulas quidditates, nulla præsupposita ratione communi ad quam immediatius accomodetur. Explicatur quod hoc non sit impossibile. Quoniam species vniuersalis angeli non habet quod distincte repræsentet hominem, vel equum ex eo quod immediate repræsentet animal siquidem homo & equus non continentur distincte in ratione animalis, ergo ex sola accomodatione ab ipso Deo facta habet quod distincte repræsentet hominem & equum.

¶ Quarta denique sententia est, necessarium esse ut species vniuersalis repræsentans plures quidditates rerum respiciat immediate unam rationem communem illis quidditatibus, sed tamen non est necessarium quod illa ratio communis quam respicit species intelligibilis immediate sit ratio quæ scilicet attingitur, sed sat est quod sit ratio sub qua attinguntur plures quidditates. Quemadmodum vnica scientia specifica considerat plures res diuersarum specierum & generum prout conueniunt in vnica ratione scibilis, quæ est ratio sub qua attingitur obiectum, quamuis non conueniant in aliqua ratione specifica aut generica quæ sit ratio quam scientia immediate considerat in ipsis rebus. Ex quo sequitur primo quod si duæ quidditates specificæ conueniant in aliqua ratione, vel immaterialitatis, vel repræsentabilitatis, vel in qua libet alia, possunt repræsentari distincte per speciem angeli vniuersalem, licet ipsa species non repræsentet immediate rationem genericam in esse rei in qua illæ quidditates conueniant. Secundò sequitur, quod species vniuersalis angeli potest immediate repræsentare plures quidditates ut plures sunt, si attendamus ad rationes repræsentatas & cognitatas, dum tamen repræsentet illas prout conueniunt in aliqua ratione communis sub qua repræsentantur.

¶ De his opinionibus ita videtur nobis censendum, quod prima opinio est valde probabilis quam communiter sequitur iunio

res Thomistæ. Quarta etiam opinio videtur etiam multò probabilior, quia propter eminentiam specierum vniuersalium angelorum non requiritur vna ratio quæ, ex parte obiecti quod attingitur, sed satis fuerit vna ratio sub qua. Et per hoc soluitur argumentum primæ sententiæ. At verò secunda sententia falsa est & contra communem opinionem Theologorum omnes enim docent quod vnica species vniuersalis angeli superioris immediate repræsentat naturam genericam animalis, mediate verò quidditates specificas sub animali contentas. De quo vide Diuum Thomam de veritate q. 8. art. 1. ad 2. Cæterum ad argumentum illius secundæ sententiæ respondetur primo quod illud ut plurimum probat speciem immediate repræsentantem naturam animalis repræsentare mediate omnes quidditates specificas quæ actualiter reperiuntur in vniuerso, quæ quidem finitæ sunt. Nam de possibilibus creaturis quas potest Deus facere sub illo genere, nihil probat argumentum: est enim conditio necessaria ad obiectum repræsentatum per speciem angelicam, quod actu pertineat ad ordinem vniuersi saltem in suis causis naturalibus & necessarijs. Sed respondetur secundò quod species vniuersalis immediate repræsentans naturam animalis ex se ipsa est repræsentatiua omnium quidditatum possibilium sub genere animalis & quidem si actu extirerint repræsentat illas in actu. Et ad illud, quod esset infinita virtus talis speciei, respondetur primo quod fortassis non est ita certum quod infinitæ species contineantur sub genere animalis: posset enim quis asserere, quod homo est perfectissima species animalis possibilis inter omnes, & quod ita potest dari infima species & fortassis data est. Secundò respondetur quod quamuis in aliquo genere contineantur infinitæ species in potentia, non sequitur quod species intelligibilis repræsentatiua illarum sit infinitæ virtutis simpliciter, sed solum secundum quid. Nunquam enim actu repræsentabit infinitas species ipsi angelo, sicut essentia diuina actualiter repræsentat infinitas species & quidditates rerum possibilium. Potest etiam dici quod illa species est infinita in ratione repræsentandi sub aliquo genere determinate & non simpliciter, scilicet

licet sub genere animalis, & hoc non est inconueniens. Imò verò neque hoc ipsum sequitur, sed solum sequitur quòd illa species sit altioris ordinis quàm totum genus animalis. Et ita res superioris ordinis finita potest continere eminenter in esse intelligibili omnem perfectionem quæ reperitur in infinitis rebus inferioris ordinis dispersa. Hæc est solutio Caiet. infra q. 57. art. 1. & in 3. parte quæstione. 10. articulo tertio in solutione secundi.

¶ Tandem dicimus tertiã sententiã esse falsam & improbabilem, præsertim si teneamus q. species est formalis similitudo sui subiecti, tunc enim sequitur quòd talis species esset æquioca, quia repræsentaret plura per modum plurium sine aliqua ratione vnitatis, & consequenter daretur etiam conceptus angeli qui est similitudo expressa, æquiocus. Probatur sequela. Quoniam, vt infra dicemus, omnia quæ angelo per vnicam speciem repræsentantur, potest simul vnico conceptu cognoscere, ergo si species est æquioca necesse erat quòd etiam conceptus esset æquiocus. Neque ratio tertiæ sententiæ aliquid valet. Respondetur enim quòd signo formali repugnat esse immediate repræsentatiuū plurium per modum plurium. Et ex consequenti repugnat quòd accommodetur ad repræsentandum immediate & sigillatim plures quidditates, sed necessario requiritur quòd si debet repræsentare plures quidditates, repræsentet illas sub aliqua ratione formali vnitatis & conuenientia.

¶ Ad primum argumentum principale ex dictis potest solutio colligi. Concedimus enim quòd species vniuersalis per se primo respicit aliquam vnã rationem communem siue sit ratio quæ, siue sub qua, non tamen est necesse quòd illa ratio sit generica formaliter loquendo nisi forte vt materialiter cognita, sed satis fuerit quòd sit quæcumq. ratio specifica conuenientia in ratione repræsentabilis, eò quòd species repræsentans per se primo naturam animalis ipsi angelo neque repræsentat illam vt abstrahit à quidditatibus specificis, neque vt est determinata in ipsis quidditatibus per vltimas differentias específicas, sed absolute vt est natura animalis. Quemad-

A modum D. Thom. opusculo de ente & essentia dicit, quòd animal secundum se neque est vnum neque plura. Sed est viuens sensibile, & vt ibidem exponit Caietanus est vnum formaliter, ist est, indiuisum per principia formalia & essentialia animalis.

Tunc ergo dicimus quòd species vniuersalis repræsentans immediate naturam animalis, repræsentat mediate & explicite omnes differentias formaliter constituentes quidditates animalium, eò quòd huiusmodi differentia pertinet ad naturalem perfectionem totius naturæ animalis secundum totam suam latitudinẽ, scilicet prout est totum diuisibile & participabile in multis, & ex consequenti species angeli vt perfecte repræsentet naturam animalis, necesse est vt explicite repræsentet huiusmodi differentias sub vna ratione specificarepræsentabilis obiecti.

C ¶ Ad secundum argumentum dicitur quòd solutio ibi assignata bona est, & tunc dicimus q. licet essentia diuina nostro modo intelligendi habeat q. sit repræsentatiua distincte omnium rerum possibilem, tamen nulla est repugnantia quòd speciei intelligibili creatæ communicetur perfectio repræsentatiua, ita vt possit plures quidditates repræsentare, licet non communicetur illi perfectio entitatiua vt eminenter contineat easdem quidditates. Nam cum intelligamus in diuina essentia duas perfectiones, alteram in esse entitatiuo quatenus omnia continet in se formaliter, vel eminenter, alteram in esse intelligibili, vel repræsentatiuo quatenus in illo continentur omnia formaliter, nihil vetat quo minus altera perfectio communicetur finito modo alicui speciei creatæ, & non communicetur altera.

E ¶ Ad tertium argumentum respondetur nego consequentiam. Et ratio discriminis est quia non potest dari vna quidditas naturalis & entitatiua quæ sit altioris ordinis quam aliæ quidditates naturales, potest autem dari vna quidditas in esse intelligibili seu presentatiuo quæ sit altioris ordinis quam aliæ quidditates intelligibiles inferiores, & huiusmodi est species intelligibilis angeli, quæ non accipitur à rebus, sed est quædam impressio & participatio diuinæ speciei.

¶ Ad quartū conceditur quòd speciei vniuersali angelicæ correspondet conceptus vniuersalis adæquatus illi, & similiter correspondet adæquata cognitio omnium quæ representantur per illam speciem: neque ideo est æquiuocatio in mēte angelica quia illa plura conueniunt in ratione obiecti representabilis respectu cognitionis angelicæ, siue illa sit ratio quæ, siue ratio sub qua. De quo amplius in q. 57. & 58.

¶ Ad vltimum argumentum in quo quærebatur explicatio cōclusionis D. Th. multi sunt modi dicendi inter Thomistas. Caietanus quem sequuntur multi iuniores ita intelligit cōclusionem D. Thom. scilicet quòd angelus quò superior est secundum perfectionem specificam & quid ditatiuam, eò vniuersalioribus & paucioribus perficitur speciebus intelligibilibus. Ferrar. vbi supra cuius sentētia placet A. Egidio Romano vbi supra & magistro Cano, dicit quòd non satis est maior perfectio quidditatiua in angelo vt in illo colloquemus vniuersaliores & perfectiores species & pauciores, sed requiritur superioritas in angelo secundum hierarchiam, (sunt enim tres hierarchiæ & nouem ordines angelorum) arbitratur enim ille quòd omnes angeli eisdem hierarchiæ intelligunt per species æque vniuersales, & in numero æquales. At verò alij dicunt quòd sufficit superioritas in angelo secundum ordinem vt in illo constituamus species vniuersaliores, ita sanè quòd omnes angeli eiusdem ordinis sint præditi speciebus intelligibilibus æque vniuersalibus: veruntamen quòd angelus superior est in sua quidditate specifica, eò distinctius & clariùs per eandem speciem cognoscit eadē obiecta quæ inferior angelus eiusdem ordinis cognoscit. Explicat autem suam doctrinam his exemplis. Nam omnia animalia quamuis differant specie, cognoscunt per easdem potentias & virtutes, & non constituimus vniuersaliores species sensitivas in animali perfectiori quam in animali imperfectiori, quamuis concedamus quòd differant quidditate & specificè: ita non reputabitur inconueniēs quòd in angelis distinctarum quidditatum sint species eiusdem rationis, & cognitio eiusdem rationis, quamuis in superioribus angelis magis distincta cognitio sit si-

A cut etiam in perfectiori animali est sententio magis distincta.

¶ Nobis verò non satisfacit sententia Ferrar. quantū ad hoc quòd in angelis eiusdem ordinis, vel hierarchiæ non constituit species intelligibiles differentes specificè. Et ratio quæ me mouet ea est, quia est impossibile quòd duæ substantiæ differant specie, & quòd non habeant proprias operationes distinctas specie. Id quòd verificamus nos in exemplo adducto à Ferrar. **B** Nam equus & leo differunt specie, quidditatiuè, differunt etiam specificè in operatione propria & specifica, scilicet in operatione extimatiuæ naturalis, alia est enim specie extimatiua leonis, & alia equi, & similiter habent species sensitivas eiusmodi potentia differentes quidditatiuè: ita etiā in angelis eiusdem ordinis differentibus specie quidditatiuè oportet constituere proprias operationes & propria principia ipsarum quæ differant specie quidditatiuè, quoniam vnumquodq; ex propria operatione cognoscitur & diffinitur. Sententia item Caiet. non etiam placet, neque enim soluit argumentum vltimo loco à nobis positum, sed euidenter concluditur, quòd infimus angelus infinitis fere speciebus sit exornatus, quòd videtur repugnare perfectioni & simplicitati naturæ angelicæ.

C Qua propter videtur nobis verò similiter asserendū esse partim cū Caiet. partim cum Ferrar. cum Caiet. quidem dicimus, quòd quāto angelus est superior, tantò species intelligibilis est in illo vniuersalior, non tamen necesse est, quòd quāto est superior secūdum rationem quidditatis specificæ, tantò paucioribus speciebus intelligat: sed benè potest esse cū speciebus numero equalibus quod superior angelus intelligat perfectius perfectione vniuersalitatis sub ratione simpliciori easdem res quas intelligit angelus inferior. Sicut sensus cōmunis per vnā speciem sentit albedinē & visus etiā per vnā speciem sentit albedinem, & tamen species sensus communis simplicior est & vniuersalior specie visus. Cæterum de sententia Ferrar. eligamus illud, quòd sententia D. Tho. quantum ad hoc quòd dicit, quòd angelus est superior, eò paucioribus specie intelligit, explicanda sit de superioritate saltem secundum ordinem, vel hierarchiā.

Et

Et per hoc respondetur facile ad vltimum argumentum: non enim oportet esse tantam multitudinem specierum intelligibilium in infimo angelo, quanta est multitudo angelorum.

¶ Sed obserua, quod si modus hic dicendi placet, probabilior erit, imò & sustinenda sententia Aegidij Romani, quam improbauimus in quarta conclusione.

¶ Sed adhuc potest aliquis instare contra nostrum modum procedendi, & dicere, quod sufficit ad distinctionem specificam vnus angeli ab alio, quod propria & prima operatio quæ est cognitio sui ipsius naturalis & necessaria differat specie à cognitione alterius angeli, atque ita verificatur, quod vnus quodque ex propria operatione cognoscitur. Respondetur, quod nos non putamus demonstrare quod diximus, & ita fatemur quod hæc est bona ratio pro contraria sententia, præsertim si quis sequatur sententiam Ferrar. asserentis, quod species intelligibiles inditæ angelis nõ dimanant à propria essentia, sed omnino ab extrinseco sibi sunt collatæ tot & tales, quot & quales oportebat angelos habere ad cognitionem huius vniuersi. Sed tamen nos asserimus nostram sententiam esse probabiliorē, præsertim quia secuti sumus sententiā Capreoli asserentis, quod species intelligibiles sunt propriæ passionēs dimanantes ab essentia angelica. Hinc ergo sumimus nos argumentum. Quando aliquæ duæ substantiæ differunt specie, necesse est, vt habeant proprias passionēs differentes specie & proprias operationes differentes specie, quæ sequuntur ipsas passionēs, idque inductiue facile probabitur, ergo si quilibet angelus specie differt ab alio, necesse est, vt præter essentiam, quæ se habet in ratione speciei intelligibilis ad cognitionem sui, dimanent ab angelo aliquæ aliæ species intelligibiles ad cognitionem aliarum rerum sibi proportionatam conformiter ad suam naturam specificam. Confirmatur. Nam si cognitio naturalis sui ipsius differt specie à cognitione sui, quam habet alius angelus, ergo etiam cognitio aliarum rerum differt specie à cognitione, quam habet alius angelus. Probatur consequentia. Nam cognitio sui se habet vt radix cognitionis aliarum rerum, si ergo radix differt specie à radice,

A consequens est, vt fructus à fructu differat etiam specie. Sicut esset impossibile, quod si cognitio principiorum differret specie, assensus conclusionum esset eiusdem speciei.

¶ Ad confirmationem argumenti respondetur, quod iuxta sententiam Caietani concludit argumentum. Nam angelus modo supremus si habet duas, vel tres species, & Deus creet ceterum angelos superiores illo, quomodo verificabitur, quod quātō angelus est superior in quidditate, tantō paucioribus speciebus intelligit? nisi forte aliquis dicat, quod Deus supplebit quod angeli superiores intelligerent alias res per aliquam speciem infusam, nam se ipsos per proprias essentias cognoscerent. Sed sequēdo nostram sententiam facile respondetur quod ille angelus de nouo creatus intelligeret per speciem vniuersaliore, quā modo intelligat supremus angelus. Existimo enim quod ille angelus de nouo creatus quantumlibet esset excellens non pertineret ad nouam hierarchiam. Etenim (quod satis verò simile est) sicut in genere substantiæ corporeæ viuētis creauit Deus omnes gradus vitæ possibiles in substantia corporea nimirum sensitium, vegetatiuum, rationale, ita etiam in genere substantiæ incorporeæ viuētis creauit omnes gradus vitæ possibiles in illo genere, quamuis possit ad huc creare multo plures angelos specie differentes.

Q V Æ S T I O. LVI. De cognitione angelorum ex parte rerum immaterialium.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum angelus cognoscat se ipsum?

Conclusio est. Angelus se ipsum per suam formam, quæ est substantia, intelligit. Ratio in summa est. Quia angelus cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens & per hoc intelligibilis actu.

In hoc articulo notandum est quod D. Tho. supponit tanquam rem certam in processu articuli angelum cognoscere se ipsum, quæ quidē suppositio valde rationabilis est. Nā ex eo quod angelus est immaterialis substantiæ, plane colligitur

ligitur, & quod est intellectuius & intelligibilis in actu, ac proinde seipsum intelligit. Et quidem vulgatissima fuit sententia apud priscos philosophos maxime apud Platonicos, quod res immaterialis est conuersua in se ipsam, quo fit ut angelus sua potentia intellectiva in se ipsum conuertatur, cognoscatque se ipsum. Hoc supposito D. Th. intendit exponere modum, quo se ipsum angelus cognoscat, & definit, quod se ipsum cognoscit per suam essentiam.

¶ Nota secundò, quod D. Tho. non ita docet angelum cognoscere se ipsum per suam essentiam, ut ipsa cognitio sui sit sua essentia, quem sensu falso colligit ex D. Th. Marfil in 2. q. 7. ar. 1. conclus. 2. quem etiam approbat Aureolus apud Capr. ubi supra in argumento contra quintam conclusionem. Sed hæc sententia contraria est doctrinæ D. Th. supra q. 54. ubi expresse docuit, quod neque intellectus angeli neque eius intellectio est sua essentia. Est ergo accipienda conclusio D. Tho. in hoc sensu, quod angelus non intelligit se ipsum per aliquam speciem intelligibilem superadditam sed per suam essentiam habentem rationem speciei intelligibilis & principij formalis ad intellectionem, eo modo quo supra diximus q. 12. q. diuina essentia vnitur intellectui beati per se ipsam in ratione speciei intelligibilis ad visionem Dei.

D Vbitatur primò, an vera sit conclusio D. Th. & ratio eius sit bona? Et videtur quod non. Primò, si angelus se intelligit per suam essentiam tanquam per speciem intelligibilem, sequitur, quod essentia angeli sit principium formale quo intellectio nis qua se ipsum intelligit, hoc autem falsum est, ergo. Probatur sequela. D. Thom. hic docet, quod species intelligibilis est principium formale intellectionis, sed omne principium formale actionis est quo agens operatur, ergo. Minor probatur. Illud quod est formale principium, quo potentia operatur, informat ipsam potetiam, quia necesse est, quod ipsam constituat in actu primo: sed essentia angeli non informat proprium intellectum angeli, quin potius è contra intellectus informat ipsam essentiam, ergo.

¶ Secundo arguitur. Si essentia angeli est principium formale quo ipse cognitio-

A nis, sequitur, quod angelus operetur immediate per suam essentiam, cuius oppositum definitum est supra à S. Tho. in q. 54.

¶ Tertium argumentum. Anima nostra non intelligit se per suam essentiam, & tamen est immaterialis & per se potens subsistere independentè à materia, & est immediate vnita suo intellectui, ergo neque angelus se cognoscit per suam essentiam propter rationem D. Thomæ.

B ¶ Quarto arguitur ex eodem exemplo caloris, quo D. Tho. vtitur. Si daretur calor per se subsistens, esset quidem principium calefactionis, sed non esset principium formale quo calefaceret ignis, ex eo quod forma qua est principium quo, debet inhaerere ipsi agenti, ergo ex eo quod forma angeli est per se subsistens, non colligitur, quod sit principium formale quo intellectus angeli intelligit. Probatur consequentia. Quia non magis inhaeret intellectui, neque informat ipsum essentia angeli, quàm calor subsistens respectu ipsius ignis.

¶ Respondetur ad hanc dubitationem, quod conclusio D. Thom. verissima est & optima ratio eius. Et probatur præterea.

Primò. Essentia angeli cum sit immaterialis ex natura sua est intelligibilis & insuper in timè vnitur cum ipso intellectu angelico, ergo quilibet angelus intelligit se per suam essentiam, neque eget specie intelligibili superaddita. Probatur consequentia. Quia species intelligibilis ad hoc requiritur, ut rem intelligendam faciat intelligibilem in actu per hoc quod facit unionem obiecti cum potentia: quod si essentia angeli habet ista duo, erit sufficiens principium in ratione speciei intelligibilis ipsi angelo ad cognitionem sui. Confirmatur. Quia pluralitas specierum intelligibilium non est asserenda absque necessitate, ergo si ipsa

E essentia per semetipsam potest supplere officium speciei intelligibilis frustra ponitur species superaddita. Confirmatur secundò. Quia diuina essentia è quod est actu intelligibilis & potest vniri intellectui creato beati, habet rationem speciei intelligibilis, ergo essentia angeli proportionabiliter propter easdem causas poterit habere rationem speciei intelligibilis. Probatur secundò. Si daretur lux per se subsistens posset videri absque specie visibili per

E e e semet.

femetipsam, imò probabile est, quòd de facto lux corporalis videtur per semetipsam absque aliqua specie, ergo essentia angeli cum sit lux quaedam intelligibilis actu & per se subsistens, per semetipsam poterit intelligi, si tamen sit vnita cum intelligente. Confirmatur. Essentia angeli tam intelligibilis in actu quàm lux subsistens esset actu visibilis: sed ista poterat videri absque specie, propterea quod vniretur potètiæ visivæ, ergo multo magis essentia angeli poterit videri ab ipso absque specie superaddita. Hæc ratio desumitur ex D. Thom. quodlib. 7. artic. 1.

¶ Sed pro solutione argumentorum & maiori intelligentia difficultatis, aduertendum est, varias esse huius rei sententias. Marsilius vbi supra, & quidam alij tenent contra Diuum Thomam. Negant enim angelum cognoscere se per suam essentiam. Et quidam illorum, vt est Marsilius, aiunt se cognoscere per speciem intelligibilem superadditam. Alij verò dicunt, quòd se cognoscit per quendam habitum scientialem superadditum angelico intellectui, per quem se & omnia alia cognoscit. Ita dicit Henricus Ganda. quodlib. 3. articulo. 14. putat enim nullas esse species intelligibiles, quapropter de eius opinione in presentia non erimus solliciti; supponimus enim veram philosophiam Peripateticorum, quòd omnis cognitio fit per assimilationem potentia cum obiecto.

¶ Inter discipulos Diui Thomæ nò est dissentio de conclusione articuli, sed dissentiant in explicatione huius quod est, essentiam angeli supplere rationem speciei intelligibilis. Quamplurimi enim aiunt ex Thomistis, angeli essentiam non solum vniri intellectui angelico in ratione speciei & principij formalis, sed etiam concurrere vt principium efficiens ad ipsam intellectiōem tanquàm principium formale, quo se ipsum angelus intelligit. Ita videtur sentire Ferrar. vbi supra, & Aegidius Rom. tractatu de Angelis, quæstione. 1. de cognitione angelorum. Plurimi etiam ex Thomistis communiter sequuntur hunc modum dicendi. Et est expressa sententia Capreoli vbi supra, ad primū argum. Scoti contra quintam conclusionem. Et explicant hunc modum dicendi hoc pacto. Es-

sentia angeli & intellectus eius sunt in duplici genere, & in genere entis, & in genere intelligibilis: in priori genere essentia angeli habet rationem subiecti, & intellectus habet rationem formæ accidentalis actuantis subiectum, sicut omnia accidentia actuant substantiam in qua sunt: in secundo verò genere essentia angeli habet rationem formæ & actus intelligibilis actuantis intellectum, atque ita comparatur essentia ad intellectum, sicut species ad potentiam cognoscitiuam, non qui dem quantum ad hoc quod species inhæret potentia cognoscitiua, est enim essentia angeli per se subsistens: sed nihilominus facit vnum cum intellectu in esse intelligibili ad actionem intelligendi, & hoc modo asserunt essentiam esse principium formale quo ipsius cognitionis, & explicant hanc doctrinam bonis exemplis. Lux non inhæret colori, siquidem subiectatur in diaphano, & tamen constituit colores visibiles actu, & iuxta probabilem sententiam, ipsa lux est principium formale, quo ipsi colores emittunt seu produciunt species visibiles in potentia visua. Similiter etiam lumen intellectus agentis non inhæret phantasmati, & tamen iuxta communem sententiam & valde probabilem est principium formale, quo phantasma speciem intelligibilem producit in intellectu possibili. Denique bonum apprehensum non inhæret voluntati, & tamen iuxta probabilem sententiam concurret ad actum voluntatis vt principium formale, quo voluntas producit volitionem. Et quemadmodum potest intelligi commodè in exemplis suprapositis, quòd aliqua forma non inhæret potentia, & tamen sit principium formale, quo ipsius operationis: ita etiam potest intelligi, quòd essentia angeli quamuis non inhæreat intellectui, tamen habet aliam vnionem cum illo sufficientem, vt ipsa essentia sit principium formale, quo intellectus efficit intellectiōem sui. Hæc doctrina videtur confirmari ex Diuo Thoma, quæstione octaua de veritate, articulo quarto ad secundum & sextum, & quæstione decima, articulo octauo ad decimum tertium. Imò & in hoc articulo manifestè docet essentiam angeli esse principium formale cognitionis

gnitionis sui ipsius. Nam statim à principio articuli præsupponit, quod sicut calor ignis est principium formale calefactionis, ita species intelligibilis est principium formale intellectus, & postea ostendit quod essentia angeli est forma subsistens, & non inhærens, & tamen hoc non impedit, quo minus sit principium formale cognitionis, sicut calor subsistens, si daretur, esset nihilominus principium formale calefactionis non minus, quam calor inhærens illi.

¶ Secundum istum modum procedendi respondent ad argumenta, quæ obicimus pro parte negatiua. Ad primum respondetur, concedo sequelam, & negatur minor. Ad probationem dicitur, quod ad hoc quod aliqua forma sit principium formale, quo potentia operatur, non requiritur, quod illa forma subordinetur potentia & inhæreat illi, satis est si habeat aliquam unionem cum ipsis agentibus & potentijs ipsorum. Et quidem vt bene aduertit Caietanus, autores impugnantes doctrinam Diui Thomæ in hoc articulo in eo decepti sunt, quod putauerunt Diuum Thomam docere essentiam angeli esse formam intelligibilem separatam ab intellectu angelico, quod tamen Diuus Thomas non somniauit, imò conclusionem suam in eo fundauit, quod intellectus angeli & eius essentia habet inter se intimam unionem, & maiorem quam esse possit inter intellectum & quamcunque speciem intelligibilem superadditam. Secundo respondetur, & fortassis melius distinguendo maiorem. Nam si intelligatur de informatione in esse entitatio præcisè negatur maior. Si verò intelligatur de informatione abstrahendo ab esse entitatio & intelligibili conceditur, & negatur minor. Nam essentia angeli eò quod propter sui immaterialitatem est actu intelligibilis, potest informari in esse intelligibili, & de facto informat proprium intellectum, cui vnitur.

¶ Ad secundum argumentum respondent, quod cum Diuus Thomas supra quæstion. 54. articulo tertio, negat angelum intelligere immediatè per suam essentiam, intelligit tamen per principium immediatum habens rationem potentia

A intellectuæ, non autem negat, quod angelus intelligit per suam essentiam tanquam per formam habentem rationem speciei intelligibilis.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod anima rationalis, quamdiu est in statu præsentis vitæ non cognoscit se per suam essentiam tanquam per speciem intelligibilem, quia quamuis ex natura sua non pendeat à corpore in ratione existendi: tamen dum est forma corporis non potest operari sine organo corporeo. Caterum iam separata à corpore poterit seipsam cognoscere per suam essentiam tanquam per speciem intelligibilem. De quo vide Ferrar. vbi supra.

¶ Ad quartum dicunt, quod si calor per se subsistens haberet realem unionem cum ipso igne, sicut habet essentia angelicum intellectu proprio, licet non inhæreret, esset nihilominus principium formale quo ignis calefaceret: si autem supponatur calorem illum esse subsistentem, & realiter separatum ab igne, tunc illud exemplum non quadrat per omnia cum nostra conclusione, sed duntaxat quantum ad hoc quod ille calor esset principium formale calefaciendi, non tamen ipsi igni, per quod ipse ignis calefaceret. At verò essentia angeli, quæ per se subsistens est, & simul etiam vnita intellectui proprio, potest esse principium formale, per quod intellectus intelligat. Ita respondendum est ad prædicta argumenta secundum communem opinionem Thomistarum, quæ valde probabilis est.

¶ Sed est vnum argumentum aduersus hanc opinionem satis difficile. Quia principium formale quo aliqua potentia operatur, necesse est, quod sit subordinatum ipsi potentia, & aliquid inferius ipsa potentia & ab illa dependens: sed essentia angeli nequit esse principium subordinatum proprio intellectui, neque ab illo per se dependens in operatione, ergo non potest esse principium formale, quo intellectus intelligit. Maior videtur manifesta, quia tale principium est forma, per quam potentia operatur: sed forma alicuius potentia subordinatur ipsi potentia in ratione operandi, ergo Minor probatur. Quia sicut res se habet ad esse ita ad operari: sed intellectus angeli in suo

esse intellectualem pendet à propria essentia, tum quia est propria passio ab ipsa dimanans, tum etiam quia recipitur in illa tanquam in proprio subiecto, ergo in operatione intellectuali intellectus subordinatur essentia, & ab illa dependet, & non vice versa.

¶ Confirmatur. Quia cognitio per se primò competit intellectui potentia, eò quòd est actio vitalis, quæ tribuenda est potentia vitali, ergo quodlibet formale principium cognitionis, quod superuenit potentia, siue illud sit inhærens, siue per se subsistens, habebit dependentiam & subordinationem respectu potentia, quantum ad operationem vitalem.

¶ Ad hoc argumentum potest aliquis respondere, primò ex Caietano quaestione. 12. articulo secundo, prope finem, ubi ait, quòd cognoscere ita comparatur ad speciem intelligibilem, sicut esse ad formam substantialem, ita ut cognitio habeat se ut effectus formalis, & non præcedat ab specie intelligibili in rigore loquendo, tanquam à principio effectiuo, sed tanquam à principio formali, ut sic. Vnde colligitur quòd cum species intelligibilis non sit principium effectiuum cognitionis, non habet necessariam subordinationem ad potentiam cognoscitivam, sed solum se habet ut forma constituens potentiam formaliter in suo complemento in esse intelligibili, nimirum in actuali cognitione. Hoc autem potius importat superioritatem in ipsa specie intelligibili respectu potentia quam subordinationem respectu illius. Caterum hæc sententia Caietani suam habet difficultatem. Et ante omnia videtur esse contra Diuum Thomam, tum alijs locis, tum etiam in hoc articulo, ubi inquit, quòd sicut calor in igne est calefactionis principium, ita species in intellectu est principium cognitionis, ergo videtur secundum sententiam Diui Thomæ, quòd cognitio procedat ab specie tanquam à principio effectiuo, sicut calefactio procedit à calore ignis.

¶ Alij verò aliter respondent ad prædictum argumentum: dicunt enim, quòd quando potentia operatur per formam sibi inhærentem, proculdubio illa forma est subordinata potentia, & inferior illa, quæ

do verò forma quæ non actuatur potentiam in esse entitativo, neque illi inhæret, concurrat cum potentia, tunc non concurrat cum potentia, ut principium effectiuum, sed ut principium formale, & ita non est necessarium, quòd talis forma subordinate tur potentia, quin potius habet supereminentiam respectu potentia, hoc patet in exemplis adductis. Lux enim in ratione visibilis habet excellentiam supra colorem, & non subordinatur illi, neque dependet ab illo, sed potius è contrario colores in ratione visibilis dependent à luce, & lux est ratio formalis, sub qua videntur. Similiter etiam bonum apprehensum per potentiam cognoscitivam habet excellentiam supra voluntatem, & intellectus agentis lumen habet excellentiam supra phantasmata, nec subordinatur illis, sed potius vice versa. Ratio huius est. Quoniam eiusmodi formæ extrinsecè præsupponunt potentiam iam actuatam per intrinsecam formam, quæ sit principium effectiuum simul cum potentia. At verò forma extrinseca superueniens complet, & determinat potentiam & formam illi intrinsecam ad operationem perfectam talis speciei. Nunc ergo in nostro proposito explicatur quòd dicimus. Species intelligibilis non est instituta à natura, ut sit virtus & forma intrinseca, per quam potentia operetur. Etenim ipsa met potentia est virtus intellectiva, vel habet virtutem intellectivam intrinsecam, sed instituta est ad officia duo: primò quidem & principaliter ut faciat unionem obiecti cum potentia in esse intelligibili: secundò & consequenter ut potentiam intellectivam compleat, & determinet ad talem, vel talem cognitionem: & hoc officium ad excellentiam pertinet ipsius speciei. Vnde tale officium potest exequi, quamvis non inheret potentia, neque ab illa dependeat, sed potius se habeat ut forma per se subsistens. Et propter hanc rationem docti quidam Theologi secuti D. Tho. hic, dicunt non esse de ratione speciei intelligibilis, quod inheret intellectui, quamvis species intelligibilis, quæ est accides de facto inheret intellectui. Hoc tamè non cõpetit ei, in quantum est species intelligibilis, sed in quantum pertinet ad genus qualitatis. Ex quo tamè sequitur, quòd

quod potest essentia angeli esse principium formale intellectus ipsiusmet angeli absque inferioritate & subordinatione ad potentiam, quia non concurrit ut sic ut principium effectuum: & per hoc patet ad argumentum.

¶ Ad confirmationem respondetur, & est notanda solutio, quod quando potentia vitalis operatur per formam extrinsecam, talis forma non elicit vitaliter operationem vitalem, sed sola potentia per suam virtutem intrinsecam elicit vitaliter operationem determinatam tamen & completa per illam formam extrinsecam. Unde forma extrinseca eò tantum dicitur esse formale principium, quia determinat & complet formaliter potentiam ad talem operationem. Cum in illa operatione duo reperiantur, alterum quod sit vitalis, alterum quod sit talis speciei & naturæ, hoc secundum habet operatio non solum à potentia, unde proficiscitur, sed potissimum ab illa forma extrinseca complente & determinante potentiam ad operationem talis speciei. Primum verò non habet operatio à forma illa extrinseca sed ab ipsa potentia, & à virtute vitali ipsius: non enim recipit vitalitatem ab ipsa forma extrinseca.

¶ Ex hac doctrina sequitur primum, quod illa forma extrinseca in rigore loquendo non est dicenda principium vitale operationis, neque vitaliter elicere operationem. Probatur. Quia principium vitale & vitaliter eliciens operationem non solum est actiuum, sed etiam quodam modo passiuum recipiens in se ipso operationem, quam elicit: est enim de ratione intrinseca operationis vitalis ut sic, quod maneat subiective intra principium à quo proficiscitur, sed huiusmodi operatio de qua loquimur nullo modo subiectatur in illa forma extrinseca & subsistente, ergo nec vitaliter elicitur ab illa. Confirmatur. Nam in cognitione beatifica, satis probabiliter asseritur, quod diuina essentia in ratione speciei intelligibilis est principium quo formale visionis, & tamen improbabiler diceretur, quod diuina essentia est principium vitale ipsius visionis, & quod illam elicit vitaliter, ergo essentia angeli in ratione speciei intelligibilis non est principium vitale intellectus angeli respectu

A sui ipsius, siquidem est etiam subsistens forma, nec immediate est principium operandi, ac per consequens nec recipiendi rationem in se ipsa.

¶ Secundò sequitur, quod simpliciter loquendo asserendum est, essentiam angeli in ratione speciei intelligibilis habere superioritatem & eminentiam supra suum intellectum & nullam subordinationem, nec in esse entitativo, nec in esse intelligibili.

¶ Tertiò sequitur, quod hac via qua procedimus in intellectus angeli respectu sui ipsius, possumus valde probabiliter procedere in visione beatifica ad explicandum, quo pacto diuina essentia concurrat in ratione speciei intelligibilis ad visionem beatorum.

¶ Iam vero ad confirmatur argumenti facti concedo antecedens. Ad consequentiam dicimus, quod quæcumque forma quæ concurrit eliciendo vitaliter cognitionem, debet esse principium subordinatum potentia cognoscenti: tamen negamus, quod essentia angeli in ratione speciei intelligibilis concurrat vitaliter eliciendo ipsam cognitionem sui ipsius. Et quidem prædictus modus dicendi satis probabilis est. Alius modus dicendi est subtilior & magis metaphysicus, quem insinuat D. Caietanus in hoc articulo & supra questione. 54. articulo tertio prope finem, ubi ait, quod in cognitione qua angelus se ipsum cognoscit, sola potentia intellectiva est principium proximum formale cognitionis, hoc tamen intelligitur, quatenus potentia intellectiva fluit à sua essentia cum plena determinatione ad talem cognitionem. Atque ita iuxta mentem Caietani si essentia angeli consideretur in esse entitativo, fluit ab illa intellectus absolute prout est potentia intellectiva absque aliqua speciali determinatione ad cognoscendum hoc, vel illud obiectum. At verò si eadem essentia consideretur ut est forma actu intelligibilis, ut reuera est, fluit ab illa intellectus plene & complete determinatus ad cognitionem sui ipsius & etiam diuinæ naturæ eo modo quo ab angelo naturaliter cognoscibilis est tanquam autor naturæ angelicæ. Nec eget angelus ad habendam hanc cognitionem

aliqua determinatione, vel aliqua informatione superaddita intellectui, quoniam tota hanc determinationem quam illi præstaret forma superueniens, præstat illi multo melius sua propria essentia, prout est actu intelligibilis tanquam radix & origo à qua fluit intellectus cum totali complemento ad illam cognitionem habendam respectu sui ipsius. Ex hoc sequitur, quod iuxta mentem Caietani essentia angeli prout est actu intelligibilis, complet, & determinat intellectum ad sui cognitionem, sed hoc non facit per modum formæ actuando intellectum ad eum modum quo species intelligibilis actuatur potentiam intellectivam, sed potius hoc facit tanquam radix & fons à quo fluit intellectus completè determinatus ad actum cognitionis ipsiusmet angeli. Hæc sententia est nobis probabilissima inter omnes.

¶ Sed pro maiori huius sententiæ explanatione arguitur primò contra illam. Nam sequitur ex illa, quod essentia angeli in propria sui cognitione non concurrat per modum speciei intelligibilis. Consequens est contra Diuum Thomam in hoc articulo, ergo. Sequela probatur. Species intelligibilis concurret tanquam forma actuans & informans intellectum in esse intelligibili constitutus illum in actu primo: sed iuxta prædictum modum dicendi essentia angeli non concurret per modum formæ actuando, sed potius tanquam radix & subiectum, unde fluit intellectus, ergo.

¶ Arguitur secundò. Determinare potentiam ad specificam rationem operationis est proprium officium formæ: est enim forma quæ dat speciem rei, ergo essentia angeli prout determinat intellectum ad talem cognitionem sui concurret per modum formæ intelligibilis actuantis, & determinantis intellectum, & non solum ut radix unde oritur intellectus determinatus. Confirmatur. Determinare intellectum ad speciem cognitionis pertinet ad obiectum cognoscibile, quia cognitio specificatur ab obiecto: sed species intelligibilis supplet vicem obiecti, ergo determinare intellectum ad specificam rationem cognitionis proprium officium est speciei intelligibilis: & ex consequenti essentia angeli quatenus determinat intellectum ad sui cognitionem exercet officium for-

ma intelligibilis, & non solum radice, unde oritur intellectus determinatus.

¶ Arguitur tertio. Nam Diuus Thomas hic nititur ostendere, quod essentia angeli est principium formale cognitionis sui, sicut in alijs cognitionibus species intelligibilis superaddita habet rationem principij formalis cognitionis: sed nequit esse tale principium nisi determinet intellectum formaliter ad illam cognitionem, & non solum radicaliter, ergo.

¶ Ad hæc argumenta dicimus, quod Caietanus verum dicit, sed diminutè loquitur & brevissime. Quia non explicat quo pacto essentia angeli concurret per modum formæ, & speciei intelligibilis. Quapropter nos pro solutione argumentorum notamus, quod iam supra dictum est, scilicet quod species accidentalis & superaddita potentia, duo facit in ordine ad cognitionem. Primum, quod unit intimè obiectum cum potentia, & ex consequenti constituit obiectum intra potentiam in esse intelligibili. Alterum est, quod determinat, & perficit virtutem potentia cognoscitivæ respectu talis vel talis cognitionis. Primum quidem officium proculdubio est propriissimum speciei intelligibilis, in quantum species intelligibilis est, ita ut ab illa non possit separari.

Secundum autem officium non convenit per se speciei intelligibili, in quantum species intelligibilis est, sed convenit alicui speciei intelligibili, vel propter imperfectionem potentia, in qua recipitur, vel propter imperfectionem ipsius speciei, quæ est accidens inhaerens. Ad hoc enim natura instituit speciem intelligibilem superadditam potentia, quod ipsa potentia cognoscitiva non erat unde quaque perfectè & determinata ad omnem intellectionem, unde oportuit, ut sibi superadderetur aliqua qualitas, quæ determinaret illam ad obiectum, ad quod intelligendum non erat per se determinata. Hanc doctrinam colligo ex Diuo Thoma supra quæst. 121 articulo secundo, ubi ait, quod species intelligibilis tantum se tenet ex parte obiecti, & non ex parte potentia: at verò si de ratione speciei esset non solum facere unionem intimam inter obiectum & potentiam, sed etiam perficere virtutem cognosc-

gnosciuiam, & determinare ad actionem, tunc non solum se teneret ex parte obiecti sed etiam parte potentia, siquidem perfectio & complementum virtutis cognoscitiua ad ipsam pertinet.

¶ Ex hoc sequitur, quod quamuis essentia angeli in cognitione sui non determinet intellectum per modum formae informantis & speciei intelligibilis actuantis, sed per modum radicit & fontis à quo fluit intellectus determinatus, concurret nihilominus ad cognitionem talē per modum speciei intelligibilis & formae, quatenus intime vnit angelum ipsum cum proprio intellectu in esse intelligibili: in hoc enim saluatur proprium officium speciei intelligibilis.

¶ Hinc ergo ad primum argumentum respondetur, negatur sequela, & ad probationem dicitur, quod essentia angeli quatenus facit illam intimam vnionem obiecti cum potentia, quodam modo actuat & informat intellectū in esse intelligibili, quia cum sit proprius modus operandi potentia intellectiua, quod cognoscat rem intra se, quantumlibet aliā habeat determinationem ad aliquam cognitionem in ratione potentia cognoscitiua, hinc est, quod quodam modo illa forma quae facit vnionem obiecti cum potentia, constituat illam etiam quodam modo in actu primo. Sicut intellectus creatus quantumlibet illustratus lumine gloriæ, quod est sufficientissimum principium effectiuium ex parte potentia, non videbit Deum nisi essentia diuina vnatur illi intime in ratione cuiusdam formae intelligibilis subsistentis, non informantis. Verum est tamen, quod species quatenus facit hanc vnionem obiecti cum potentia, quia nullam addit actiuitatem ipsi potentia, dicitur habere diminutam rationem formae actuantis potentiam, hæc autem sufficit ad rationem speciei intelligibilis. Et hæc est ratio propter quam diuina essentia potest supplere vicem speciei intelligibilis. Nam si ex propria ratione species intelligibilis esset in rigore loquendo forma intelligibilis informantis, non posset suppleri per diuinam essentiam, non enim potest Deus per se ipsum supplere vicem causae formalis, suppletur autem species intelligibilis per diui-

A nam essentiam, ex eo quod non tam est forma intellecta species intelligibilis quam habeat quendam modum formae intelligibilis, de cuius propria ratione non est, quod informet inhærendo. Quæmadmodum personalitas diuina ex eo potest supplere personalitatem propriam naturae creatae, ex eo quod personalitas creata ex ratione propria personalitatis non est forma naturae proprie loquendo, sed est terminus naturae, sicut punctus terminans lineam, quæ quidem ratio est diminuta in ratione formae, ita Deus non supplet vicem causae formalis, dum communicat suam personalitatem humanæ naturae.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, nego antecedens, si intelligatur cū præcisione. Nam potentia potest determinari ad speciem actionis dupliciter primo modo à propria sua natura & à radice à qua dimanat, secundo modo potest determinari à forma superaddita. Ex eplū primi. Calor qui est potentia ignis ad calefaciendū à sua propria ratione habet determinari ad illam actionem specificam similiter potentia visiva ex se ipsa determinata est ad videndum lucem secundum probabilem sententiam, & ita si daretur lux per se subsistens, absque aliqua specie videretur, vt ait D. Th. quodl. 7. art. 1. Ex eplū secundi potentiæ visivæ determinatur ad videndū albū per speciem visibilem albedinis sibi superadditā tāquā complementum potentia quæ non est determinata ad omnem operationem videndi. Nunc ergo dicimus in præsentia, quod intellectus angeli non habet consummatā & perfectam operationem ad cognoscendas res alias à se ipso, eo quod essentia à qua procedit neque formaliter, neque eminenter continet perfectē res alias à se ipsa, unde intellectus indiget superadditis speciebus aliarum rerum. At vero ad perfectam cognitionem sui habet determinationem, quam illi tribuit propria essentia angeli, à qua dimanat non solum in esse entitativo, sed in esse intelligibili quantum ad istam operationem.

¶ Ad confirmationem dicitur quod complementum & determinatio virtutis cognoscitiua ad cognitionem talem sumitur quidem ex obiecto, sed tamen iuxta modum

expositum in præcedenti solutione. Nihilominus cum hoc stat in veritate, quod per se loquendo, huiusmodi complementum se tenet ex parte potentiae operantis. Et quando obijcitur etiam speciem actionis desumi ab obiecto, respondetur, quod obiectum specificat intellectionem per modum termini quem respicit intellectio, & non per modum principij actiui determinantis potentiam.

¶ Sed contra hoc replicatur. Actio in quantum actio non specificatur à termino sed à principio actiui, ut videtur dicere D. Tho. 1. 2. q. 1. ar. 3. ergo intellectio prout est actio non specificatur ab obiecto prout est terminus, sed potius prout est principium actiui ipsius intellectionis determinans potentiam ad talem operationem. Ad hanc replicam dicunt aliqui, quod intellectio prout actio est, specificatur ab obiecto prout habet rationem principij actiui, hanc autem rationem habet quatenus est intra potentiam per suam similitudinem, qua mediante concurrat cum illa potentia ad actionem. Sed aiunt dupliciter contingere obiectum esse intra potentiam. Primo modo per formam superadditam potentiae, sicut lapis qui videtur esse in potentia visiva per speciem superadditam. Altero modo per inclinationem & proportionem naturalem quam habet potentia cum obiecto, ut centrum terre dicitur esse in graui, & locus sursum dicitur esse in igne ratione leuitatis & proportionis, quam habet cum loco superiori, ita docet D. Th. 4. cont. gen. c. 19. hinc ergo dicunt, quod cognitio qua angelus se cognoscit, procedit ab essentia angeli, ut à principio actiui proximo, quatenus essentia angeli in ratione obiecti continetur intra ipsum intellectum propter naturalem inclinationem & proportionem, quam habet intellectus cum essentia angeli tanquam cum proprio & connaturali proportionato sibi obiecto. Atque ita essentia angeli in esse intelligibili in duplici ratione continetur intra ipsum intellectum. Primo ratione proportionis naturalis, quam modo explicabamus. Secundo quatenus essentia vnitur intellectui intime in ratione speciei intelligibilis, ut explicatum est. Tunc ergo dicunt, quod secundum priorem rationem essentia concurrat effectiue ad cogni-

tionem sui, & illam specificat tanquam principium actiui illius, prout est actio. At verò secundum posteriorem rationem non est actiui principium illius cognitionis ipsa essentia proprie loquendo. Sed hæc solutio mihi non placet, quia duo falsa continet. Primum est, quod essentia angeli est principium actiui proximum ipsius intellectionis, hoc enim esse non potest, nec in esse entitativo, neque in esse intelligibili. Probatur. In esse quidem entitativo, quia nulla substantia immediate operatur per suam essentiam, præter diuinam. In esse vero intelligibili probatur, quia principium proximum intellectionis est intellectus determinatus per speciem intelligibilem ad actionem, & quidem si species intelligibilis fuerit superaddita potentiae tanquam forma informans ipsam, manifestum est, quod concurret effectus simul cum intellectu: at vero si species intelligibilis fuerit forma subsistens neque actuans nec informans ipsum intellectum, non poterit concurrere effectiue saltim proxime & immediate ad ipsam intellectionem, quamuis possit concurrere radicaliter. Alterum est quia illa solutio dicit, quod solum ratione similitudinis & proportionis, quam habet intellectus ad obiectum, potest dici quod obiectum est principium effectiui & proximum intellectionis, hoc autem falsum est, quia pari ratione diceretur locus sursum esse principium effectiui motus ignis. Patet sequela. Quia etiam ignis habet in se similitudinem & proportionem cum illo loco: & etiam sequitur, quod motus ignis specificaretur ab illo loco non tanquam à termino, sed tanquam à principio actiui. Respondetur, ergo ad replicam factam ex Diuo Thoma 1. 2. questione prima articulo tertio & etiam hic questione 14. articulo quinto ad tertium & tertia parte questione 19. Aduertendum itaque est quod obiectum intellectionis potest illa specificare & in ratione principij & in ratione termini secundum quod intellectio consideratur ut motus quidam spiritualis, diuersis tamē rationibus in ratione principij specificat intellectionem, non tamen ita ut sit principium immediatum actiui, sed mediante, scilicet specie superaddita potentiae, ratione cuius dicitur obiectum esse intra potentiam

potentiam in esse intelligibili. Aut etiam mediante virtute & complemento potentia, quod oritur ab eodem obiecto unito in ratione speciei intelligibilis, ut iam explicatum est: & isto modo dicitur obiectum esse principium intellectus & specificationis illius radicaliter, & non ut principium formale effectuum: erit autem principium formale effectuum & proximum ipsa potentia intellectiva, quæ oritur perfecta & complete determinata ad talem cognitionem sui ipsius.

¶ Ad ultimum argumentum respondetur, quod D. Thom. hoc tantum intendit in articulo, scilicet, quod ex eo quod angeli essentia est species intelligibilis per se subsistens, non statim sequitur eam non esse principium effectuum cognitionis sui, vel principium formale, vel radicale, vel etiam ratione suæ similitudinis existentis in intellectu. Vtrum verò necessario sit principium effectuum formale, non determinat D. Tho. Vnde utraque sententia supra explicata poterit sustineri in doctrina D. Tho.

Dubitatur secundò circa eandem conclusionem. Vtrum angelus ita se intelligat per suam essentiam, quod illa suppleat vicem non solum speciei intelligibilis, sed etiam verbi? Quod est querere, Vtrum angelus in cognitione sui formet verbum?

¶ Pro parte negatiua arguitur primò. Essentia angeli est omnino proportionata cum suo intellectu in ratione obiecti intelligibilis, ergo non est necessarium verbum, ad quod immediatè terminetur intellectio. Probatur consequentia. Quia ratio ponendi verbum productum per intellectum desumitur ex eo quod obiectum non est proportionatum, ut sit intra intellectum, sicut contingit in rebus materialibus, vel ex eo quod est absens obiectum: sed ipsa essentia angeli habet omnimodam perfectionem, & est intimè præsens, ergo non opus est verbo.

¶ Arguitur secundò. Beati in visione beata, propterea non formant verbum secundum probabiliorē sententiam, quoniam diuina essentia, quæ est obiectum illius visionis, est debite proportionata in se intelligibili cum intellectu beati illustrato lumine gloriæ, ergo propter eandem rationem angelus non format verbum in co-

Agnitione sui. Confirmatur. Quia non est de intrinseca ratione intellectus, quod per illam producat verbum, aliā beati producerent verbum, ergo nulla potest esse ratio sufficiens ad ponendum verbum in cognitione angeli respectu sui.

¶ Hæc difficultas inlinuata est à nobis supra quæst. 27. artic. 1. de qua est duplex opinio. Altera Caiet. in loco citato, dubio 3. quæ sequitur partem negatiuam. Altera est Ferrar. lib. 4. contra gen. c. 11. & utraq; opinio circumfertur ut probabilis. Ferrar. tenet partē affirmatiuā. Nobis tamē probabilior est sententia Ferrar. & existimo illam esse D. Th. & probatur ex D. Th. c. 11. citato, ubi loquens de cognitione, quæ angelus se cognoscit, ita inquit: In angelis licet intentio intellecta sit eis intrinseca, non tamen est eorum substantia: quoniam in eis non est idem esse & intelligere. Et statim explicat,

Cquid sit intentio intellecta, dico intentionem id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta: & subiungit, hanc intentionem intellectam in nobis appellari verbum interius. Et hanc esse mentem D. Th. ostenditur ex discursu quem facit ibidem. Intendit enim explicare, quomodo intellectus diuinus excedit omnē intellectum humanum & angelicū in cognitione propriæ essentia, & inquit, intellectus ita cognoscit propriam essentiam, quod intentio intellecta, scilicet verbum, & prouenit ab extrinseco, scilicet ab speciebus desumptis ex phantasmatis, & insuper realiter distinguitur ab essentia nostra: in Deo autem intentio intellecta, neque distinguitur ab essentia diuina, neque prouenit ab aliquo extrinseco, quia ipsamet essentia & habet rationem verbi & speciei intelligibilis (loquitur autem D. Thom. de cognitione essentiali.) Caterū angelus medio modo se habet inter nos & Deū, scilicet quia intentio intellecta non sumitur ab aliquo exteriori principio in cognitione sui: quoniam ipsamet angeli essentia habet rationem speciei intelligibilis: & est principium ipsius intentionis intellectæ: sed tamen intentio intellecta non est eius essentia. Et ratio quam assignat Diuus Thomas, ea est, quia in angelo non est idem esse & intelligere. Circa quam rationem, nota quod verbum habet se respectu intellectus sicut eius

terminus intrinsecus, quemadmodum se habet personalitas ad naturam rationalem. Secundò aduerte, quòd qualibet res & eius terminus intrinsecus debent esse eiusdem ordinis & naturæ, ita vt vtrumque debeat esse substantia, vel, vtrumque accidens. Est ergo ratio D. Tho. eiusmodi in æquivalentia. Intentio intellecta & intellectio in angelo sunt eiusdem generis & naturæ: sed intellectio non est ipsa substantia angeli sed potius quidam actus accidentarius, ergo neque intentio intellecta est eius substantia. Probatur secundò. De intrinseca ratione intellectionis est, quòd producat verbum quod sit expressa similitudo rei cognitæ, ergo dum angelus se intelligit, producit verbum distinctum à sua essentia, aliàs suam essentiam produceret. Antecedens expresse asseritur à D. Tho. supra quæstione. 27. articulo. 1. & de potentia quæstione. 9. articulo. 5. & quæst. 8. arti. 1. Vbi etiam inquit, quòd ipse intellectus cognoscens seipsum format verbum. Quapropter opinio Caietani licet sit probabilis, non tamen potest sustineri cum doctrina Diui Thomæ. Tertio probatur. Propria ratio verbi consistit in hoc, quòd sit actu intellectus: sed angeli essentia licet sit actu intelligibilis secundum se propter suam immaterialitatem, non tamen secundum se est actu intellecta ex propria ratione, eò quòd proprium est solius diuinæ essentiæ, quod sit intellecta in actu, quoniam soli naturæ diuinæ est essentiale & intelligere & intelligi; ergo essentia angeli licet possit supplere vicem speciei intelligibilis, quia ipsa est actu intelligibilis, non tamen potest supplere vicem verbi. Hæc ratio colligitur ex D. Tho. de potentia vbi supra. Probatur ultimo. Intellectus non potest rem aliquam intelligere, nisi habeat illam intra semetipsum in esse intelligibili tanquam obiectum actu cognitum & intellectum: sed essentia angeli nō potest esse hoc modo intra ipsum intellectum nisi ipse intellectus formet verbum illius, quod est expressa eius similitudo, ergo. Probatur maior. Quia vt inquit Aristot. 3. de anima & citat D. Tho. vbi supra, intellectus in actu est res intellecta in actu. Cuius sententiæ sensus est, quòd intelligens in quantum intelligens habet intra se rem intellectam in

esse intelligibili (non enim opus est vt habeat illam in esse entitatiuo vt saepe diximus) constituentem vnum cum ipso intellectu. Et siquidem est intelligēs in actu primo, erit vnum cum re intellecta in actu primo, scilicet, per speciem intelligibilem sibi vnitam intimè: si vero sit intelligens in actu secundo, erit vnum cum re intellecta in actu secundo, hoc est, habebit illam intra se prout est actu intellecta. Et hoc modo res est in intellectu per proprium verbum & expressam similitudinem sui, ergo vera est illa maior. Minor probatur. Essentia angeli ex propria ratione essentiali non est actu intellecta, sed hoc illi conuenit accidentaliter, quatenus terminat cognitionem quæ est accidens, ergo ex sua propria ratione nō habet, quòd sit intra proprium intellectum tanquam obiectum actu cognitum, ac per consequens habebit hoc quatenus intellectus trahit illam ad semetipsum per intellectionem formando expressam similitudinē ipsius, quod est verbum. Quòd si quis respondeat, quòd essentia angeli ex propria ratione est intra proprium intellectum in ratione formæ actu intelligibilis, & hoc sufficit, vt possit immediate terminare actionem intellectus, quoniam nihil aliud est terminare illam actionē quam quædam denominatio extrinseca, quæ consequitur ex eo quòd intellectus intelligit, quemadmodum coloratum dicitur terminare visionem, & tamen constat, quòd non est in oculo coloratum nisi per speciem visibilem, non per aliquam similitudinem expressam ad quam immediate terminetur visio. Contra hanc solutionem arguitur. Esse hoc modo intra intellectum non sufficit vt immediate res ipsa terminet intellectionem, ergo necesse est, quòd sit intra intellectum in ratione obiecti actu intellecti. Probatur antecedens. Quia in cognitione quæ fit per speciem superadditā, licet species ipsa sit formalis similitudo rei impressa, tamē res cognita nō potest intellectionem terminare per hoc solum, quòd est in intellectu per suam speciem intelligibilem, sed requiritur ultra, quòd sit in intellectu per expressam sui similitudinem, quæ vocatur verbum, ergo essentia angeli non poterit immediate terminare intellectionem sui, ex eo solum

lum quod est in intellectu per modum speciei intelligibilis. Nec est eadem ratio de visione colorati, quia visio propter sui materialitatem eò quod est actus organi corporalis, potest immediate terminari ad obiectum materiale extrinsecum, quod sufficienter proportionatur per speciem visibilem & illuminationem diaphani.

¶ Ad primum argumentum in oppositum respondetur, quod essentia angeli secundum se non habet sufficientem proportionem cum intellectione actuali ipsius angeli. Quoniam actualis cognitio requirit obiectum intellectum in actu, & non sufficit, quod sit actu intelligibile. Et ratio est. Quia intellectus respectu obiecti immediati & actualiter intellectus non est potentia passiva, sed pure activa, atque ita intelligendo producit suum obiectum immediatum. Sicut obiectum formale & proprium potentiae calefacientis ut sic, non est calefactibile, sed quod calefit, quanvis hoc ipsum efficiatur per calefactionem: ita etiam in actione immanente intellectus ad rationem intellectus intelligentis in actu pertinet, quod habeat obiectum actualiter intellectum & à se productum. Præterea essentia angelus non est præsens in actu suo intellectus, nisi illic formetur expressa imago essentiae.

¶ Ad secundum concedo antecedens, & negatur consequentia. Et ratio est. Quia divina essentia proportionata est intellectui illuminato lumine gloriæ, & est illi intimè præsens non solum in ratione speciei intelligibilis, sed etiam ut actualiter intellecta, quia divina essentia intrinsecè & essentialiter habet omnia quæ pertinent ad esse intelligibile, ita sane quod essentialiter est intelligens & intellecta, & est essentialiter suum intelligere, & suum intelligi. Sed contra. Licet divina essentia comparatione ad divinum intellectum sit actu intellecta per se & essentialiter, at vero respectu intellectus creati quantumlibet illuminati lumine gloriæ, non videtur quod sit essentialiter actu intellecta divina essentia. Hoc enim ab extrinsecò & ex parte convenit illi, quatenus terminat cognitionem accidentalem intellectus beati.

¶ Respondetur, quod divina intellectio sicut continet eminenter omnem cogni-

tionem, ita essentia divina quatenus est terminus immediatus ipsius cognitionis divinæ, continet eminenter omnem rationem termini & verbi cuiuscunque intellectio- nis, atque adeo habet omnem actualitatem in esse intelligibili, & ex consequenti potest intimè uniri intellectui creato non solum in ratione speciei intelligibilis, sed etiā verbi & termini immediati ipsius intellectio- nis. Unde ad argumentum dico, quod divina essentia licet ex propria ratione non sit actu intellecta per intellectum beati, est tamen illi essentialiter, quod sit intellecta per intellectum divinum, & intellectio- nem ipsius eminenter continentem intellectio- nem beati, & ex consequenti nullam potentialitatem potest habere in ordine ad intellectio- nem intellectus beati. Ex quo sequitur, quod per se ipsam potest esse immediatum principium actualis intellectio- nis beati. Quemadmodum divina personali- tas, eò quod eminenter continet omnem rationem personalitatis, potest per se ipsam supplere vicem personalitatis creatæ, ut patet in incarnationis mysterio, ubi personalitas Verbi divini terminat dependentiam humanitatis à propria personalitate. Et ex hoc patet ad confirmationem: respondetur enim, quod sicut si attendamus ad ordinem naturalem est de ratione cuiuscunque naturæ creatæ, quod terminetur per proprium terminum personalitatis aut suppositivitat- is, sed tamen iste ordo non est tam essentialis & intrinsecus, ut non possit per divinam potentiam aliter fieri, quanvis non sit factibile, quod detur in mundo aliqua creata substantia quæ non terminetur aliquo termino siue proprio, siue alieno. Ita dici- mus in præsentia, quod si attendamus ad ordinem naturalem intellectio- nis, necesse est, quod intellectio producat proprium terminum, ad quem immediate terminetur, non tamen iste ordo est ita intrinsecus, ut non possit suppleri per divinam essentiam, quæ in ratione intelligibilis habet infinitatem. Sed nihilominus absolute loquendo fieri non potest, quod intellectio non habeat terminum immediate siue productum à se, siue supplens vicem illius. Cum ergo D. Tho. sup. q. 27. citata ait, quod de ratione intellectio- nis est, quod ab illa procedat verbum, intelligit secundum ordinem naturæ.

¶ Vtrum vnus Angelus alium cognoscat?

Prima Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia vnicuique spiritualium creaturarum impressæ sunt à verbo Dei omnes rationes rerum omnium, vt dicit Augustinus lib. 2. super Gene. ad liter. cap. 9.

¶ Secunda conclusio in solutione ad tertium. Vnus Angelus cognoscit alium per speciem intelligibilem in suo intellectu existentem, & non per essentiam illius.

Prima conclusio & est certa secundum fidem & secundum rationem naturalem. Probatur primum. Quoniam in Apoc. sæpe legimus angelos ad inuicem colloqui, quod esse non potest absque cognitione. & Dani. 10. legimus pugnam inter Michaelem & principem Persarum, & angelus Tobie dixit ego sum Raphael vnus de septem qui adstamus ante Deum. Ecce alios cognoscere se affirmat. Secundum vero, scilicet, cognosci hoc naturali ratione probatur. Nam quælibet potentia naturaliter attingit obiectum sibi proportionatum: sed essentia cuiuslibet angeli est obiectum proportionatum respectu intellectus cuiuslibet angeli, quoniam ea quæ proportionantur in esse naturali & entitatio, proportionantur etiam in esse intelligibili siquidem ens est obiectum intellectus, & sicut res se habet ad esse, ita ad cognosci. Deinde, quia angeli boni constituunt vnā superiorem rem publicam etiam naturalem: sed non posset constare societas absque inter se cognitione mutua, ergo. Denique Dionys. lib. de celesti hierar. asserit superiores angelos illuminare inferiores.

¶ Non tamen defunt quidam autores putantes, quod Arist. & Commentator in lib. 12. Met. negent prædictam veritatem, eò quod Arist. dixerit, primam intelligentiam nihil aliud extra se cognoscere. Sed Arist. vt ex eodem lib. constat, non negat conclusionem nostram, quin potius asserit intelligentias seipsas cognoscere & primam causam. Comment. etiā 3. de anima tex. 5. ait, quod si intellectus noster cognoscit superiores substantias, intellectus separatus à materia multo melius illas cognoscit Arist.

A quoque in illo loco tantum loquitur de Deo, qui est prima intelligentia, & inquit illam non cognoscere aliquid extra se, hoc est, non cognoscit per aliquod medium extrinsecum accidentale, sed cognoscendo suam substantiam, in illa cognoscit omnia. Vide Soncin. lib. 12. Metaphysico. q. 59.

¶ Sed contra conclusionem principalem arguitur sic, vt explicemus solutionem ad primum. Nam intellectus cuiuslibet angelini naturaliter determinatur ad cognitionem suæ essentiae: sed omnis potentia naturaliter determinata ad aliquid vnum non potest tendere in alia, ergo intellectus angelicus non potest alia cognoscere à sua essentia. ¶ Respondetur primò, quod intellectus angeli determinatur ad suam essentiam non tanquam ad obiectum adæquatū, sed tanquam ad obiectum maximè sibi proportionatum: vnde non limitatur ad solam cognitionem suæ essentiae. Sicut noster intellectus naturaliter determinatur ad quidditatem rei materialis tanquam ad obiectum sibi proportionatum, & nihilominus etiā se extendit ad cognitionem rei immaterialis. Respondetur secundò & melius, quod quando illud vnum ad quod naturaliter potentia determinatur ex propria natura est determinabile, ita est vnum, quod potest fieri alia vel esse alia, alia in esse intelligibili,

C tunc non impedit quominus potentia possit ferri in alia, imò adiuuat, atque ita determinatio intellectus angelici ad cognitionem sui initium est & radix ad tendendum in alia, quorum similitudinē in se ipso habet Ex qua doctrina soluitur argumentum. primū D. Th. Nam illa propositio Arist. 3. de Anima tex. 4. intus existens prohibet extraneum, intelligenda est de potentia respectu obiecti corporalis, quoniam ipsa met potentia determinata est per aliquam quidditatem peculiarem corporaliter, atque ita non posset in alia tendere, quia non posset alia fieri. Caterum non habet locum in natura immateriali, quæ nullam habet dependentiam ab obiecto corporali. ¶ Aduertendum tamen est, quod D. Tho. in solutione ad primum talem rationem videtur assignare, propter quam essentia propria ipsius angeli non impedit intellectum eius, quominus cognoscat aliud, scilicet, quia angeli habet inter se magnam affinitatē, &

tamen

tamen distinguuntur secundum gradus perfectionis, videlicet específicos, sed hæc ratio, vt aduertit Caietanus, præsupponit id, quod modo dicebamus a scilicet essentia angeli quæ est primum eius intellectum posse fieri alia in esse intelligibili propter suam materialitatem: quo supposito bene procedit D. Tho. quia propinquitas & affinitas quæ reperitur inter angelos est causa, quare essentia vnius angeli efficiatur alius angelus in esse intelligibili, tum per speciem inditam, tum etiam per verbum productum.

D Vbitatur primò circa secundam conclusionem, an vnus angelus alium cognoscat per speciem intelligibilem accidentalem, an potius alium cognoscat per essentiam propriam cognoscentis, vel cogniti unitam intellectui in ratione speciei intelligibilis.

¶ Probatur quòd angelus cognoscat aliū per essentia. Essentia cuiuslibet angeli est intelligibilis actu, ergo per se ipsam potest esse principium cognitionis sui in intellectu alterius angeli. Consequentia probatur. Nam hac ratione essentia angeli cognoscentis est principium cognitionis sui in proprio intellectu, ergo etiam eadem ratione essentia angeli cognoscendi erit principium cognitionis sui in intellectu alterius angeli. Confirmatur species intelligibilis representans essentiam alicuius angeli nō habet maiorem actualitatem intelligibilitatis quam ipsa essentia representata, ergo species illa superaddita propter talem actualitatem potest esse principium intellectio- nis, poterit esse principium ipsamet etiam essentia angeli cognoscendi.

¶ Secundum argumentū. Diuina essentia eò quòd est actu intelligibilis potest esse principium cognitionis sui ab intellectu creato, ergo essentia vnius angeli cum sit etiā actu intelligibilis potest cognosci per semetipsam ab intellectu alterius angeli.

¶ Tertium argumentum. Lux corporea, quia est actu visibilis potest absq; media specie per semetipsam videri actu, præsertim si daretur per se subsistens, ergo essentia angeli quæ est subsistens & actu intelligibilis potest absque media specie intelligi.

¶ Quartum argumentum. Essentia an-

A geli superioris est immaterialior & actualior quam essentia inferioris etiam in esse intelligibili, ergo potest illi vniri in ratione formæ intelligibilis, & ex consequenti angelus inferior cognoscat superiorem per essentia superioris. Cōfirmatur ex Dionys. cap. 4. de diuin. nomi. dicente quòd superiores angeli sunt veluti cibus inferiorum angelorum, id est, forma intelligibilis actuans intraneè intellectum interiorum.

B **¶** Quintò arguitur. Et probatur, quod vnus angelus cognoscat alium per propria essentiam cognoscentis. Angelus per eandem speciem qua cognoscit aliquod genus cognoscit etiam omnes naturas específicas illius generis possibiles: sed quilibet angelus per propriam essentiam tanquam per speciem intelligibilem cognoscit genus omnium angelorum, ergo per eandem cognoscat omnes eorum quidditates. Minor probatur. Quia semetipsum cognoscit per propriam essentiam, ergo cognoscit proprium genus in quo conuenit cum cæteris angelis. Maior potest colligi ex dictis in q. præcedente art. 3. Et præterea probatur. Quia species quæ representat intellectui angelico, non representat aliquid confusè & imperfectè: sed illa species quæ representaret genus, & nō representaret distinctè species illius generis, haberet confusio- nem & imperfectionem magnā, ergo &c.

¶ Arguitur sextò. Vnus angelus habet proportionem sufficientem cum alio, vt possit imprimere speciem sui in intellectu illius, non minus quam obiectum sensibile ad imprimendam speciem sui in potentia sensitiua, ergo de facto vnus angelus potest alium cognoscere per speciem ab illo susceptam, quod est contra secundam conclusionem. Antecedens probatur. Quia omnes angeli sunt eiusdem ordinis naturæ intellectualis, sicut obiectum sensibile & potetia sensitiua sunt eiusdem ordinis in ratione sensibilis. Confirmatur: Nam cum vnus angelus alteri loquitur, imprimit aliquid in intellectum illius: mouet enim in intellectum eius, vt attendat, ergo vnus angelus actione sua potest agere in intellectu alterius, ac per consequens, non repugnat quod imprimat speciem sui.

¶ In hoc dubio ante omnia excluden-

us est error Auicena & quorundam Philosophorum, qui idcirco concedebant angelum inferiorem cognoscere superiorem per suam essentiam, quia superior erat creator inferioris, & ideo poterat illi in mentem illius: quæ sententia est contra fidem, iuxta quam oportet cōfiteri solum Deum esse creatorem immediatum omnium angelorum. De qua re supra agitur q. 45. & infra q. 65. Variæ igitur sunt sententiæ in hac re. ¶ Prima sententia est quorundam Theologorum asserentium cōclusionem D. Tho. in eo quod dicit vnum angelum non cognoscere alium per essentia, intelligendam esse de facto, non tamen de possibili. Huic sententiæ videtur consentire Ferrar. vbi supra vbi soluit rationes D. Thom.

¶ Scotus autem in 2. sent. dist. 3. q. 8. & clarius q. 10. circa finem ait, quod angelus eget speciebus superadditis ad cognoscendos ceteros angelos cognitione abstractiua: at vero cognitione intuitiua potest angelus alios cognoscere per illorū essentias præsentibus sibi. ¶ Alij dicunt, quod angeli inferiores cognoscere possunt superiores absque specie superaddita, eo q. essentia angeli superioris est actualior & immaterialior intellectu inferioris, ac proinde potest habere rationem speciei intelligibilis respectu illius. At vero superiores non possunt intelligere inferiores per illorum essentias immediate, eo q. essentia inferioris est minus actualis quā intellectus superioris angeli, & ideo necessaria est species superaddita, vt fiat debita proportio inter angelum inferiorem & intellectum superiorem. Sicut fit debita proportio rerum materialium per speciem intelligibilem abstractā respectu nostri intellectus. Hæc sententia tribuitur Alberto Magno lib. 12. Metaph.

¶ Pro decisione veritatis sit prima conclusio. Vnus angelus nō potest cognoscere alium per eius essentiam cognitione abstractiua. Hæc conclusio asseritur ab Scoto & manifestissima est, quia essentia angeli non potest esse intra intellectum alterius angeli in ratione speciei intelligibilis nisi illi fiat actu præsens, ergo implicat q. sit cognitio abstractiua, quæ est rei absentis, & quod cognoscatur Angelus per suam essentiam in ratione speciei intelligibilis.

¶ Secunda conclusio. Vnus angelus nō

A potest alios cognoscere per essentia ipsius cognoscētis. Hæc cōmunis est apud Theologos, & patet ex dictis artic. 1. Sed probatur. Quia essentia vnus angeli non habet rationē causæ neq; effectus respectu alterius angeli, neq; habet sufficientē proportionē & similitudinē cū alio angelo, ergo nō potest esse principiū cognoscēdi alium angelum. Antecedens, quantū ad rationē causæ & effectus, manifestū est. Sed probatur quo ad aliā partem. Quia omnes angeli vt supra patuit, differūt specie & quidditate, ergo essentia vnus angeli nō habet adæquatā similitudinē cum essentia alterius: imò etiā si dicamus angelos solo numero differre, adhuc procedit ratio. Quia vnus angelus clauderet intrinsecē cōditionem singularem qua differt à cæteris, atq; adeo essentia vnus angeli non posset representare alium adæquatē & distinctionem.

C ¶ Tertia conclusio sequitur ex his. Necessariò sunt ponendæ in intellectu vnus angeli species superadditæ representantes alios angelos. Probatur. Quia quilibet angelus potest alios cognoscere abstractiua cognitione: sed huiusmodi cognitio fieri nō potest per essentia angeli cogniti, ergo necesse est, q. fiat per similitudinē superadditā: nō enim est alius modus possibilis, nisi forte velit quis dicere cū Durādo in 2. sent.

D dist. 3. q. 6. angelū nō posse rem aliquā cognoscere siue materialē siue immaterialē, nisi illa fuerit angelo præsens, vel in seipsa, vel in sua causa, vel in proprio effectū. Quæ sententia apparet improbabilis: nam si humanus intellectus potest habere cognitionem pure abstractiuam, ergo multo magis intellectus angelicus. ¶ Quarta conclusio. Nullus angelus poterit alium cognoscere per essentia illius. Hæc cōclusio, quantum attinet ad ordinē naturæ & de facto, cōmunis est Thomistis, quos etiā sequitur Aegidius Romanus tract. de cognitione angelorū q. 3. & quidā alij Theologi. Sed tamē nos probabimus cōclusionē de facto & de possibili necessarijs rationibus. Primò, quia essentia angeli nō est sufficienter proportionata per seipsam intellectui alterius angeli, ergo nō potest immediate vniri illi in ratione formæ intelligibilis. Cōsequētia patet, & probatur antecedens. Nam essentia vnus angeli cū differat essentialiter ab altero, ne-

ro, necessario debet esse, vel superior, vel inferior illa, ergo similiter se habet respectu intellectus alterius angeli quod erit superior vel inferior illo in ratione formæ intelligibilis, atque adeo non erit proportionata.

¶ Et si quis dicat, quod hæc ratio etiam conuinceret diuinā essentiam non posse uniri intellectui beato in ratione formæ intelligibilis, respondetur, quod nostra ratio procedit secundum ordinem naturæ etiam possibile, at vero unio diuinæ essentiae cum intellectu beati est ineffabilis excedens naturæ leges posibles propter infinitatem & eminentiam ipsius diuinæ essentiae tam in esse intelligibili quam in esse entitativo. Secundum probatur. Nam essentia angeli etiam in esse intelligibili est forma quædam limitata & determinata, ergo non potest uniri intellectui alterius angeli in ratione formæ intelligibilis. Probatur consequentia. Quia omnis actus limitatus respicit certam & determinatam potentiam, quam actuet, & non potest quamlibet actuare. Tertiū probatur optima ratione, quæ est D. Tho. insinuata in solutione ad tertiū & explicata in lib. 2. contra gen. c. 98. in fine. Est argumentum, intelligibile est intra intellectum quantum ad id quo intelligimus: sed nulla substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potentiam, ergo nullus angelus potest intelligi ab alio per propriam essentiam in ratione formæ intelligibilis, alioquin illaberetur menti illius. De minori huius argumenti non est hic locus latius differendi, sed dicetur infra quæst. 111. vide etiam Aegid. Rom. ubi supra. Sed præsertim D. Tho. in 2. sent. dist. 8. q. 1. art. 5. ad tertiū ubi inquit, quod esse intra aliquid est esse intra terminos eius, corpus autem habet terminos duplicis rationis, scilicet, quantitatis & terminum essentiae, & ideo angelus corpori illabitur, quando operatur intra terminos propriæ essentiae & corporalis quantitatis, non autem est intra terminos essentiae corporis ipsius, neque sicut pars, neque sicut virtus dans esse, quia esse est per creationem à Deo. Cum igitur substantia spiritualis non habeat terminos quantitatis sed solum essentiae, nulla substantia potest illabi in ipsam. Hæc D. Tho. Vbi est aduertendum, quod non solum ipsum esse est terminus essen-

tiæ angelicæ, circa quod solus Deus operatur creando & conseruando ipsum esse vnicuique actione, sed etiam oportet intelligere, quod intellectus & voluntas angeli sunt etiam termini essentiae, qui immediate ab ipsa proficiuntur, & ab autore naturæ conferente ipsum esse, atque ideo pro eodem reputatur quod angelus non possit illabi in essentiam alterius angeli, & quod non possit illabi in ipsius intellectum. Potest etiam assignari ratio, quare non possit illabi angelus in intellectum alterius ex parte obiecti ipsius intellectus, quod quidem obiectum non solum est ens adæquatum, sed etiam immediatum & proportionatum obiectum est ipsummet esse angeli, eo quod est intra ipsum intellectum, & si illaberetur in intellectum alterius angeli, illaberetur etiam intra terminum primum ipsius, quod est ipsum esse in ratione intelligibilis. Et sicut hoc secundum est impossibile, ita & illud primum.

¶ Huic tamen rationi factæ respondent aliqui cum Ferrar. ubi supra quod probat, quod unus angelus non potest illabi intra alium in esse naturali & entitativo, bene tamen aiunt posse illabi in intellectum alterius angeli in esse intelligibili, scilicet, per modum formæ intelligibilis. Sed tamē hæc distinctio sufficiens quidem est, ut eximatur ab errore sententia quæ ait, unum angelum aliū cognoscere per essentiam ipsius. In qua re dissentimus à Capreolo, qui in 2. sent. distin. 3. q. 2. ad 8. contra secundam conclusionem ait, hanc sententiam esse errorem propter factum argumentum. Cæterum si rationem naturalem consulamus, omissa interim fide catholica, illa solutio nulla est in bona metaphysica. Nam si unus angelus non potest illabi intellectui alterius in esse entitativo per semetipsum, ergo neque in esse intelligibili. Probatur consequentia. Quoniam omnis perfectio in esse intelligibili intima unicuique rei fundatur in perfectione entitativa, ergo non potest intelligi, quod angelus sit intra intellectum alterius in esse intelligibili, & non sit illic in esse entitativo.

¶ Est altera obiectio contra eandem rationem. Quia sequeretur ex illa, quod nulla species superaddita posset uniri intellectui angeli. Probatur sequela. Quia iam aliqua

aliqua creatura illaberetur menti angelice, scilicet, illa qualitas quæ est species intelligibilis. Sed respondetur cū D. Tho. vbi supra & q. 6. de potentia art. 7. ad 14. quod cū Sancti & Theologi aiunt, vnam creaturam nō posse illabi intra essentiam & intellectū alterius, non loquuntur de illapsu formali, quatenus qualitates siue naturales, siue super naturales illapsæ sunt mēti creaturæ intellectualis informantes ipsam mētē & inhæredo illi: imò vero & ipsam essentiā informantes sicut intellectus & voluntas illapsæ sunt in essentiā creaturæ intellectualis, ipsam qualificantes & inhærentes illi. Cuius ratio est, quia huiusmodi inhæssio & informatio qualificatiua, est quedā extrinseca perfectio & superueniens substantiæ actu existēti, & dependēs ab illo esse quod habet substantia. Intelligūt ergo Sancti & Theologi de illapsu vnus substantiæ subsistentis in substantiam subsistentem. Dixerim subsistentem, quoniam illapsus alicuius partis substantiæ bene potest fieri in aliquam alteram partem substantiæ compositæ ex illis, vt forma illabitur materiæ communicās illi esse quod ipsa recipit aliunde, sed ipse Deus illabitur simpliciter & perfectē omni substantiæ non sicut pars aut forma, sed sicut virtus effectrix & cōseruatix ipsius esse, vtpote habens esse per essentiā.

¶ Probatur quartò nostra conclusio. Si vnus angelus cognosceret alium per essentiam illius vnitam intellectui cognoscētis, sequitur, quod non sit in potestate angeli, cū voluerit, alium cognoscere. Probatur sequela. Quoniam videtur absurdū, quod alius angelus etiam nolens vniatur intellectui alterius per se metipsum. Consequens autem est falsum, quoniam quilibet angelus naturali virtute potest independenter cognoscere omnia quæ pertinent ad ordinem naturæ. Sed dicunt aliqui quod hæc ratio vt plurimum procedit de cognitione intuitiua, nam de abstractiua, iam diximus, quod sit per speciem superadditam. Alij respondent hoc argumentum id tantū probare, quod de facto angelus ad cognoscendum alterū nō indiget huiusmodi vnione, sed habet species superadditas, quibus possit cognoscere quemlibet angelum, siue intuitiue, siue abstractiue, ceterū non probat esse impossibile eiusmodi vnionem.

A Sed vtræque solutio est satis debilis. Nam irrationabiliter dicitur, quod vnus angelus non possit pro sua voluntate intuitiue cognoscere alterum etiam si distet ab illo secundum locum. Contra secundam solutionem etiam facit hæc replica. Quia sicut res ordinata est & determinata ad vnum naturaliter, ita naturaliter est determinata ad vnum modum operandi naturalem, ergo si naturalis modus operādi angeli est, quod cognoscat alios per species superadditas, nō erit possibilis alius modus secundum ordinem naturæ, scilicet, vt cognoscat illos per essentias illorū immediate sibi vnitas. Hæc doctrina colligitur ex Caietano q. præcedenti art. 2. ad argumentum Scoti contra secundam rationem articuli. Et hæc ipsa ratio conuincit falsitatis illam sententiā, quæ asserit, quod etiam si angelus seipsum naturaliter per propriam essentiā possit cognoscere, tamen potest adhuc se ipsum cognoscere per speciem superadditam: argumentum enim factum cōuincit, quod si est naturale angelo, quod priori modo se cognoscat, alter modus non erit naturalis. Denique probatur cōclusio, quia vix possumus explicare id, quod necessariū est asserere, quod essentia diuina vniatur intellectui beato per modū speciei intelligibilis, cū tamen ipsa diuina essentia sit forma infinita in esse intelligibili, ergo non decet hanc dignitatem tribuere essentiæ vnus angeli respectu intellectus alterius angeli. Vide D. Tho. in q. 8. de veritate articu. 7.

¶ Vltima conclusio. Vnus angelus non cognoscit aliū per species ab illo receptas, sed per species inditas ab autore naturæ, vel speciali actione præter creationem, vel per ipsam creationem, tanquam proprias passionēs ipsius naturæ angelicæ, quod mihi magis placet. Hæc conclusio potest habere duplicem sensum quantum ad priorē partem. Alter est, quod angelus non intelligat per species quas abstrahit ab alio, & hic sensus iam patet ex dictis in q. præcedenti art. 2. Alter sensus est, quod vnus angelus non mittit species sui in intellectū alterius. Hic sensus probatur primò. Quia vnus angelus vt producat speciem sui in intellectu alterius, requiritur, quod sit intra intellectū eius, quoniam causa realiter debet existere vbi operatur: sed est impossibile vnū angelum

lum illabi in intellectū alterius, ergo. Aliqui dicunt sufficere, ut unus angelus sit iuxta aliū, ut speciē sui producat intra eius intellectum. Sed cōtra hoc est, q̄ non potest intelligi nec explicari, quomodo unus angelus sit iuxta aliū, ut possit operari intra eius intellectū. Nā q̄ sint simul in eodē loco, vel q̄ sint distātes, videtur impertinens ad huiusmodi operationē, ergo necessariū erat, q̄ unus angelus esset intra intellectū alterius ubi species imprimēda erat. Probatur secundū conclusio. Quia ex opposita sentētia sequitur, q̄ unus angelus nō possit pro sua volūtate aliū cognoscere sed dēpēdenter à voluntate alterius, si illi placuerit immittere speciē in intellectū alterius. Sicut dicunt Theologi, q̄ homo in corpore glorioso habebit hanc facultatē, ut cū voluerit, possit suspēdere immisionē speciē rū visibiliū in potētiā visuā præsente. Tertiū probatur utraq; pars cōclusionis. Si cū primū Deus creauit angelos non impresit illis species intelligibiles quibus se inuicem cognoscerēt, sequitur, q̄ ipsi angeli permanerēt ad inuicē sibi incogniti. Probatur sequela. Quia nullus angelorum poterat pro volūtate sua vel abstrahere species ab alio, vel immittere species in intellectū illius, siquidē huiusmodi volūtas præsupponebat cognitionē angeli ad quem se cōuerteret.

¶ Ad argumenta in oppositum in principio respōdetur. Ad primum, quōd essentia angeli est quidem actu intelligibilis, sed respectu proprii intellectus, & non respectu alterius angeli, eō quōd non est illi sufficēter proportionata, neq; illi potest vniri.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod diuina essentia potest vniri in intellectui creato, eō quōd est actus intelligibilis infinitus & illimitatus in esse intelligibili & entitatio, vnde consequentia nihil valet.

¶ Ad tertiū dicitur, quod lux eō quōd est primum obiectum potētiæ visuæ & formale habens omnimodam proportionem cum ipsa potētia, quæ est in organo corporali potest illi immediate vniri in ratione formæ visibilis. Caterum essentia vnus angeli non est primum & formale obiectum respectu intellectus alterius angeli. Vnde consequentia non valet.

¶ Ad quartum respondetur, quod in-

A ter potētiā intellectuā & speciē intelligibilē debet esse talis proportio, ut neq; potētia excedat speciē in proportionē immaterialitatis neq; cognoscibilitatis neq; eō trario. Essentia autē angeli superioris excedit intellectum angeli inferioris in immaterialitate & actualitate, vnde secundum ordinē naturæ non potest illi vniri in ratione formæ intelligibilis per seipsam. Et rursus, intellectus angeli superioris excedit etiam essentiam angeli inferioris in esse intelligibili, vnde essentia inferioris non potest illi vniri in ratione formæ intelligibilis proportionabiliter, sed debet ascendere per speciē intelligibilem sui superadditam intellectui superioris iuxta modum recipientis & intelligentis. Ad confirmationem respondetur, quōd D. Dionys. propterea metaphorice dixit superiores angelos esse cibum inferiorū, nō quia essentia superiorum immediate vniretur intellectui inferiorum, sed quoniam inferiores illuminātur à superioribus & confortantur ad intelligentiā quā rundā veritatum quas superiores in maiori vnitate & simplicitate intelligunt: vnde & diuidunt artificiosē huiusmodi obiecta circa captum inferiorum, ut & ipsi possint intelligere.

¶ Ad quintum respondetur, quōd quādo species angelica repræsētat immediate aliquam rationem genericam absque limitatione, tunc ipsamet repræsētat propter sui perfectionem omnes quidditates specificas, quæ actu continentur sub illa ratione generica, ut diximus in art. 3. q. 5. At vero quando species angelica immediate repræsētat aliquam quidditatē specificam, tunc non repræsētat naturam genericam ut quoddam totū continens sub se species inferiores, sed repræsētat illā distinctionē ut contentam in illa quidditate specifica quantum ad omnia, quæ pertinent ad intrinsecam definitionem illius naturæ genericæ. Vnde non colligitur, quod si angelus per propriā essentiā in ratione formæ intelligibilis cognoscit distinctissime suam quidditatem, quod statim cognosceret omnes species, quæ continentur in natura generica angelorum: sed sufficit, quod cognoscat naturam genericam angelorū quantum ad intrinsecam definitionem, non autem quantum ad diuisionem.

¶ Ad sextū respōdetur, nego antecēdēs. Quia ut vnus angelus producat speciē sui in intellectu alterius, necessariū erat, q̄ illaberetur intra intellectu alterius in ratione agētis intimi, quod est impossibile vt supra dictū est. Ad confirm. respōdetur, q̄ de modo locutionis angelorū non est in præsētia differēdū. Sed nūc dicimus breuiter, q̄ licet angelus loquēs alteri habeat quādā vim excitatiuā respectu intellectus angeli, cui loquitur, tamē nullā qualitātē causet in eius intellectu. De quo infra dicendū est.

D Vbitatur secūdo, Vtrū angelus inferior comprehensiuē cognoscat superiorem, hoc est, an cognoscat illū in quantum cognoscibilis est?

¶ In hac difficultate duo certissima supponēda sunt. Primū est, quod angelus inferior quidditatiuē cognoscit superiorem: cognoscit enim rationē genericā & vltimā differētiā cōstitutiuā angeli supremi. Hoc probatur. Quoniā ad eiusmodi cognitionē quidditatiuā sufficiens est illa proportio naturalis, quę reperitur inter ipsos angelos partim ratione essentię angelorum, partim etiā ratione specierū intelligibiliū partim deniq; ex parte luminis intellectualis intellectus angelici cuiuslibet angeli, quod est perfectū in esse intellectuali ad manifestandum rerū omniū naturalīū quidditates & ordinē ipsarū. Aduertendū tamē, q̄ quāuis vt supra diximus, ex scriptura sit certū secundū fidē, q̄ angeli se cognoscūt, tamen nō inde colligitur secundū fidē, q̄ quidditatiuē se cognoscāt; sufficit enim q̄ se cognoscant quantū ad quæstionē an est. Nihilominus secundū rationē naturalē videtur necessario dicendū, q̄ se inuicē cognoscant quidditatiuē hoc enim postulat perfectio naturę angelicę. Secundū est, angelū superiorem cōprehensiuē cognoscere quēlibet inferiorē seipso. Probatur, quia lumen intellectuale angeli superioris est etiā superius in esse intelligibili quocūq; angelo inferiori, ergo est sufficiens ad cōprehensionē inferioris. Confirmatur. Hoc lumen superioris angeli est sufficiens, vt ipse comprehensiuē se cognoscat, supposito q̄ ipsamet essentia angeli sit vnita intellectui per modum speciei, ergo sufficiet, vt cōprehendat inferiorem, supposito q̄ inferior mediante specie intelligibili proportionata vniatur

A intellectui superioris. Patet consequentia. Quia lūmē quod sufficit ad cōprehensionē obiecti superioris, multō magis sufficiens erit ad cōprehensionē obiecti inferioris, si illud sit sufficiēter vnitū intellectui. Tota igitur difficultas est, Vtrū angelus inferior non solum quidditatiuē sed etiam cōprehensiuē cognoscat superiorem?

B ¶ Pro parte negatiua est primū argumentū. Angelus inferior in esse entitatiuo non est æqualis perfectionis superiori, ergo neque in esse cognoscitiuo. Probatur consequentia. Quia perfectio cognoscitiua proportionatur entitatiuę: rursus ergo nō cognoscit illū cōprehensiuē. Probatur consequentia. Quia ad huiusmodi cognitionē necessariū est, q̄ cognoscēs habeat superioritātē, vel saltē æqualitātē cū obiecto cognito. ¶ Secundō arguitur & cōfirmatur. Diuina essentia licet supernaturaliter possit cognosci ab intellectu creato illustrato lumine glorię, nō tamē cōprehensiuē cognoscitur, eō q̄ intellectus creatus quantūlibet illuminatus nō potest proportionari in esse cognoscitiuo cū excellentia obiecti in esse cognoscibilis, ergo ad cōprehensionē requiritur æqualitas perfectionis inter cognoscentem & cognitū. ¶ Arguitur tertio. Si angelus inferior cōprehendit superiorem, sequitur, q̄ tam perfectē illū cognoscat sicut ipse superior se cognoscit, cōsequēs videtur falsum, quia obiectū excellens perfectius cognoscitur ab excellentiori potentia. Probatur sequela. Si enim cōprehendit, ergo cognoscit illū quantū cognoscibilis est, atq; adeo perfectissimo modo cognoscit.

E ¶ Quartō arguitur. Si inferior angelus cōprehendit superiorem, sequitur, q̄ etiam cognoscit Deū autōrē naturę tam perfectē sicut superior, cōsequēs est falsum. Probatur sequela. Quia perfectissima Dei cognitio naturalis habetur ex cognitione perfectissima effectus ipsius Dei, qualis est supremus angelus, ergo. Si omnes angeli etiam infimi cognoscunt supremū angelū cōprehensiuē, sicut ipsemet se cognoscit, bene sequitur, quod tam perfectē cognoscant Deum autōrē naturę sicut supremus: falsitas autem consequentis probatur. Quia isto pacto omnes angeli essent æqualiter beati beatitudine naturali, quę consistit in cognitione naturali & dilectione Dei.

¶ Propter

¶ Propter hæc argumenta satis probabili nobis videtur pars negatiua. Nihilominus opposita sententia apparet nobis probabilior, quæ placuit Victorie & Soto. Et probatur. Primo ex D. Tho. lib. 2. contra gen. c. 98. ubi ait, quod aliqua substantia est intellectualis quatenus comprehensua est totius entis (intelligitur creati & pertinentis ad ordinem naturæ ut ibi explicat Ferrara.) ergo angelus inferior cum sit naturæ intellectualis potest comprehendere superiorē qui pertinet ad ordinem naturæ. Probatur consequentia. Quia substantia spiritualis angelica est simpliciter perfecta in esse intellectuali, ergo potest cognoscere perfectè omne ens intelligibile, quod pertinet ad ordinem naturæ. Confirmatur. Quæcūq; ratio & modus qui reperitur in angelo superiori pertinet ad ordinem naturæ, ergo est naturaliter cognoscibilis perfectè à substantia intellectuali perfecta. Probatur secundo. Nam sequitur ex opposita sententia, quod angelus superior possit illuminare inferiorē de aliquibus rationibus pertinentibus ad ordinem naturæ: consequens est contra D. Tho. infra q. 109. artic. 3. ad 2. Sequela probatur. Quia angelus superior cognosceret aliquas rationes in se ipso, quas non cognosceret inferior, ergo de illis posset inferiorē illuminare. Confirmatur. Nam D. Tho. ubi supra ex eo probat angelum superiorem non illuminare inferiorem de his quæ pertinent ad naturalem cognitionē, quia omnes angeli à principio cognouerunt omnia, quæ pertinent ad naturalem cognitionem, sed omnis ratio & modus qui reperitur in angelo superiori pertinet ad ordinem naturæ, ergo &c. Tertiò probatur. Omnes angeli sunt eiusdem generis proximi secundum probabiliorem sententiā, quam Caietan. colligit ex D. Tho. hic, & expressius D. Tho. eam tenet supra q. 50. art. 4. ad primū, & in 2. sen. dist. 3. q. 1. ar. 4. Et ratio eius est, quia natura intellectualis est perfectissima in toto ordine vniuersi, ergo sub illa omnes gradus cōtēti sunt specifici & non generici, quoniam diuersi gradus generici quodammodo constituunt diuersitatem naturæ, & faciunt alias naturas superiores quā natura intellectualis. Hac igitur sententia supposita colligitur, quod cum omnes angeli conueniant in eadem natu-

A ra intellectuali tanquam in immediato genere, quod mutuo etiam se comprehensiuè cognoscant, comprehendentes illud genus sibi proximum, qui est gradus omnibus æqualiter communis.

¶ Ad argumentum oppositum respondetur. Ad primum, quod conuenientia angelorum in eadem natura intellectuali sufficiens est ad mutuā cognitionē comprehensiuā, eò quod natura intellectualis est vltima & suprema in ratione entis & in esse cognoscituo, atque adeo propriū est illi quod sit perfectè cognoscitua omnium, quæ pertinet ad ordinem vniuersi. Et quāuis maior, vel minor perfectio angelorum secundū gradus específicos aliquid conferat ad cognitionis perfectionē, at vero hæc perfectio non se tenet ex parte rei cognitæ, sed ex parte cognoscētis, ita ut angelus perfectior seu superior non cognoscat plura obiecta vel plures rationes ex parte rei cognitæ quā inferior, sed ex parte ipsius cognoscētis, perfectiori modo cognoscit eadem, quæ inferior comprehendit. Vnde ad argumētū distinguitur antecedēs, in esse enutatio secundū rationē genericā naturæ intellectualis, nego antecedēs, secundū vero gradus específicos concedo, & negatur consequentia. Quia ad comprehensionē simpliciter ex parte rei cognitæ satis fuerit æqualitas in esse intellectuali alicuius naturæ secundū genus immediatū. Ceterum etiā si sequamur sententiā, quæ ait in angelis esse genera subalterna naturæ intellectualis, adhuc procedit nostra solutio, quia illi gradus constituentes naturā genericā diuersitatem sub natura intellectuali, non constituunt absolute aliū gradū, qui excedat naturā intellectualem, quia hæc natura suprema est, in qua creatura potest imitari diuinam perfectionem.

D ¶ Ad secundum respondetur, quod omnis creatura est longè inferioris ordinis ab essentia diuina, neque cum illa conuenit in natura generica, & hac ratione diuina essentia est omnino incomprehensibilis ab intellectu creato, non quia sit necessaria omnimoda æqualitas secundum proportionem specificam in ratione entis inter comprehendentem & comprehensum.

¶ Ad tertiū negatur consequentia. Et dicimus, quod angelus inferior comprehendit superiore: ex parte quidē obiecti cogniti tam

perfectè sicut superior se ipsum cõprehendit. Sed ex parte cognoscentis superior perfectius se cõprehendit, quia sub ratione & lumine magis immateriali se cognoscit. Sicut licet quilibet angelus cõprehendat formicã, tamen quocumq; superior est, perfectius illã cõprehendit, & ipse Deus in comparabiliter perfectius illam comprehendit.

¶ Ad quartũ respõdetur, qd omnes angeli æqualiter cognoscunt Deũ cognitione naturali, quãtũ est ex parte obiecti cognitivi. nō enim plura cognoscit vnus quã alius: at vero ex parte cognoscentis superior angelus perfectius cognoscit Deũ cognoscendo propriã essentiã, quã est imago perfectior Dei quã essentia inferioris, & hoc sufficit, vt sit beator, sicut in beatitudine supernaturali vnus est beator alio, non quia plura cognoscat quã alius, sed quia intensiori lumine gloriæ illustratur intellectus eius, quod quidẽ lumẽ se tenet ex parte potentie cognoscentis.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum angelus per sua naturalia Deũ cognoscat.

Prima conclusio est affirmatiua, & intelligenda est per sua naturalia non solũ tanquã per principia effectiua, sed etiã tanquã per speciem & imaginẽ imperfectam Dei, quã est essentia angeli. Ratio conclusionis est. Quia angeli sunt perfectioris nature intellectuales quã homo: sed homo secundũ fidem per sua naturalia potest Deũ cognoscere iuxta illud Rom. 1. inuisibilia enim ipsius &c. ergo multo magis angeli.

¶ Secunda conclusio. Cognitione qua angelus per sua naturalia cognoscit Deũ non, assimilatur cognitioni, qua res videtur & cognoscitur per se ipsam. Ratio est. Quia hæc cognitio nō potest adesse creaturæ per sua naturalia. ¶ Tertia conclusio. Prædicta cognitio angeli media est inter cognitionem rei per speciem acceptam ab illa & inter cognitionẽ rei nō immediate acceptã ab ipsa re, sed ab alia re in qua resultat, nihilominus magis assimilatur huic secundæ cognitioni.

Dubitat. Vtrum angeli cognoscãt Deũ cognoscentes propriã essentiã. Et videtur, quod nō. Primò sequeretur quod co-

Agnitio angeli esset discursiua, quod est contra D. Th. inf. q. 58. Sequela probatur. Cognitione quæ fit per similitudinẽ, quæ repræsentat vt cognita, est discursiua, sicut cognitio imperatoris per cognitionẽ imaginis: sed essentia angeli non aliter potest repræsentare Deũ nisi vt similitudo cognita, ergo est discursiua. Huic argumento posset aliquis respõdere cũ Ferr. 2. li. cont. gent. c. 98. quod essentia angeli non solũ repræsentat Deũ vt similitudo cognita sicut alij effectus, sed repræsentat etiã Deũ per modũ speciei intelligibilis immediate nō præsupposita necessario cognitione ipsius essentia. Quem modũ dicẽdi videtur etiã sequi Caie. hic. Sed cõtra replicatur. Essentia angeli repræsentat Deũ eo modo quo effectus repræsentat suam causam: sed effectus nō repræsentat immediate suã causam nisi præsupposita cognitione ipsius, ergo essentia nō repræsentat immediate Deum, sed præsupponitur cognitio ipsius essentia. Maior ab omnibus admittitur. Minor probatur. Quia effectus repræsentat causam nō repræsentatione formali, sed instrumentali, hoc est, præexistente cognitione sui, ergo necessario præsupponitur illa cognitio ipsius essentia, vt per illã cognoscatur Deus. Cõfirmatur. Nã cognitio qua angelus per suã essentiã cognoscit Deũ, non est cognitio absoluta, sed connotatiua, ergo necessario habet respectũ ad aliquã creaturã primò cognitã, ac per consequens immediatũ obiectum cognitum per essentiam angeli non est Deus. ¶ Secundũ argumentũ. Si angeli essentia potest Deũ immediate repræsentare sicut species intelligibilis, sequitur, quod nullũ sit inconueniens dari aliquã speciem creatã repræsentatiuã immediate diuinæ essentia. Probatur sequela. Nã parũ refert, quod species immediate repræsentatiua diuinæ essentia sit substantia, sicut est essentia angeli, siue qualitas superaddita intellectui angelico: sed datur essentia angeli quæ repræsentat immediate Deum, ergo poterit dari aliqua qualitas superaddita potentia, quæ etiã repræsentet immediate ipsum Deum. ¶ Arguitur tertio. Essentia vnus angeli maiorem habet similitudinẽ cum alio angelo quã cum Deo: sed illa similitudo quam habet cum alio angelo non sufficit, vt vnus angelus per suam essentiam

essentiam alium cognoscat, ut dictum est, ergo nec Deum cognoscet per propriam essentiam. Huic argumento respondent aliqui, quod essentia angeli est similis alteri angelo, sed non est eius imago, quia non est deducta ad similitudinem alterius angeli sed ad similitudinem Dei, atque ita est quædam imago Dei ipsum representans, non tamen alium angelum. Sed contra hoc replicatur. Imago representat rem imaginatam non quia est deducta ab ipsa re imaginata sed quia est similis ei, ergo quod essentia angeli sit deducta ad similitudinem Dei, non est ratio, quod Deum representet, & non alium angelum cui magis similis est.

¶ Arguitur quartò. Si angelus per suam essentiam cognoscit Deum, sequitur, quod cognoscit illum cognitione confusa: consequens non videtur admittendum, quia angelus naturaliter est beatus in cognitione Dei naturaliter, ergo non debet esse confusa cognitio. Sequela probatur. Quia angelus per suam essentiam tantum potest de Deo cognoscere illa in quibus essentia assimilat Deo, scilicet, quod sit substantia quædam immutabilis, intellectualis &c. ergo non cognoscit Deum esse per essentiam divinam, neque habere esse infinitum, quia hæc non reperiuntur in angelo, ac per consequens confuse cognosceret Deum per essentiam angelicam.

¶ Scotus in 2. sent. dist. 9. Martilius q. 7. conclusionem 8. docet angelum non cognoscere Deum per propriam essentiam, sed per speciem intelligibilem superadditam immediate representatiuam ipsius Dei. Quam sententiam sequuntur alij Theologi.

¶ Pro decisione sit prima conclusio. Angelus non cognoscit Deum per speciem superadditam immediate representatiuam Dei. Hæc conclusio est D. Tho. hic. Et probatur. Nam non potest dari aliqua creata species quæ immediate representet divinam essentiam, ut supra patuit q. 12. art. 2. contra Scotum, ergo angelus naturaliter non habet huiusmodi speciem superadditam sibi. ¶ Secunda conclusio. Angelus cognoscit Deum per species intelligibiles quas habet omnium effectuum creatorum. Probatur. Quia Paulus inquit ad Rom. 1. Inuisibilia ipsius à creatura &c. ergo si homines possunt per hæc visibilia cognoscere Deum illorum autorem, multo magis angelus per cognitionem quam habet omnium

A creaturarum per proprias species, poterit cognoscere Deum autorem omnium. Confirmatur. Quia naturale est ut omnis causa sit cognoscibilis per suos effectus secundum aliquam rationem, ergo eiusmodi cognitio non est deneganda intellectui angelico. Hæc conclusio non aduersatur sententiæ D. Tho. hic. Nam licet ipse tantum explicet cognitionem quam angelus per suam essentiam cognoscit Deum, quoniam hæc est præcipua cognitio naturalis, quam habet angelus de Deo, & in hac explicanda erat maior difficultas: tamen non negat aliam cognitionem, quam potest angelus habere per cognitionem creaturarum, sed solum negat, quod cognoscatur Deum per speciem immediate representatiuam Dei.

¶ Tertia conclusio. Angelus cognoscit Deum per propriam essentiam concurrentem ad hanc cognitionem non solum per modum effectus representantis suam causam, sed etiam per modum similitudinis & speciei intelligibilis. Hæc asseritur à Caiet. hic, & à Ferrar. ubi supra, & à Capreolo in 2. dist. 3. q. 2. ad primum argumentum Scoti contra sextam conclusionem. Et probatur. Quia essentia angeli est quædam similitudo & imago Dei, & præterea est forma actu intelligibilis intimè unita intellectui angelico in ratione speciei intelligibilis, ergo poterit esse principium & ratio cognoscendi ipsum Deum. Hæc ratio

D colligitur ex litera huius articuli. Pro cuius explicatione nota, quod aliter effectus representat suam causam, & aliter species intelligibilis representat suum obiectum. Et differentia consistit in hoc, quod species representat immediate suum obiectum non præsupposita cognitione sui, effectus autem in quantum effectus non representat immediate suam causam, sed mediante cognitione sui, hæc autem representatio sui dupliciter potest fieri. Primo ita ut cognoscamus effectum per unam speciem propriam ipsius effectus, & causam per aliam speciem causæ, & ita contingit quando per ipsum cognoscimus ignem. Altero modo effectus ita representat causam, ut per eandem speciem, per quam representatur effectus, representetur simul & cognoscatur ipsa causa: atque hoc pacto species intelligibilis immediate & primo representat ipsum effectum, secundario vero causam, & ita cõsetur esse similitudo causæ in esse intelligibili, & hoc modo essentia angeli representat Deum.

Nota secundò, quòd essentia angeli in ordine ad proprium intellectum dupliciter cõparatur, primo in ratione obiecti cognoscibilis, secundo in ratione speciei intelligibilis, quæ primo & immediate repræsented ipsum angelum, mediate vero & secundariò repræsented Deum, & nihilominus essentia angeli in quantũ est repræsentedatiua Dei cũ maiori proprietate appellatur species intelligibilis, quam prout est repræsentedatiua angeli. Et ratio est. Quia licet respectu cognitionis ipsius angeli sit proxima ratio cognoscendi, & faciat quidquid faceret species intelligibilis superaddita, tamen proprie & realiter non est medium inter potetiam & obiectum cognitum, cum sit ipsamet obiectum cognitum, sed est medium quasi negatiuè, scilicet, quòd seipsa sine alio medio est ratio & principium cognitionis sui, vt optime dicit Sonc. 1. 2. Meta. q. 59. Ceterum prout est repræsentedatiua Dei, nõ solũ habet, q̃ sit ratio & principium cognitionis, sed q̃ sit mediũ reale inter potentiam angeli & ipsum Deum cognitum. Quòd autem essentia angeli repræsented Deum sicut effectus suã causam, conuenit illi nõ prout est species intelligibilis, sed prout est obiectum cognoscibile & quasi motiuũ ad cognoscendũ Deũ. ¶ Sed aduerte, q̃ duplex repræsentedatio ista qua essentia angeli repræsented Deũ, scilicet, per modũ speciei intelligibilis & effectus, non causat duplicẽ cognitionẽ Dei in intellectu angeli, sed vtraque repræsentedatio inuoluitur in vna cognitione propter excellentiam naturæ angelicæ & cognitionis illius.

¶ Ex hoc sequitur primò, q̃ si angelus cognosceret se ipsum non per suã essentiam sed per speciem superadditam, tũc essentia angeli repræsentedaret Deum vt effectus suã causam: non tamen sicut species intelligibilis suum obiectum, nam hæc posterior repræsentedatio tribueretur illi speciei intelligibilis superadditæ, quæ immediate repræsentedaret angelum, secundariò vero Deum.

¶ Sequitur secundo, q̃ essentia angeli repræsentedat Deum vt similitudo cognita in quantũ est effectus repræsentedas suam causam, at vero in quantũ repræsentedat Deũ per modũ speciei, nõ repræsentedat illũ vt similitudo cognita, nam quauis repræsentedet Deum mediatẽ tanquã obiectũ secundariũ,

A tamen nõ repræsentedat mediatẽ, quasi mediante cognitione sui. Et in hoc sensu intelligendus est Ferrar. vbi supra, & quidam alij, cum aiunt essentiam angeli repræsentedare Deum immediate per modum speciei intelligibilis. Volũt enim significare, quòd repræsentedat non mediante sui cognitione, & hoc vocant immediate. Ex hac doctrina soluenda est facta replica in primo argum.

B ¶ Iam vero ad argumẽta facta respõdetur. Ad primũ argumẽtũ negatur sequela, ad probationẽ dicitur, q̃ ad rationẽ discursus nõ satis est, q̃ in vna recognita cognoscatur alia, nam Deus absq; aliquo discursu cognoscit omnes res in sua essentia cognita, & angelus sine discursu cognoscit conclusiones in suis principijs cognitis, vt q̃ homo sit risibilis statim cognoscit eadem cognitione, qua cognoscit esse animal rationale. Sed ad rationẽ discursus necessario requiritur, quòd intellectus ex cognitione vnus rei deueniat in cognitionẽ alia alterius rei. Angelus autẽ per suã essentiam simplici cognitione se ipsum & Deũ agnoscit, sed quia hæc cognitio terminatur immediate ad ipsum angelũ vt ad obiectum primum, idcirco dicũt Theologi, q̃ angeli præsupsita cognitione sui cognoscunt Deũ mediatẽ. Sed tamẽ licet hæc cognitio per prius respiciat angelũ quã Deũ, est vnica. Quidã verò cõcedunt, q̃ in cognitione angeli reperitur virtualiter discursus ex parte obiecti cogniti, sed tamẽ formaliter nullus est discursus. Secundo respondet Caiet. hic, q̃ similitudo quæ tantũ repræsentedat vt cognita, potest esse causa discursuæ cognitionis. Similitudo verò quæ repræsentedat nõ solũ vt cognita, sed vt ratio cognoscendi per modum speciei intelligibilis nõ causat discursuã cognitionẽ, ed q̃ eiusmodi similitudo seipsam repræsentedat, nõ præsupsita alia distincta cognitione. Hæc solutio coincidit cũ solutione Ferrar. assignata inter arguendum. Et ad replicam ibi factam patet ex dictis circa tertiam cõclusionem.

E ¶ Ad cõfirmationẽ respõdetur, negatur consequentia. Si cõsequens intelligatur de prioritate durationis, si autem de prioritate ordinis naturæ, cõcedo. ¶ Ad secundũ argumẽtũ negatur sequela. Ad probationẽ respondetur, q̃ fatemur parũ referre, q̃ species sit substantia vel accidẽs: sed nos non conce-

concedimus, quod angeli essentia immediate repræsentet Deum in ratione speciei intelligibilis. ¶ Ad tertium respondetur primo, negatur consequentia. Et ratio est. Quoniam unus angelus naturaliter potest alium cognoscere cognitione perfecta & quidditatiua: & quia essentia angeli non est sufficiens ad causandam istam cognitionem perfectam, eo quod essentia unius angeli solus potest per aliam repræsentari quantum ad ea in quibus conveniunt angelus cognoscens & cognitus, & propterea verè dicitur, quod unus angelus non cognoscit alium per propriam essentiam cognoscens, sed per speciem superadditam quæ est principium cognitionis quidditatiuæ. Cæterum angelus naturæ viribus non potest cognoscere Deum quidditatiue sed confusa & imperfecta cognitione ad quam cognitionem sufficiens est tantquam principium & ratio cognoscendi ipsa angeli essentia: & ita absolute conceditur, quod angelus cognoscit Deum per suam essentiam, scilicet, eo modo quo naturaliter est cognoscibilis ab angelo. Respondetur secundo, quod essentia unius angeli non potest repræsentare alium nisi per modum similitudinis & convenientiæ, & ex consequenti non repræsentat propriam differentiam alterius angeli. At vero Deum repræsentat non solum per modum similitudinis, sed etiam sicut effectus suam causam æquiuvocam; atque ita repræsentat etiam illa in quibus Deus super excedit creaturam omnem, scilicet, quod sit infinitæ virtutis, quod ipse sit suus esse, & omnia illa, quæ necessaria sunt ad hoc, quod verificetur de Deo, quod est prima causa totius entis. Ad replicam negatur, quod in similitudine deducta non possit cognosci ipsa deductio ab alio, imò vero in omni creatura si comprehendat, statim cognoscitur, quod habet esse ab alio, quod quid est per essentiam suam; atque ita omnis creatura quantum in se est clamat, ipse fecit nos & non ipsi nos, ut dicitur in Psalm. 99. Unde sequitur, quod eo ipso quod angelus cognoscit se ipsum quidditatiue, & comprehendit, statim agnoscit suam essentiam non habere esse à se, sed ab alio, qui est per essentiam suam.

¶ Ad quartum respondetur, quod si nomine cognitionis confuse intelligamus cognitionem non quidditatiuam, concedo sequelam. Si autem intelligatur cognitio, quæ fit per aliqua communia angelo & Deo, isto modo negatur sequela. Imò verò angelus cognoscit plurima, per quæ Deus distat ab angelo

A in infinitum, quæ tamen sunt propria ipsius Dei. v. g. quod sit suum esse, quod sit æternus & c. quod nullum sit in eo accidens, sed tota eius perfectio divina sit sua essentia, & alia similia quæ relucent in effectu ab exemplari & causa æquiuvoca.

D Vbitatur secundo, Vtrum supposito quod angelus cognoscit Deum & per se ipsum & per alias creaturas, sit perfectior cognitio, quam habet de Deo per propriam essentiam, an altera quam habet per species proprias rerum?

¶ Quidam Theologi aiunt ad hoc dubium, unam & eandem esse cognitionem, quam angelus habet de Deo per propriam essentiam & per species aliarum rerum, sed dicunt, quod illa prior cognitio Dei perficitur postea, dum angelus cognoscit alios effectus. Et licet angeli essentia & species leonis. v. g. sint distinctæ, tamè possunt concurrere per modum unius principij respectu cognitionis Dei. Sicut duo luminaria distincta concurrunt ad illuminationem aeris per modum unius principij.

¶ Pro decisione sit prima conclusio. Cognitio qua angelus Deum per suam essentiam cognoscit, est distincta realiter ab ea, per quam cognoscit Deum per species aliarum creaturarum. Probatur. Quia cognitio qua angelus cognoscit Deum per suam essentiam, realiter est eadem cum cognitione, qua cognoscit se ipsum, ut patet ex dubio præcedenti. Rursus cognitio qua Deum cognoscit per speciem leonis, realiter est eadem cum cognitione leonis: sed cognitio leonis & sui ipsius realiter distinguuntur, ergo & c. Illud autem simile de luminaribus fortassis procederet, si essentia angeli in ratione speciei intelligibilis, & species leonis repræsentaret immediate ipsum Deum ut primarium obiectum; at verò ut diximus dubio præcedenti, altera repræsentat angelum immediate, & altera leonem immediate, & utraque Deum mediatè tantquam obiectum secundarium; & idcirco sicut non possunt concurrere per modum unius principij ad cognitionem angeli & leonis, quæ sunt obiecta immediata, multò minus poterunt concurrere per modum unius principij ad cognitionem Dei, quod est obiectum mediatum. Ex quo sequitur, quod angelus tot habet cognitiones Dei realiter distinctas, quot habet creaturarum species distinctas,

quonia per distinctas species distinctas habet cognitiones obiectorum immediatorum, ac per consequens ipsius obiecti mediatum & secundarium.

¶ Secunda conclusio. Illa cognitio qua angelus per suam essentiam cognoscit Deum simpliciter est perfectior omnia cognitione, qua cognoscit Deum per speciem creaturæ inferioris. Hec ab omnibus admittitur. Et probatur. Quia perfectior cognitio causæ habetur per speciem effectus perfectioris quam per speciem inferioris, si tamen utraque species perfecte representet effectum cuius est species: sed essentia angeli per modum speciei intelligibilis perfecte representat angelum, ergo cum ipse sit superior & perfectior effectus Dei, melius cognoscet Deum per se ipsum quam per cognitionem inferioris.

¶ Tertia conclusio. Angelus inferior perfectius cognoscit Deum per speciem angeli superioris quam per propria essentia. In hac non conueniunt omnes Theologi præsertim illi, qui docent angelum superiorem non comprehendere ab inferiori. Et qui dem consequenter loquuntur. Quia licet perfectior effectus sit magis manifestatiuus suæ causæ quam inferior imperfectus, hoc tamen intelligitur si cætera sint paria, scilicet quod uterque effectus cognoscatur perfecte, at vero secundum illam sententiam angelus inferior non comprehendit superiorem, & se ipsum comprehendit, & ita non est mirum si perfectius cognoscat Deum per se ipsum quam per cognitionem superioris, sed quia supra definiuimus angelum superiorem simpliciter comprehendere ab inferiori, probatur conclusio nostra efficaciter, causa perfectius cognoscitur ex cognitione perfecta & comprehensua alicuius effectus superioris quam ex cognitione comprehensua effectus inferioris, sed angelus inferior per speciem superioris illum comprehendit sicut se ipsum per propriam essentiam, ergo vera est conclusio. Pro hac conclusione solet citari D. Bona. in 2. d. 3. q. 2. Sed ibi ego non reperio. Hanc conclusionem tenuit Victoria. Sapientissimus.

¶ Quarta conclusio. Ex parte cognoscentis perfectior est & magis proportionata cognoscenti illa cognitio quam angelus per suam essentiam habet de Deo, quia illa

A quia habet per speciem superioris angeli. Probatur. Essentia angeli est magis intime unita in intellectui angelico quam qualibet alia species superaddita & est magis connaturalis in ratione speciei intelligibilis representantis immediatum obiectum & proportionatum magis intellectui angelico, ergo per illam perfectius & magis proportionate cognoscit Deum ex parte cognoscentis quam per alteram cognitionem. Confirmatur. Inferior angelus licet se ipsum & superiorem comprehendat, perfectius tamen ex parte cognoscentis se ipsum comprehendit quam superiorem: sed quantum est perfectior cognitio effectus, necesse est, ut eo modo sit perfectior cognitio causæ, ergo. Sed est obseruandum, quod hæc maior cognitio ex parte cognoscentis tantum est secundum quid perfectior: nam simpliciter loquendo perfectior est cognitio per medium perfectius, si tamen ipsum medium perfecte cognoscatur.

¶ Sed est obiectio. Nam in articulo præcedenti dubio secundo diximus, quod angelus superior se ipsum perfectius comprehendit, quam comprehendatur ab inferiori, quamuis illa maior perfectio tantum se teneat ex parte comprehendentis, ergo ut cognitio quam angelus habet de Deo, sit simpliciter perfectior, sufficit quod sit perfectior ex parte cognoscentis. Respondetur, quod quando ex parte obiecti cætera sunt paria, tunc cognitio perfectior ex parte cognoscentis erit perfectior simpliciter, sicut probat factum argumentum, at vero si cognitio ex parte cognoscentis perfectior fuerit ex parte obiecti minus perfecta, tunc non erit simpliciter perfectior, sed secundum quid, quia præponderat ratio dignitatis ex parte obiecti & sic intelligitur quarta conclusio.

E ¶ Ex dictis sequitur, quod eadem ratione superior angelus per suam essentiam perfectius cognoscit Deum simpliciter loquendo, quam inferior per speciem intelligibilem eiusdem superioris angeli. Ratio est. Quia iam ex parte obiecti cætera sunt paria, at vero ex parte cognoscentis non, cum superior habeat ex parte sua principium excellentius ad cognoscendum Deum.

¶ Quinta conclusio aliquo modo probabilis. Angelus supremus perfectius cognoscit Deum per speciem representantem

tem omnes angelos inferiores collectivè quam per propriam essentiam, secus autem est de cognitione Dei quam habet per cognitionem omnium rerum materialium.

Probatur prima pars. Quia licet supremus angelus plurimum excedat quemlibet angelum, tamen si omnes alij simul confiderentur in tanta multitudine & tam ordinata in suis ordinibus & hierarchijs, perfectior videtur esse effectus Dei quam solus supremus angelus, ergo cognitio quæ habetur Dei per talem effectum, erit excellentior ex parte obiecti cogniti. Confirmatur. Nam in tanta multitudine angelorum plures perfectiones cognoscuntur distincte esse in Deo formaliter, vel eminenter, quam cognoscantur per cognitionem supremi angeli, ergo conclusio vera est. Antecedens probatur. Quia differentia specificæ in tanta multitudine angelorum non inveniuntur neq; formaliter neq; eminenter in angelo supremo, ergo. Secunda pars conclusionis patet. Quia oēs perfectiones quæ inveniuntur in rebus materialibus etiā collectivè sumptæ sunt inferioris ordinis, ergo per cognitionem inferioris gradus non potest Deus cognosci perfectius quam per cognitionem superioris gradus. Atq; hoc modo est perfectior cognitio, quam homo potest habere de Deo per cognitionem sui ipsius perfectam, quam per cognitionem totius machinæ corporalis & omnium aliorum animalium. Ratio est. Quia omnia ista continentur in inferiori gradu.

¶ Nihilominus fit sexta conclusio probabilior. Angelus quisque superior perfectius cognoscit Deum per suam essentiam quam per speciem, vel species omnium rerum inferiorum se ipso, etiam si collectivè considerentur. Probatur. Quia iam ex parte cognoscendi principij est perfectior cognitio, quæ habet angelus superior de Deo per essentiam propriam, quam sit illa quam habet per species superadditas. Sed probatur quod etiam ex parte effectus cogniti fit perfectior ista cognitio angeli supremi, quam habet per suam essentiam quam alia cognitio rerum omnium, quia tota illa collectio aliorum angelorum non attingit perfectionem specificam angeli supremi, ergo. Ans probatur. Quia tota collectio illa non est substantialiter constituta per aliquam

A differentiam substantialem & perfectiorè quam sit differentia supremi angeli. Probat iterum, quia differentia collectionis angelorum est per accidens ad rationem substantiæ, vel certe est alterius generis quam substantia, ergo non potest esse substantialis aut perfectior quam differentia essentialis supremi angeli. Confirmatur. Quia species rerum sunt sicut numeri: sed tota collectio numerorum infra denarium non attingit perfectionem denarij, ergo neque tota collectio specierum angelorum infra supremum attinget perfectionem supremi angeli. Antecedens probatur. Quia collectio horum numerorum v.g. binarij, ternarij &c. semper manet infra denarium: & est ens per accidens, nisi forte considerentur omnes isti numeri tanquam multitudo constituta per aliquam unitatem supremam, alioquin semper inuenitur suprema unitas, scilicet decima quæ est supra omnem unitatem inferiorum numerorum, ergo in angelis in quorum multitudine non possumus contemplari aliquod unum per se constitutum in genere substantiæ, multò minus poterit tota collectio inferiorum attingere perfectionem supremi angeli. Neq; ratio pro altera sententia concludit, quia illa maior perfectio quæ inuenitur in tanta multitudine inferiorum angelorum, non est substantialis sed accidentalis & propterea non simpliciter, sed secundum quid concedendum est, quod angelus supremus cognoscit perfectius, Deum per cognitionem inferiorum quam per cognitionem sui ipsius.

¶ Sed est quædam obiectio uniuersalis contra omnia prædicta. Angelus non plura cognoscit de Deo per unum effectum quam per alium, ergo non cognoscit Deum perfectius per unum effectum quam per alium. Antecedens probatur. Quia per quolibet effectum cognoscit de Deo, quod est per essentiam suam & omnia attributa, quæ necessario ad hoc consequuntur. v. g. quod habeat esse illimitatum, quod sit immutabilis, æternus, omnipotens, & causa totius entis, ergo.

¶ Responderetur ad hoc argumentum, nego consequentiam. Et ratio est. Quia eadem attributa quæ naturaliter possunt de de Deo cognosci, cognoscuntur per quosdam effectus distinctius & perfectius quàm

per alios, sicut nullus beatus videt plura attributa in Deo quam alius, & tamen non æqualiter videt, sed vnus alio perfectius per hoc, quod in ipsa diuina essentia perfectiori lumine illustratus videt plures effectus possibiles, atque ita distinctius cognoscit omnipotentiam Dei. Sic etiam angelus naturaliter cognoscit Deum perfectius per cognitionem sui, quam per cognitionem inferioris effectus, quia videt distincte relationem diuinæ essentiae tanquam causæ ad perfectionem effectuum. Hinc etiam sequitur, quod angelus cognoscit Deum perfectius per cognitionem sui & per cognitionem formicæ, quam per solam cognitionem sui: non enim solum pluribus modis cognoscit Deum sed etiam perfectius: quia cognoscendo se non cognoscet angelus distincte ea, quæ sunt infra ipsum, sed opus habet speciebus intelligibilibus quibus angelus perficitur ad cognoscendum perfectius & distinctius effectus inferiores, ac per consequens illorum causa distinctius cognoscit cognoscendo se & illos effectus, quæ si tantum se ipsum cognosceret.

QVÆSTIO. LVII. De cognitione angelorum respectu rerum materialium.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum angeli cognoscant res materiales?

Conclusio est affirmatiua. Prima. Ratio est. Quia intellectus hominis cognoscit res materiales, ergo à priori angeli intellectus qui est magis penetratiuus. Secunda ratio est. Omnia materialia præexistunt in ipsis angelis simplicius & immaterialius quam in se ipsis: sed omne quod est in alio, est in illo secundum modum illius, ergo cum angelus sit natura intellectualis, materialia sunt in illo per species intelligibiles, ac per consequens angelus cognoscit materialia.

Difficultas huius articuli consistit intelligentia maximæ illius, qua utitur D.

A Tho. tanquam fundamento ad ostendendam conclusionem, scilicet id quod in inferioribus continetur deficienter & particulariter & multipliciter, in superioribus continetur eminenter & per quandam totalitatem & simplicitatem. Quo fundamento tria tribus contraponit, scilicet eminenter contra deficienter, totalitatem contra partialiter, simplicitatem autem contra multipliciter. Dubitatur, ergo, an hoc fundamentum sit verum vniuersaliter respectu omnis rei superioris comparatæ ad inferiora? Et videtur quod nō. Innubile reperitur in equo, & tamē in homine aut leone quæ sunt superiora, nō inueniuntur eminenter aut totaliter aut secundū simplicitatē, ergo.

¶ Arguitur secundū. Si in angelo inuenirentur omnes perfectiones rerū inferiorū eminenter, sequitur, quod possit efficere res inferiores, sicut sol per lucē quæ eminenter est calor, potest producere calorem, ergo.

C ¶ Arguitur tertio. Hoc videtur esse proprium Dei, ut differentie omnium rerum & perfectiones sint in illo saltem eminenter, ergo angelis non competit. Probatur antecedens. Nam quælibet creatura habet esse limitatum nō solum ad genus, sed etiam ad propriam differentiam, ergo eius quidditas sic limitata proprijs terminis non se extendit ad alienos, nec continet differentias aliarum rerum formaliter neque eminenter.

D ¶ Pro solutione huius dubij nota primo, quod res inter quas reperitur superioritas & inferioritas, possunt esse vel eiusdem ordinis, vel diuersi. Si fuerint eiusdem ordinis, tunc superioritas attribuitur secundū diuersitatem graduum intra eundem ordinē, sicut vegetatiuum importat gradū superiorē ad esse corporeum, & sensitiuum importat superiorem gradum ad vegetatiuum, & rationale dicit gradum supremum intra ordinem naturæ corporeæ. Cæterum natura intellectualis, est alterius ordinis superioris à tota natura corporea.

E ¶ Nota secundū, quod in rebus quæ distinguuntur tantū secundū diuersos gradus intra eundem ordinem, gradus inferiores continentur in superioribus, quodammodo formaliter. v.g. corporeum & vegetatiuum continentur in sensitiuo, & isti gradus continentur in rationali. Diximus enim quodammodo formaliter, & nō simpliciter

pliciter, quia quamvis forma gradus inferioris inueniatur in gradu superiori, tamen inuenitur perfecta per gradum formaliorum, qui est in superioribus, atque adeo est illic materialiter potius quam formaliter, quia formalitas cuiusvis rei simpliciter loquendo sumitur ab ultima differentia, sicut species numeri sumitur ab ultima unitate, ita vegetatiuum continetur in sensitiuo: eadem enim forma quæ dat esse sensitiuum, dat esse vegetatiuum: sed tamen vegetatiuum non est illic ultima differentia & ultima actualitas à qua sumitur ratio formalissima.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod in gradu superiori reperiuntur gradus inferiores, non quantum ad rationes específicas quibus diuiditur, & contrahitur gradus ille inferior. v. g. Vegetatiuum continetur in sensitiuo, non secundum omnem speciem vegetatiui, sed quantum ad rationem gradus inferioris communem, quæ reperitur in omni vegetatiuo, quæ ratio inuenitur etiam in sensitiuo à perfectione forma & gradu superiori. Quapropter inhabilitas non necesse est, ut contineatur in homine formaliter aut eminenter, eo quod est proprietas speciei atomæ inferioris gradus.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod in rebus diuersorum ordinum natura inferior continetur in superiori eminenter. Sed ista continentia eminentialis non consistit in hoc, quod natura superior ita habeat in sua virtute actiua inferiorem, ut possit illam producere, sicut calor continetur in virtute Solis: Sed consistit in hoc, quod natura superior continet formaliter omnem gradum, qui in inferiori est simpliciter perfectio, sublati tamē imperfectionibus, quæ sunt adiunctæ ex natura inferiori. v. g. in natura inferiori, scilicet corporea sunt isti gradus, qui importat simpliciter perfectionem. v. g. esse, & esse substantiale, esse cognoscitiuum, qui quidem gradus etiam in natura superioris ordinis formaliter reperiuntur, sed non inueniuntur illic cum imperfectionibus adiunctis ex natura inferiori, ut. v. g. Esse cum corporeitate, esse cognoscitiuum per sensum. Et propterea dicimus, quod istæ perfectiones quæ sunt in inferioribus inueniuntur

A tur eminenter in superioribus. Sicut sentire inuenitur in angelo eminenter, hoc est, quidquid perfectionis simpliciter est in sentire, est etiam in ipso angelo seu in eius cognitione. In rebus autem quæ sunt eiusdem ordinis ex eo superior gradus inferiorem continet, quia inferior est fundamentum quasi materialiter requisitum ad superiora. v. g. Vegetatiuum necessario prærequiritur cum omni sua formalitate ad sensitiuum quasi materiale fundamentum. Et propterea forma eadem quæ per se primò & formaliter confert gradum superiorem, necesse est, ut eadem conferat quasi antecederet & materialiter gradum inferiorem. Cæterum in gradu superiori nunquam continentur speciales differentię, quibus inferior gradus siue natura determinatur & contrahitur. Ratio est. Quoniam eiusmodi differentię non prærequiruntur veluti fundamentum ad gradum inferiorem. Hinc sequitur, quod in illis rebus in quibus superioritas & inferioritas solum attenditur penes differentias específicas atomas, quæ sunt magis vel minus perfectæ, & non reperitur in eis diuersitas ordinis, vel gradus naturæ, ut in angelis, inferiora non continentur in superioribus, sed æqualiter distinguunt genus immediatum per suas differentias específicas.

D ¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod Deo proprium est, ut in illo sint omnes res etiam secundum proprias differentias & conditiones indiuiduantes non solum eminenter in esse entitatiuo ipsarum rerum, propterea quod Deus habet esse infinitum substantiale, sed etiam in esse intelligibili formaliter, quod ipsæ res habent in Deo, atque ita Deus est causa totius entis. At verò omni naturæ intellectuali quæ in illo ordine perfecta est, debitum est, ut in illa inueniantur omnes res inferiores in esse intelligibili per species intelligibiles, cuius rationem assignat Caëtanus in articulo sequenti: ait enim, quod secundum naturæ dispositionem ita comparatum est, ut inferiora contineantur in superioribus omni modo possibili iuxta capacitatem superiorum. Quemadmodum hactenus diximus, superiora in esse entitatiuo continent inferiora secundum rationes communes, quia eiusmodi continentia est possibilis & iux

ta capacitatem superiorum. Non autē continēt quantum ad differentias específicas, quia ista continentia est impossibilis & improporcionata naturæ superiori. Ita similiter in esse intelligibili inferiora continentur in natura intellectuali omni modo possibili. Et quoniam possibile est sine detrimento naturæ superioris, quod res inferiores contineantur in illa non solum secundum rationes communes, sed etiam quantum ad específicas & indiuiduales: idcirco fieri oportet, quod omnia materialia continentur in natura intellectuali per species intelligibiles, repræsentatiuas omnis rei materialis secundū omnem rationē suam. Hæc doctrina Caietani verissima est: sed nihilominus non videtur continere adæquatam rationem, propter quam in intellectu angelico inueniantur species rerum omnium materialium. Nam iuxta hanc doctrinam tantum concluditur, quod inueniantur in angelis species rerum inferiorū. At verò in infimo angelo inueniuntur species intelligibiles repræsentatiuæ, non solum materialium, sed etiam omnium superiorum angelorum, ergo ratio Caietani non est adæquata, sed potius illa erit adæquata, quam paulò antè insinuabamus, scilicet, quod naturæ intellectuali, eo ipso quod intellectualis est, debetur debito naturali, ut intra ipsam contineantur in esse intelligibili res omnes naturales inferiores & superiores iuxta doctrinam D. Thom. supra citatam ex libro. 2. contra gentes, cap. 9. 8. ubi ait, quod natura intellectualis eo ipso, quia intellectualis est, comprehendit suam est totius entis.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum angelus cognoscat singularia?

Prima conclusio est affirmatiua, & certa secundum fidem, ut patet ex testimonijs articuli, quam etiam probat Diuus Thomas metaphysicè, quia angeli motores orbium per intellectum & voluntatem mouent illum.

¶ Secunda conclusio. Angelus per unicā virtutem intellectuam cognoscit vniuersalia & singularia. Ratio est. Quia quanto aliquid est superius, tanto habet virtutem magis unitam, & ad plura se extendentem, ergo cum ho-

Amo cognoscat singularia & vniuersalia, multò magis angelus vnicā virtute cognosceret hæc, cum sit superioris nature.

¶ Tertia conclusio. Angeli per species à Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam vniuersalem, sed etiam quantum ad earum singularitatem. Ratio est. Quia res sunt & fluunt à Deo etiam quantum ad singularitatem, ut subsistant in se ipsis, ergo etiam fluunt à Deo in intellectum angeli quantum ad hæc omnia, ut sint illic in esse intelligibili.

In hoc articulo tria sunt explicanda. Primum, quā certum sit, quod angeli cognoscant singularia. Secundum, an cognoscant per species acceptas à singularibus. Tertium, an cognoscant singularia per species vniuersales.

C De primo D. Thom. refert duas opiniones in articulo, quarum prior absolute negat angelos cognoscere aliqua singularia mundi corporei. Quæ sententia tanquā error contra fidem reiicienda est: quia in scriptura sepè legimus angelos missos esse à Deo ad ministeria singularia exercenda, & cum hominibus alloquendum. Hic error solet adscribi Commētatori, qui non solum angelo, sed etiam Deo negabat cognitionem horum singularium. Ita inquit Diuus Thomas in. 2. distin. 3. q. 2. artic. 3. & Durandus in. 1. dist. 35. quæst. 2. quam sententiam tanquā hæresim manifestā reiecit D. Thom. supra. q. 14. arti. 1. 1. Auicenna etiam tract. de fluxu entis, capit. 4. & in sua Metaphysica tract. 8. cap. 6. & 7. & tract. 9. cap. 4. videtur aliquo modo assentiri huic errori. Ait enim quod angeli tantum cognoscunt singularia quæ conueniunt in ratione entis. Sed tamen de sententia Auicennæ non satis constat: quoniam huiusmodi assertum bonum sensum potest habere, scilicet quod ratio formalis cognoscendi omnia etiam singularia est ens. Altera sententia quæ refertur à Diuo Thoma, quod angeli cognoscunt singularia non immediatè in se, sed in suis causis, solet tribui Auicennæ & alijs Philosophis, quibus videtur assentire Albertus Magnus in. 2. sen. dist. 3. art. 15. ubi ait, quod angelo non sunt datæ species repræsentatiuæ sing-u

singularium effectuum in seipsis, sed representatiuæ omnium causarum naturalium. & omnis dispositionis ipsarum, ex quibus angeli possunt cognoscere omnes naturales effectus, qui pro tempore eueniunt in vniuerso. Hæc sententia non est censenda error contra fidem, quamuis in Physica censeatur falsa. Et ratio est. Quia fides non docet necessario tenendum, quod angeli cognoscunt vniuersa singularia; ergo dummodo asseratur quod cognoscunt illa singularia, quorum administratione habent ex testimonio scripturæ & doctrinæ Ecclesiæ, non errabit aliquis in fide, si negauerit angelos cognoscere vniuersa singularia, vel cognoscere ex proprijs viribus naturalibus, dummodo asserat, quod lumine diuino illustratus illa cognoscit. Atque ita Diuus Thomas hanc sententiã referens, quæst. 8. de veritate, artic. 11. quamuis reprobet illam tanquam falsam, non tamen condemnat tanquam errorem. Vide alias opiniones circa hanc materiam apud Diuum Thom. & Albertum vbi supra. & apud Dionys. Cart. in. 2. dist. 3. q. 4. Vide Diuum Thomam & Ferrar. in. 1. contra gentes, capit. 50. Soncin. lib. 12. Meta. q. 36. & quæst. 66. & Augustinum Eugubinum lib. 4. de perenni Philosophia cap. 6. & 9. & lib. 9. cap. 3. in quibus locis ostenditur secundum mentem Aristotelis Deum cognoscere in particulari omnia singularia quamlibet materialia & minima. Et eadem est ratio de substantijs separatis quantum ad hoc quod habent potestatem cognoscendi omnia illa, quamuis non semper actualiter omnia cognoscant. Et ratio est. Quia vbique possunt operari, ergo possunt cognoscere omnem partem vniuersi etiam minimam.

¶ De secundo puncto facile nos expediamus. Scotus enim in. 2. dist. 3. quæst. vltima. & distinct. 9. q. 2. dicit duo. Alterum est, quod angeli ad cognoscenda singularia etiam materialia intuitiua cognitione non egent speciebus acquisitis neque infusis, sed cognoscunt illa per eorum præsentialitatem. Consentit Scotus in hac parte Durandus, q. 6. Gabriel. q. 2. Alterum est, quod ad cognoscenda singularia abstractiue indiget angelus speciebus, quas ipse abstrahit ab ipsis singularibus. De hac senten-

tia Scoti satis diximus supra quæst. 3. art. 2. Item circa prius dictum Scoti infra solet disputari. q. 8. vbi ostenditur, quod in omni intellectu creato ponendæ sunt species intelligibiles.

¶ Nunc autem breuiter contra Scotum dicendum est, quod intellectus neque intuitiue neque abstractiue potest re aliquã cognoscere, quæ vel per suam essentiam supplet vicem speciei, vel per similitudinem non sit in ipsa potentia. Supponimus enim modo iuxta doctrinam Aristot. cognitionem fieri per hoc quod cognitum est in cognoscente, non autem per extramissionem, quod aiebant Platonici. Cum igitur singularia materialia non possint esse secundum se ipsa intra intellectum angelicum, necesse est, quod sint secundum similitudines suas naturaliter inditas ipsi angelo. Atque ita conclusio D. Tho. tanquam certa supponenda est, quod angeli intelligunt res materiales per species non acceptas ab ipsis rebus.

¶ Circa tertium punctum occurrit nobis Scotus vbi supra asserens contra D. Th. angelum non cognoscere singularia per species vniuersales representantes immediate naturam genericam, vel specificam, sed per species adequatè & immediate representantes ipsa singularia. ¶ Pro hac sententia arguitur primo. Species vniuersalis non potest representare singularia quantum ad illorum singularitatem, & quantum ad rationes accidentarias, quæ illis contingunt, ergo per speciem vniuersalem non cognoscit angelus ipsa singularia. Huic argumento statim solemus respondere ex D. Th. hic. & in. 2. sent. d. 3. q. vlt. q. species angelicæ sunt ex parte immediate à diuinis ideis: ideæ autem diuinæ geminam habent perfectionem. Sunt enim formæ representantes non solum naturam in comuni, sed etiam individua quantum ad omnem singularitatem illorum & condiciones. Et præterea sunt etiam effectrices rerum quantum ad hæc omnia. Hinc est quod species angelicæ licet non participant virtutem effectricem à diuinis ideis, participant tamen suo modo representationem ipsarum rerum, atque ita representant omnia singularia, quæ diuina virtus efficit.

¶ Sed replicatur contra hanc solutionem. Sequitur, quod species angelica sit infi-

infinitæ perfectionis in esse repræsentatiuo. Probatur sequela. Quia est apta repræsentare infinita singularia, & infinitas illorum conditiones, quæ accidunt indiuiduis.

¶ Confirmatur primò. Nam ubi pluralitas infert maiorem perfectionem, necesse est, ut infinitas inferat infinitam perfectionem: sed quæ species intelligibilis repræsentet plura singularia, maior perfectio est, ergo quod repræsentet infinita, erit infinita perfectio.

¶ Confirmatur secundò. Si species angeli repræsentat naturam specificam cum omnibus suis indiuiduis, sequitur quod adæquet repræsentationem diuinæ ideæ ex parte rei repræsentatæ: sed quælibet idea diuina est infinitæ perfectionis, ergo. Maior probatur. Nam diuina idea quæ refertur ad hominem, nihil aliud repræsentat quàm naturam humanam cum omnibus suis indiuiduis possibilibus, ergo si species angeli ad hæc omnia se potest extendere, adæquat repræsentationem idealem, quæ est in Deo.

¶ Secundum argumentum. Si species angeli repræsentat omnia indiuidua alicuius naturæ cum omnibus suis accidentibus, quæ possunt illis contingere pro tempore: sequitur, quod repræsentat opposita. Consequens videtur falsum, quia species repræsentat ut naturalis similitudo, non autem potest esse eadem similitudo naturalis oppositorum. Probatur sequela. Quia eidem singulari possunt contingere contraria, quia quandoque est album, quandoque nigrum &c.

Confirmatur. Vel species illa angeli determinatè repræsentat vnum oppositum. v.g. quod Petrus sit albus, vel se habet indifferenter ad repræsentationem oppositorum secundum rationem aliquam communem illis. Si primum ergo non potest repræsentare alterum oppositorum, scilicet, quod Petrus sit niger, si detur secundum, sequitur necessarium esse, quod aliunde determinetur ad repræsentandum hoc oppositum in particulari: quia id quod de se est indeterminatum, non magis respicit vnū quàm alterū oppositum, ergo huiusmodi determinatio proueniet à rebus singularibus. Quod si quis respondeat,

A quod species angeli determinata est ad repræsentandum vnum oppositorum pro vno tempore, & aliud pro alio tempore. Contra. Repræsentatiuum quod in se manet vniforme, non potest difformiter repræsentare: sed species angeli naturaliter in se ipsa est vniformis, nisi ab ipso obiecto realiter immutetur, ergo non repræsentat difformiter pro diuersitate temporis.

¶ Arguitur tertio. Angelus aliquando intuitiue cognoscit singularia: sed cognitio intuitiua sumitur à re cognita: prout est enim intuitiue cognita concurret in ratione obiecti præsentis, ut præsens est, & determinantis cognitionem ad hic & nunc, ergo species à qua procedit huiusmodi cognitio intuitiua dependet ab obiecto præsentis, atque adeò perficitur ab illo. Confirmatur. Impossibile est, quod habeatur cognitio intuitiua per speciem quæ repræsentet indifferenter rem, quando est, & quando non est, quia eiusmodi cognitio intuitiua fertur in rem cum hac determinatione, prout præsens est, ergo hæc cognitio non potest fieri per speciem inditam à Deo, cuius operatio non pendet à præsentia rei.

¶ Arguitur vltimò. Sequitur ex opposita sententia, quod angelus cognoscat futura contingentia, quod est proprium Deo. Probatur sequela. Species naturaliter indita secundum se repræsentat omnia singularia, non solum præsentia, sed etiam possibilis, sed angelus potest cognoscere omne illud obiectum, quod species repræsentat, ergo & ipsa futura contingentia.

¶ In hac difficultate ante omnia reiiciendæ sunt duæ sententiæ extremæ. Altera est Durandi in 2. sen. d. 3. q. 7. vbi ait, quod obiectum primum intellectus humani & angelici non est natura in communi, sed potius singulare & indiuiduum.

E Ex quo infertur, quod si in intellectu angelico collocantur aliquæ species, illæ per se primò repræsentant singulare & indiuiduum. Huius tamen sententiæ falsitas manifesta est omnibus qui sequuntur Aristotelem. De quo latius disputatur in materia de anima. ¶ Altera sententia est Aureoli apud Capreol. in secundo, quæstione secunda, vbi ait, quod nullus intellectus etiam diuinus cognoscit aliquod singu-

singulare signatum in se ipso, neque aliqua species intelligibilis repræsentat singulare signatum hic & nunc præsertim materiale, eo quod ipsa species intelligibilis immaterialiter repræsentat & in abstractione à conditionibus indiuiduis. Sed hæc sententia à Capreolo merito reputatur erronea. Quia parum distat à sententia Cōmentatoris negātis angelum aut Deū cognoscere aliquod singulare naturæ corporeæ. Argumenta verò Aureoli dissoluit Capreolus vbi supra, & solvuntur ex D. Tho. supra q. 14. art. 6. ad primum & art. 11. ad primum & ad secundum, & de veritate q. 8. art. 11. ad tertium. ¶ His ergo sententijs omissis inter viros graues est maxima varietas. Quidam enim aiunt, quod angelus per speciem immediate repræsentantem naturam specificam cognoscit primariò ipsam naturam & secundariò omnia eius indiuidua & secundum propriam rationem & singularitatē ipsorum. At vero accidentia quæ per accidens contingunt ipsis in diuiduis, non cognoscit per illam speciem, sed per proprias species ipsorum accidentium intelligibiles, facta tamen comparatione ipsorum accidentium cum indiuiduis substantiæ. v. g. angelus per speciem humanæ naturæ cognoscit immediate ipsam naturam humanam, petrum verò mediate: at verò quod Petrus se deat, vel ambulet cognoscit per proprias species istorum accidentium comparando hæc accidentia cum ipso Petro. Hanc sententiam tenet Bonauentura vbi supra in 2. parte distinctionis. q. 2.

¶ Sed hæc sententia videtur falsa. Et probatur. Nam si angelus per speciem humanæ naturæ, quæ repræsentat Paulum absolute non cognoscit, quod ambulet. v. g. nullo pacto poterit angelus ad ipsum petrum comparare speciem sessionis potius quam ambulationis, sed casu continget, quod comparet ad Petrum illud accidens, quod aliàs cognoscit per aliam speciem. Confirmatur & explicatur. Species quæ repræsentat sessionem, vel aliud accidens commune, non repræsentat realem coniunctionem, quam illud accidens habet modo cū Petro, ergo per illā speciē per se primo nō repræsentatur illud accidens absolute, neque poterit angelus per illam cognoscere Petrum sedere. Item eiusmodi comparatio

A specierum intelligibilium videtur ponere in angelo quendam discursum & compositionem, quæ res aliena est ab angelica natura, vt videbimus quæstione sequenti. Denique hæc sententia non satis explicat, quomodo angelus per speciē vniuersalem possit cognoscere singularem & actuales ipsorum existentias, quæ contingenter se habent ad ipsa singularem: contingit enim Petrum existere.

B ¶ Maioris in eadem distinctione quæst. secundā dicit, angelum cognoscere singularem per species singulares, hoc est, ad aqua- tē repræsentantes ipsa singularem, quas accipit infusas à Deo in sui creatione. Et in hoc differt ab Scoto, qui species singulares ponit in angelo acquisitas à rebus. Et si quis obieciat contra Maiorem, quod angelo essent infusæ infinitæ species, respondet in fine quæstionis, quod angelo non sunt infusæ species omnium singularem, sed illorum tantum, quorum cognitio pertinebat ad vniuscuiusq; angeli statum, atque ita si angelus vellet cognoscere plura singularem, indigebat nouis speciebus, quas ipse poterat colligere à rebus.

C ¶ Hæc sententia qua parte dicit angelū posse acquirere species à rebus, cum Scoto conuenit, & satis impugnata est sup. q. 55. art. 2. qua vero parte dicit angelo infusas esse species quorundam singularem & non omnium, videtur esse voluntaria & irrationabilis. Quoniam ad statum cuiuslibet angeli pertinet eo ipso quod est naturæ intellectualis, quod possit cognoscere omnia, quæ sunt in ordine vniuersi, & eo modo quo existunt. Præterea iste Doctor non explicat, quomodo species infusa repræsentās Petrum per se primò possit repræsentare ipsi angelo accidentia communia.

D ¶ Alij Theologi secuti D. Thom. hic & quodl. 7. art. 3. ad primum & quæst. 8. de veritate art. 11. ad 9. aiunt, quod angelus per speciem vniuersalem, quæ immediate repræsentat naturam communem. v. g. humanam, cognoscit omnia singularem illius naturæ & omnia accidentia, & omnes modos particulares, qui accidunt singularibus pro tempore diuerso. Ita docet Marsil. in 2. sen. q. 2. A Egidius Rom. in tracta de cognitione angelorum quæst. 9. Et Thomas de Arg. in 2. d. 3. & omnes discipuli D. Th.

Ceterum huius sententiæ tot sunt explanationes, quot capita. Nam quidam aiunt quod species vniuersalis angeli formaliter loquendo tantum repræsentat naturam specificam. v.g. humanam, sed tamen per illam speciem cognoscit angelus omnia singularia humanæ naturæ, quatenus pro sua voluntate comparat illam speciem ad singularia, quæ vult cognoscere. Sed iste modus dicendi nullam habet vero similitudinem. Primò quia eiusmodi comparatio iam præsupponit ipsorum singularium cognitionem ad quæ fit comparatio, vel saltè quod intellectus angeli excitetur ab ipso singulari ad huiusmodi comparisonem faciendam, sicut noster intellectus excitatur mediante phantasinate ad cognitionem singularis. Deinde si species secundum se nõ repræsentat singulare, non poterit angelus pro sua voluntate per talem comparisonem dare illi vim repræsentandi singulare.

¶ Alij vero dicunt, quod species vniuersalis secundum se non repræsentat singularia, nec conditiones contingentes illis, sed nihilominus angelus per illam speciem potest cognoscere omnia singularia, & illorum conditiones propter efficaciam & virtutem luminis intellectus angelici. Ita docet Aegidius vbi supra. Sed iste modus confutatur sicut præcedens. Nam lumen quantumlibet excelles non potest cõferre speciei virtutem repræsentatiuam alicuius obiecti, cuius ipsa non sit naturaliter repræsentatiua. Imo vero è contrario, lumen ipsum determinatur ab ipsis speciebus quantum ad actuale cognitionem alicuius obiecti. Etenim illa tantum obiecta illustrat lumè ipsum, quæ repræsentantur per species quibus vtitur intellectus.

¶ Alij autem dicunt, quod species vniuersalis per se primo repræsentat naturam specificam, deinde omnia indiuidua quatenus pertinent ad ipsam naturam. Repræsentat etiã omnia accidentia, quæ indiuiduis possunt accidere, quatenus continentur in potentia actiua vel passiua ipsorum indiuiduorum. v.g. species intelligibilis quæ repræsentat Petrum secundariò post naturam humanam, repræsentat etiam omnia accidentia, quæ possunt accidere Petro; nõ alia ratione nisi quia continentur in potentia in ipso Petro, & quia species intelligibilis

A angelica est principium comprehendendi rem à prima potentia vsq; ad vltimum actum illius. Sed etiã iste modus patitur calumnia, nam accidentia quia possunt contingere Petro, non habent determinationem & actualitatem in ipso Petro, sed tantum potentialitatem & contingentiam, ergo propter huiusmodi continentiam, species intelligibilis, non poterit secundum se determinari ad repræsentandum huiusmodi accidentia, sed opus erit, vt ab extrinseco determinetur, scilicet ab ipsis singularibus existentibus.

B ¶ Alij vero asserunt, quod si species intelligibilis repræsentaret per modum formalis similitudinis, non posset esse repræsentatiua indiuiduorum & accidentium repræsentatione distincta. At vero quia existimant, quod species intelligibilis tantum concurret vt principium effectiuum ad cognitionem, dicunt non esse inconueniens, quod possit vnica species repræsentare omnia hæc prædicta. v.g. sicut lux solis virtus est effectiua plurium effectuum. Ita dicebat Magister Cano.

C ¶ Sed tamen explicatio quæ magis videtur esse conformis menti D. Tho. & quæ nobis magis placet, ea est, vt dicamus cum D. Tho. vbi supra, quod vna species angelica siue repræsentet per modum formalis similitudinis, siue per modum virtutis effectiue siue vtroq; modo, eadem est immediate repræsentatiua naturæ communis, mediate vero omnium indiuiduorum cū omnibus singularibus accidentibus, quæ ipsis contingunt. Et hoc habet ex eo, quod est participatio diuinæ ideæ, quæ non solum repræsentat naturam quo ad communia principia, sed quantum ad omnia indiuiduantia, & quantum ad omnia accidentia quæ sunt in rebus quomodolibet. Hæc explicatio ad huc habet duplicem sensum. Prior est, quod vnica species angeli, quæ immediate repræsentat naturam specificam sit etiam repræsentatiua mediate omnium indiuiduorum possibilitum illius naturæ, & omnium accidentium possibilitum, quæ possunt cõtingere naturaliter indiuiduis. Alter sensus est, quod illa species sit tantum repræsentatiua indiuiduorum, in quibus ipsa natura de facto habebit esse pro aliqua differentia temporis & similiter ea repræsentabi-

sentabit tantum, quæ realiter in aliqua differentia temporis accident ipsis indiuiduis. Vterq; sensus probabilis est. Sed posterior magis placet illis, qui opinantur species intelligibiles angelorū nō esse proprias passiones dimanantes ab illorū essentijs. Sed omnino ad placitū Dei inditas tot & tales sicut expediebat ad cognitionē vniuersi & omniū, quæ in vniuerso accidunt: imō vero existimāt, quod ex eadē voluntate Dei est factū, vt hæc species angeli intelligibilis determinetur ad repræsentandū quædam singularia & nō omnia, & hoc per virtutē quā Deus imprimit illi speciei, vt repræsentet singularia tot, & non plura. Et ratio illorū est, quia videtur illis superflua & otiosa virtus repræsentatiua illorū singularium quæ virtus nunquā reducetur in actū cognitionis illorū. Et præterea, quia non plus concedendum est speciei angeli, quam id quod pertinet ad naturalem angeli cognitionem, ad quam certē non spectat cognitio singularium possibilium quæ nunquā erunt, sed illorum tantum quæ habebunt realem ordinem in vniuerso.

¶ Sed nihilominus prior modus dicendi magis nobis placet, præsertim si sequamur sententiā Capreoli, scilicet quod species intelligibilis angelica data est angelo ab autore naturæ tanquam propria passio sibi debita naturaliter: sic enim consequenter loquendo dicendū est, quod species intelligibilis angeli naturaliter est determinata ad repræsentandum naturam & omnia indiuidua, in quibus potest existere, sed actu non repræsentabit nisi ea, in quibus realiter extiterit in aliqua differentia temporis: respectu vero possibilium quæ nunquam erunt habet quidem virtutem repræsentatiuam, sed nunquam actu repræsentabit nisi tantum illa, quæ extiterint aliquādo. Nec propterea otiosa est virtus illa repræsentatiua quæ immediate se exercet in cognitione quidditatis comprehensiuæ, & consequenter omniū indiuiduorū, quæ realiter terminant ipsam quidditatē. Imō vero etiam si species intelligibilis angelica non fuisset propria passio, haberet nihilominus prædictam virtutem repræsentatiuam omnium indiuiduorum possibilium naturaliter in illa natura ex eo, quod illa species intelligibilis naturaliter est principium com-

A prehensiuæ cognitionis, vnde per accidens est ad virtutem repræsentatiuam illius speciei respectu indiuiduorū, quæ natura repræsentata terminetur per ista indiuidua vel per alia. ¶ Ad argumēta in oppositū respondetur. Ad primum sufficienter ibidē respondetur. Ad replicam vero & ad primā confirmationē quidā aiunt, quod nulla est perfectio speciei intelligibilis siue angelicæ siue humanæ, quod repræsentet singularia.

B Sicut non pertinet ad perfectionem intellectus, quod cognoscat singularia, sed tantum quidditates ipsarum rerum. Atq; ita respondent, quod licet angeli species repræsentaret infinita singularia, non ideo esset infinitæ perfectionis in esse repræsentatiuo, quoniam tota perfectio commensuratur perfectioni naturæ repræsentatæ.

Alij vero dicunt, quod repræsentatio singulariū nō pertinet ad perfectionē intellectus speculatiui, bene tamē ad perfectionē intellectus practici, atq; ita ex hac ratione species intelligibilis nō erit perfectio in quātū speculatiua est, ex eo quod repræsentet plura singularia. Ita docet Capreolus vbi supra. ad argumentū Scoti contra octauā conclusionē. Istæ solutiones nō satis faciūt nobis. Et ratio est. Quia sicut species angelica est perfectior humana, & ideo habet virtutem repræsentandi, nō solū quidditatē ipsam di-

D stinctē, sed etiam singularia existētia illius quidditatis, quod quidē speciei nostræ nō cōuerit, sic etiā quāto species angelica fuerit vniuersalior & perfectior, habebit virtutē repræsentatiuā pluriū singulariū. Quod igitur species angelica repræsentet singularia & plura singularia, arguit perfectionē in illa siue sit species, quæ pertineat ad intellectū speculatiuū siue practicum. Dicēdū ergo ad replicā, quod si sequamur sententiā

E Th. 2. sensu à nobis explicatā, argumentū nullā habet difficultatē, quia species angelica non habet virtutē repræsentandi infinita singularia possibilium. At vero si sequamur priorē sensum, quem elegimus dicendum est, quod speciem intelligibilem esse repræsentatiuam infinitorum singularium, quæ continentur in potentia vniuersæ naturæ finitæ comprehensiuē cognitæ, non arguit infinitatem in specie intelligibili nisi secundum quid. Sicut angelus comprehendens aliquod continuum habet speciem

representatiuam omnium partium possibilem diuidi, & tamen non propterea illa species est infinita perfectionis & virtutis, quia omnes istae partes continentur in vni co continuo finito actualiter. Hæc doctrina colligitur ex D. Tho. q. 20. de veritate art. 4. ad primum, vbi dissoluit si mile argumentum, quod procedebat de cognitione anime Christi, quæ videbatur esse infinita, propterea quod cognoscit omnia quæ cognoscit Deus scientia visionis etiam singularia, & omnes cogitationes volubiles dam natorum, quæ non sunt finitæ. Ille locus videatur. Per hoc patet ad primam confirmationem eiusdem replicæ.

¶ Ad secundam confirmationem dicitur, quod species angeli adæquat representationi diuinæ ideæ secundū quid, scilicet ex parte singulariū representatorū, nō autē simpliciter quoniam idea excedit in infinitum speciem angelicam in esse representationis quantum ad rationem representationis di & quantum ad rationem exemplaris effectiui. Vide D. Th. vbi sup. ad 9. argumentū.

¶ Ad secundum argumentum cōcedo sequelam. Si consequens intelligatur pro diuersis temporibus ex parte rerum representationum. Atq; ita species angeli representat Petrum sedentē pro tēpore quæ sedet, & ambulātem pro tempore quo ambulat. Sed nihilominus simul est representationis oppositorū, quanuis non simul representet illa ex parte rei representatæ, quia hoc implicat contradictionē. Et quanuis hoc melius intelligatur si species intelligibilis esset tantū principiū effectiui cognitionis, tamen bene etiam intelligitur etiā si sit similitudo formalis, propterea quod illa species est altioris ordinis & participatio quædā diuinæ ideæ. ¶ Ad cōfirmationē respondetur, quod species determinata est ex se ipsa vt sit representationis vtriusq; oppositorum: representabit autem vtrumq; pro suo tēpore sicut exriterint: nec hoc mirū est quoniam in humano intellectu inuenitur, quod vnus conceptus simul representat duo contraria in adæquatē, sicut. v.g. hæc propositio, albū nō est nigrū, quæ immediate est simplex qualitas, simul representet albū & simul nigrū in adæquatē tamen. Ad replicā respondetur, q; representationis quod se habet eodē modo necesse

A est q; semper vniformiter representet quātū ex parte ipsius representationis est nō autē ex parte rei representatæ, imo poterit difformiter representare si difformitas transferatur ad ipsam re representatā. ¶ Est tamen obiectio. Si angelus per speciem intelligibile naturæ substantialis potest cognoscere omnia accidentia quæ cōtingere possunt ipsi substantiæ, sequitur, q; non sunt ponēdē in angelo species intelligibiles, quæ per se primo representēt accidentia vt albedinē & nigredinē, consequens est falsum. Sequela probatur. Quoniam illæ species essent superflue. Minor probatur, quoniam D. Th. supra. q. 1. ar. 3. ad quartū inquit, in Deo reperiri particulares ideas horū accidentiū sed species angelicæ sunt quædā participationes diuinæ ideæ, ergo nō debēt esse simpliciores in esse representationis, vt representent vnica species accidēs & substantiā simul. ¶ Respondetur, negatur sequela. Et ad probationē negatur antecedens. Quoniam per species intelligibiles substantiarū cognoscit angelus accidens nō per se primo vt habet suā quidditatē, sed quatenus est modus & affectio substantiæ, & propterea indiget specie intelligibili per se primo representante naturam coloris aut qualitatis. Et notādū est, q; quemadmodū si daretur species adæquate representans Petrū nō posset angelus per illā cognoscere naturā humanā absolute, sed prout determinata esset ad Petrū. Ita per speciem substantiæ nō potest cognosci quidditas albedinis absolute & in abstractione, sed prout est hæc affectio & hic modus substantiæ actualiter. Vnde angelus vt possit cognoscere quidditatē albedinis secundum se opus habet specie propria accidentis. ¶ Ad tertium respondetur quod notitia intuitiua nō requirit speciem de sumptā ab ipsa recognita, sed satisfuerit, q; speciei representationis terminetur ad representē & ita cōtingit in angelo. Ad cōfirmationē primo negatur maior. Nā per eandē speciem per quā abstractiue Petrū cognoscimus, cognoscimus illū postea intuitiue. 2. dicitur a quibusdā secundū sententiā probabile, quæ docet notitiā intuitiua & abstractiuam non differre essentialiter, sed accidentaliter: eadem enim numero notitia ab eadē specie procedēs, nūc est intuitiua, nunc vero abstractiua absente obiecto.

qua propter ad rationem intuitiua tantum requiritur, quod terminetur ad obiectum præsens per quacumq; speciem procedat. Tertiò respondetur cum Caietano, hic distinguendo maiorem. Si species aequè representat rem existentem, vel non existentem propter abstractionem speciei sicut contingit in speciebus nostri intellectus, transeat maior. Si vero sit propter vniuersalitatem & excellentiam speciei quæ potest representare obiectum cum omni modo, sub quo reperitur, verbi gratia si fuerit album, sub albedine, si fuerit nigrum, sub nigredine, si fuerit existens sub existentia, tunc negatur maior. Quia ita contingit in speciebus angelicis.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur in dubio sequenti.

Dubitat secundò. Vtrum duratio temporis computetur inter representata singularia per speciem intelligibilem angelici intellectus?

¶ Ad hoc dubium sunt duæ sententiæ. Prima est Caiet. hic qui vt respondeat dubitationi notat, quatuor reperiuntur in qualibet re, quæ possunt ab intellectu cognosci. Primum est quidditas. Secundum singularitas. Tertium existentia seu coniunctio quidditatis singularis cum existentia & cum quocumq; esse accidentali. Quartum duratio existentie. v.g. in Petro cognoscit intellectus naturam humanam in qua conuenit cum Paulo. Secundo singularitatem seu indiuiduationem, quæ constituit eum in esse Petri. Tercio existentiam Petri, & coniunctionem contingentem omnium accidentium cum Petro existente. v.g. quod existat albus, vel sedens &c. Quarto deniq; quod actu existat in rerum natura cum omnibus suis accidentibus per aliquam durationem, vel per diem, vel per mensem. ¶ Sed vs distinguamus adinuicem duo postrema membra, nota cum Caiet. quod dupliciter potest considerari existentia Petri. Primum absolute vt est quædam entitas & actus quidam determinatiuus essentie Petri per quæ potest constitui extra nihil. Secundo potest considerari prout actu exercet officium existentie constituendo Petrum sub actuali esse in rerum natura, secundum quam rationem illum constituit sub mensura durationis & temporis: & ita appellat Caiet. durationem coniunctionis contingentis rei sin-

Angularis cum esse existentie & cum quocumq; alio esse accidentali. Itaq; Caiet. in tertio membro suæ distinctionis accipit existentiam primo modo in quarto vero membro posteriori modo. ¶ Quo supposito respondet Caiet. quod quidditas rei & singularitas & existentia priori modo accepta pertinent ad speciem intelligibilem angelicam sicut res representata per illam: at vero contingens duratio rei pertinet quidem ad speciem angelicam tanquam necessaria conditio vt representet species ipsas, non autem tanquam res representata. Itaq; nihil eorum quatuor quæ distinximus actualiter potest representari per speciem angelicam, nisi fuerit sub actuali duratione existentie, at vero ipsa duratio contingens non representatur per speciem, sicut species visibilis quæ est in oculo, non potest representare colorem nisi actu existentem & presentem potentie visuæ. Et tamē ipsam existentiam coloris & presentiam non representat visui, visus enim solum colorem cognoscit tanquam obiectum. Probat Caiet. quia si species angelica representat durationem rei tanquam obiectum representatum, sequitur, quod representet futura contingentia vt sic ipsi angelo. Probatur sequela. Quia si species angelica secundum se representat, v.g. lectionem meam, crastinam, quatenus erimus sub tali duratione crastina, ergo est similitudo naturalis durationis futuræ crastinæ lectionis: rursus, ergo representat iam nunc ipsi angelo futuram durationem vt actualem mensuram lectionis futuræ; atque adeo cognoscet angelus futuram contingens. Hanc sententiam Caiet. sequuntur multi viri docti.

¶ Altera sententia est Ferrar. lib. 2. congent. c. 100. qui docet durationem rei contingentem pertinere etiã ad speciem angelicam tanquam rem representatam. Et probat bonis argumentis primo. Omnis entitas & omnis modus entis potest cognosci ab angelo vt res cognita, quia cadit sub obiecto intellectus angelici, quod est ens in quantum ens: sed contingens rei duratio est entitas, vel modus entis, ergo potest representari per speciem angelicam vt res representata. Probatur consequentia. Quia id quod habet rationem obiecti cogniti, habet rationes rei representatæ per speciem intelligibilem quæ debet esse similitudo obiecti cogniti.

¶ Secundò arguitur. Angelus cognoscit modo Petrum existere hic & nunc, & habere talem rationem durationis: oppositum enim esset ridiculum asserere, ergo hæc omnia repræsentantur angelo per aliquam speciem intelligibilem, quæ repræsentet Petrum cum omnibus suis modis, ac proinde illa species antequam repræsentaret erat repræsentatiua omnium istorum: non enim accipit ab ipsis rebus vim repræsentandi.

¶ Prima conclusio sit pro huius intelligentia. Species angelus repræsentat durationem rei contingentem tanquam aliquid repræsentatum ex parte obiecti, sicut repræsentat quemcumque; alium modum accidentarium & contingentem ipsi rei. Hæc conclusio sufficienter probatur argumentis pro sententia Ferrariensis.

¶ Secunda conclusio. Duratio rei contingens est necessaria conditio ad repræsentationem speciei angelicæ, ita omnino, quod nihil potest repræsentare nisi illud sit sub actuali duratione existentia, vel in se ipso, vel in suis causis totaliter determinatis. Etenim pro nunc pro eodem reputamus rem esse actualiter in se ipsa, vel quod sit in suarum causarum actuali determinatione.

¶ Pro explicatione harum conclusionum nota primò, quod diuina idea aliter dicitur repræsentare ea quæ non habent aliquam durationem existentia secundum aliquam differentiam præteriti, vel præsentis aut futuri. Illa enim non repræsentat in se ipsis, sed prout sunt in ipsa diuina idea tanquam in causa & exemplari potenti efficere res illas. Sed aduerte, quod non intelligimus repræsentationem diuinæ ideæ non terminari ad res ipsas tanquam ad obiectum quod cognoscitur, sed dicitur, quod terminatur ad res non prout sunt in se ipsis extra diuinam ideam, sed prout sunt factibiles, & possunt imitari diuinam ideam. Hoc enim est repræsentari prout sunt in idea tanquam in causa. Ceterum illa quæ aliquando habet esse in aliqua differentia durationis præteriti, præsentis, aut futuri repræsentat diuinam ideam quatenus aliquo modo actu participat similitudinem diuinæ ideæ, & extra illam constituta actu imitantur. Et huiusmodi obiecta pertinent ad scientiam Dei, quæ dicitur visionis, alia vero obiecta dicuntur pertinere ad scientiam simplicis intelligentiæ.

A ¶ Nota secundò, quod licet idea diuina siue vno modo siue altero repræsentet, semper sit causa effectiua & exemplaris, tamen quatenus repræsentat posteriori modo, id est, res in se ipsis, si in rigore loquamur repræsentat eas non per modum causæ, sed per modum excedentis & inadæquatæ similitudinis. Et ratio est. Quia repræsentare per modum causæ, non est repræsentare rem in se ipsa, sed potius ut habet esse in potestate causæ.

B Et quidē quamuis diuina idea propter sui excellentiam non sit propriè loquendo similis, vel similitudo rei creatæ, tamen cum res ipsa creata sit & est similis ideæ quadam imperfecta similitudine & imitatione, tunc rectè dicitur, quod idea repræsentat rem illam per modum similitudinis excellentis & inadæquatæ.

C ¶ Nota teriò, quod sicut diuina idea non communicat speciei angelicæ, quod sit causa exemplaris & effectiua rerum, ita neque illi communicat, quod repræsentet per modum causæ. Sed sicut communicat illi, quod sit quadam similitudo excellens rerum intelligibilium, ita communicat, quod repræsentet res per modum similitudinis, tanquam similitudo excellens suum simile.

¶ Ex dictis sequitur primò, quod sicut est necessaria conditio ad hoc quod res aliqua repræsentetur per diuinam ideam modo illo posteriori, id est, per modum similitudinis excellentis, quod res illa existat in æternitate, quæ est propria mensura diuinæ cognitionis: ita ut species angelus repræsentet, necessaria conditio est, ut res illa coexistat in se, vel in sua causa determinatis ipsi mensuræ angelicæ cognitionis: propterea quod species angeli repræsentat per modum similitudinis, res autem quæ non existunt neque in se neque in suis causis determinatis, non habent realiter aliquam similitudinem determinatam ad speciem angeli.

E ¶ Ex his quæ dicta sunt facile intelligitur D.Th. in ar. 3. sequenti ad tertium, ubi ait, futura contingenti quando non existunt in se ipsis non cognosci ab angelo: cognoscuntur autem cum primum existunt in rerum natura. Nam tunc assimilantur angelicis speciebus. Vbi aduerte, quod non dixit, quod species angelica de nouo acquirit similitudinem, sed quod ipsum contingens de nouo assimilatur speciei. Etenim species secundum se similis est rei contingenti quo

quo circa per actualem existentiam rei nullam subit mutationem ipsa species quantum ad suum esse absolutum, sed tota mutatio se tenet ex parte rei contingentis. Diximus quantum ad esse absolutum, nam quod species intelligibilis de nouo acquirat aliquam relationem realem, vel rationis, impertinens est ad rationem representandi actualiter: quia relatio non est principium representationis speciei intelligibilis sicut bene aduertit Capreo. ubi sup. ad 10. Scoti cont. 8. conclusi.

¶ Sequitur secundum, quod verissime dicunt quidam graues Theologi, quorum doctrina colligitur ex D. Tho. questione præcedenti art. 2. ad 4. quod ad naturalem angeli cognitionem tantum illa pertinent, quæ sunt intra ordinem vniuersi, vel in se ipsis vel in suis causis determinatis & naturalibus. Hinc etiam patet explicatio secunda nostræ conclusionis.

¶ Ad illa verò quæ obiecit Caiet. quatenus aduersantur primæ conclusioni respondetur, quod illud simile de obiecto visus non probat intentum. Ratio est. Quia existentia coloris non continetur sub ratione coloris qui est proprium & formale obiectum visus, existentia autem continetur sub ratione entis, & similiter duratio existentiae, ac proinde sunt res cognitæ ab intellectu, cuius obiectum est ens. Ad rationem vero Caietani respondetur, quod species angelica est representatiua lectionis creaturæ, & est naturalis eius similitudo in actu primo, non autem in actu secundo, nisi quando actualiter habuerit durationem existentie, quia tunc ipsa lectio assimilatur speciei angelicæ. Assertit Caiet. exemplum, quod nobis videtur satis idoneum ad intelligentiam huius difficultatis. Si per miraculum poneret Deus (inquit) in mea potentia visiva speciem albedinis non existentis modo, tunc illa species secundum se representatiua est illius albedinis tanquam formalis similitudo illius, non tamen representaret in actu secundo, nisi quando ipsa albedo existeret præsens potentiae visivæ. Sic etiam in proposito considerare oportet, quod licet species angelica sit secundum se representatiua cuiuslibet rei singularis & existentiae & durationis illius, tamen nunquam actualiter representabit nisi quando res illa actualiter extiterit in sua mensura propriæ durationis. ¶ Sed ut magis explicetur

A hæc doctrina, arguitur contra positas conclusiones. Primo. Si species angeli est naturalis similitudo lectionis creaturæ & durationis illius contingentis, sequitur, quod angelus dum intuetur & comprehendit omnia, quæ sunt in proprio intellectu cognoscit, quod illa species est naturalis similitudo creaturæ lectionis & durationis illius, & ex consequenti, quod modo iudicat euidenter futura esse lectionem creaturæ. Nec valet respondere quod illa lectio creaturæ singularis, non est primum obiectum, sed secundarium, quia idem argumentum fiet de aliqua quidditate specifica, quæ modo non est in rerum natura.

¶ Secundum arguitur. Quidditas cuiuslibet rei etiam singularis abstrahit ab actuali existentia & duratione, quoniam de solius Dei quidditate est esse, ergo species angelica representat quidditatem cuiuscumque rei etiam si non existat. Probatur consequentia.

C Quia ex propria ratione obiecti non est illa existentia, & representatio speciei ab obiecto pensanda est. ¶ Tertium argumentum. Angelus non solum potest cognoscere rem singularem cognitione intuitiva, sed abstractiva etiam. At vero ad cognitionem abstractivam non requiritur, quod obiectum existat, ergo non est simpliciter necessaria conditio ex parte obiecti quod existat, ad hoc quod species angelica actualiter representet sed solum erit necessaria ad cognitionem intuitivam. ¶ Quarto

D arguitur & confirmatur. Angelus modo cognoscit præterita postquam iam non sunt, ergo poterit cognoscere futura. Antecedens patet. Quia memoria præteritorum pertinet ad naturalem perfectionem cuiuslibet intellectus. Consequentia probatur. Quia præterita non sunt actualiter, sicut neque futura, ergo eadem est ratio utrobique.

¶ Propter hæc argumenta non desunt Theologi, qui dicant angelum cognoscere futura contingentia non quidem quantum ad illorum actualem existentiam futuram, sed quantum ad illorum quidditates, & quantum ad principia individuantia, & propria accidentia singularia. Atque ita angelus modo potest cognoscere antichristum futurum non solum quantum ad quidditatem sed etiam quantum ad singularitatem illius individui & eius proprietates. Fundamentum huius sententiae est quoniam arbitratum cum Caiet. quod species angelica est representatiua quidditatis specifica

& indiuidualis antichristi, vnde inferunt, quod est naturalis similitudo eius, ac propterea iam nunc illam representat in actu secundo intellectu angelico. Quoniam existentia actualis sub duratione futura, non se habet ut res representata per speciem angelicam, sed tantum est conditio requisita ad cognitionem intuitiuam.

¶ Hæc sententia posset probabiliter sustineri, si intelligeretur de potentia Dei absoluta, scilicet quod posset Deus infundere speciem intelligibilem angelo, quæ haberet illum modum representandi. Cæterum si loquamur de facto, improbabilis est opinio. Et primo, hæc opinio fateretur cum Caietano, quod actualis existentia est conditio necessaria ad representationem speciei angelicæ, cum qua doctrina non stat in veritate, quod representet de facto quidditatem futuri contingentis prius quam existat. Secundo, quia ad naturalem angeli cognitionem tantum illa pertinent, quæ sunt intra ordinem vniuersi in se, vel in suis causis: sed futura contingentia quandiu non existunt in semetipsis non pertinent ad ordinem vniuersi, ergo non cognoscuntur. Tertio, sequitur ex ista sententia, quod angelus per speciem intelligibilem hominis cognoscat omnia indiuidua possibilia, in quibus est multiplicabilis humana natura, cõsequens videtur falsum, quoniam eiusmodi cognitio ad solum diuinum intellectum potest pertinere. Item etiam quoniam: possibilia quæ non sunt futura, nullum possunt habere ordinem respectu vniuersi, ac proinde non pertinent ad intellectum angeli. Sequela probatur. Supposito quod species angelica sit representatiua quantum est ex se omnium indiuiduorum possibilibum. Et præterea probatur. Quoniam species angeli propterea representat modo antichristum secundum illam opinionem, quia est similitudo ipsius: sed etiam est naturalis similitudo omnium indiuiduorum possibilibum, ergo quodlibet indiuiduum poterit representare. Quod si dicas speciem angeli peculiari ratione esse determinatam & accommodatam, ad representandum illa indiuidua quæ sunt futura in aliqua differentia temporis. Contra. Quia vix explicari potest ista accommodatio particularis, supposito quod species secundum se est naturalis si-

milisudo omnium indiuiduorum possibilibum, nam tota accommodatio istius speciei consistit in hoc, quod sit naturalis similitudo eius, quod representat.

¶ Et confirmatur. Nam sequitur, quod angelus saltem à posteriori cognoscat euidenter futura contingentia quantum ad illorum durationem futuram, quod non est admittendum. Probatur sequela. Nam hoc ipso quod angelo representantur per speciem intelligibilem quedam indiuidua, quæ actualiter non sunt in rerum natura, cognoscat angelus euidenter, quod sua species particulari ratione est accommodata ad representanda illa singularia, quæ futura sunt, & inde potest colligere euidenter à posteriori, quod illa indiuidua representata re vera futura sunt, siquidem species intelligibilis, quam ipse habet, accommodata est præcise ad illa singularia representanda. Confirmatur secundo, quod species habeat eiusmodi accommodationem particularem ad representandum quædam indiuidua, quæ modo non sunt, pertinet ad naturalem ordinem & ad perfectionem naturalem intellectus angelici, ergo eiusmodi accommodatio ab angelo naturaliter cognoscitur. Hac igitur sententia refutata ad argumenta respondetur. ¶ Ad primum quod angelus cognoscit quidem speciem intelligibilem in proprio intellectu existentem, quatenus est accidens quoddam & qualitas, & cognoscit etiam illam esse qualitatem representatiuam alicuius obiecti. Cæterum non cognoscit distinctè cuius obiecti est representatiua nisi tantum illius, quod est actu, vel in se, vel in suis causis determinatum. Ratio est. Quia res quæ sunt respectu ex natura sua, non possunt comprehendere, imo neque quidditatiuè cognosci nisi cū cognitione termini quæ respiciunt: & idcirco quod angelus non perfectè comprehendat totam representationem speciei intelligibilis non est imperfectio in angelo, quia non debetur illi maior perfectio. Et præterea quod non comprehendat speciem, non prouenit ex eo quod terminus quæ respicit species secundum se sit incognoscibilis ab intellectu creato, sed quia non est actu in rerum natura in se, vel in sua causa. Exemplum est in his quæ dicuntur suprà q. 12. ar. 8. quod quilibet beatus videt quidditatiuè omnes perfe-

perfectiões, quæ sunt formaliter in Deo non tamen videt omnes perfectiões, quæ eminenter sunt in Deo, imò hoc est impossibile, sicut est impossibile comprehendere Deum: quin potius possibile est, quod aliquis videns Deum aperte, nihil videat eorum, quæ eminenter sunt in Deo tantum. Et ratio est. Quia ea quæ sunt formaliter in Deo, ut distinctè cognoscantur, non requirunt cognitionem termini extrinseci in particulari: ea vero quæ sunt in Deo eminenter, requirunt distinctam cognitionem & quidditativam creabilium in particulari, quæ quidem sunt extrinsecæ ad ipsam divinam essentiam. Ita proportionabiliter dicendum est in cognitione angeli respectu speciei intelligibilis, nimirum, quod cognoscens evidenter speciem illam, cognoscit etiam ea quæ actualiter assimilantur illi speciei in ratione formæ intelligibilis, non autem cognoscet ea, quæ possibiliter assimilari possunt illi speciei, atque ita quantum ad hoc non comprehendit angelus suam speciem intelligibilem.

¶ Ad secundum respondetur, quod probat ut plurimum quod per divinam potentiam potest dari species intelligibilis, quæ repræsentet quidditatem solam futuri contingentis, prius quam existat. At verò de facto negandum est talem speciem inditam fuisse angelo, propterea quod angeli cognitio determinata est de facto ad ea quæ pertinent ad ordinem uniuersi, quidditas autem antequam existat in rerum natura in se, vel in suis causis determinatis, non pertinet ad ordinem uniuersi. Hanc solutionem aduerte pro his quæ dicenda sunt dubio sequenti.

¶ Ad tertium respondetur, quod cognitio abstractiua secundum naturæ ordinem, supponit intuitiuam, quam angelus nequit habere illius rei quæ nullo modo existit in se, vel in suis causis determinatis. Sed aduertendum est cum Caiet. hic quod in obiecto intellectus consideratur duplex ratio scilicet motiua & terminatiua, idea quidem diuina dum angelo speciem imprimit supplet vicem rei non existentis quantum ad rationem obiecti motiuam, quatenus confert intellectui speciem exemplatam ab ipsa idea & totaliter determinatam ut sit repræsentatiua cuius-

A libet rei quam repræsentare postea potest, at vero non supplet rationem obiecti terminatiuam, quin potius ad ipsum obiectum pertinet terminare actualem repræsentationem illius speciei, atque adeo re non existente, species illa non repræsentabit in actu secundo, propter defectum obiecti terminatiui.

¶ Ad quartum respondetur, quod quatuor modis se potest habere res præterita ad angeli intellectum, primo quod cognita fuerit ab ipso tempore præterito, quādo res existeret. Secundò quod non fuerit ab illo cognita propter non aduertentiam ipsius angeli, neque enim necesse est, quod angelus ad omnia singularia, quæ existunt, aduertat. Tertiò quod illud singulare præteritum, relinquat aliquem effectum sui in sua causa. Quartò denique quod nihil post se relinquerit. Hoc supposito respondetur, quod angelus potest cognoscere rem præteritam, quæ esse habuit primo modo. Hoc patet. Quoniam species angelica iam semel fuit determinata in actu secundo ad cognitionem illius rei singularis, quæ actualiter terminauit cognitionem angeli, ergo ex vi huius determinationis poterit postea repræsentare angelo illa species eandem rationem. Et hæc cognitio dicetur abstractiua, quæ præsupponit intuitiuam eiusdem rei, atque ita est quasi rememoratiua cognitio. Etenim proprie in angelo non ponitur memoria. Si autem angelus non cognouit rem præteritam pro tempore quo extitit, tamen res illa reliquit post se aliquod vestigium sui in effectū, vel in aliqua determinatione causæ poterit angelus cognoscere rem illam præteritam, & cognoscet de facto quocienscumque utetur specie repræsentante quidditatē, sub qua continebatur res præterita. Et hoc probatur. Quoniam species angelica adiuncto lumine efficacissimo ipsius angeli, potens est repræsentare quamlibet rem, cuius reperitur in rerum natura aliqua determinatio in effectū, vel in causa. At vero illud præteritum quod post se nullum reliquit vestigium, non potest cognosci postea ab angelo, si quando extitit in rerum natura non fuit cognitū. Hoc patet. Quia illud præteritum ita se habet ad speciem angeli, ac si nunquā fuisset.

D Vbitatur tertio & ultimo. An saltem per diuinam potentiam, possit dari species intelligibilis quæ representet futurum contingens?

¶ Ad hoc dubium respondetur & fit prima conclusio. Implicat contradictionem quod sit aliqua species creata, quæ representet futurum contingens ut futurum est, & quatenus contingens est. Loquimur autem cum ista formalitate, quia futurum contingens potest considerari dupliciter primo modo quantum ad suam quidditatem specificam aut singularem. Secundo modo quantum ad coniunctionem huius quidditatis cum existentia actualiter futura.

Hoc igitur secundo modo intelligitur prima conclusio: quæ est Caietani hic, quamuis oppositum sentiat in 3. p. q. 11. artic. 1. quem sequuntur ibidem aliqui ex modernis. Sed nostram conclusionem alij etiam ex modernis sequuntur, & velunt probare tali ratione: quoniam inquit representare futurum posteriori illo modo proprium est diuinæ essentiae, ergo non potest competere speciei intelligibili creatæ. Hæc tamen ratio debilis est. Etenim ex eo quod aliqua perfectio sit propria & naturalis diuinæ substantiæ, licitum est inferre, quod nulli substantiæ creatæ possit conuenire ex natura sua: quemadmodum videre Deum sicuti est soli Deo est proprium & naturale, atque ita nulli substantiæ creatæ potest competere ex propria natura: quoniam omnis substantia creata est inferioris ordinis, & ex propria specie limitatur ad proprium genus & differentiam: At vero accidens creatum superioris ordinis secundum propriam speciem dari potest. Ratio est. Quoniam superioritas ordinis accidentis consideratur ex superioritate substantiæ, unde dimanat, verbi gratia, lux dicitur à philosophis esse superioris ordinis quam elementa, quia quamuis recipiatur in aëre, tamen non dimanat nisi à substantia cælestis corporis. Sic etiam potest Deus producere lumen superioris ordinis, quam sit ordo naturæ & omnis substantiæ creatæ, sed quod solum possit dimanare ab ipsa diuina luce, à qua solum dependet in fieri & conseruari cum ea perfectione specifica, ut possit manifestare intellectui illustrato tali lumine diuinam essentiam sicuti est: ita ergo

A quærebamus in præsentia; An sit possibilis aliqua species intelligibilis creata, quæ ex propria natura specifica possit representare futurum contingens. Et dicimus quod prædicta ratio non probat partem negatiuam: nam quod Deo competit per substantiam suam potest competere creaturæ per accidens superioris ordinis, ut explicatum est. Probatur ergo nostra conclusio efficaciter. Futura contingentia quandiu non existunt in se nec in suis causis determinatis, nullam habent habitudinem ad propriam existentiam, alias non essent futura contingenter, ergo nulla species creata potest representare determinatam habitudinem futuri contingentis ad propriam existentiam, atque adeo non poterit determinate representare futurum contingens ut contingens est.

C ¶ Sed contra. Futura contingentia antequam existant, cognoscuntur à Deo certa & intuitiua cognitione, atque per ordinem ad diuinam cognitionem habent determinatam habitudinem ad suam existentiam, alias enim non determinate cognoscerentur à Deo ut futura in nostro tempore, ergo potest Deus hanc determinatam habitudinem representare angelo per aliquam speciem creatam.

D ¶ Respondetur, concedo antecedens, & negatur consequentia. Ratio est, quia non est communicabilis speciei creatæ illa perfectio, ut sit representatiua determinatæ habitudinis, quam habet futurum contingens solum respectu diuinæ cognitionis. Ratio huius est, quia Deus dupliciter consideratur cognoscere futura contingentia. Primo modo quatenus coexistunt diuinæ cognitioni, quæ mensuratur æternitate ambiente omne tempus, & ita diuina cognitio est futurorum contingentium in se ipsis. Altero modo cognoscit illa in propria idea determinata per diuinam voluntatem ad productionem futuri contingentis in suo tempore. Et hæc est cognitio diuina futuri contingentis in suis causis determinatis per diuinam ideam & voluntatem Dei.

E ¶ Hoc supposito sic arguitur. Species creata non potest representare determinatam habitudinem futuri contingentis, quam habet respectu diuinæ cognitionis, primo

primo modo considerata, quoniam species creata, vel eius representatio non potest mensurari æternitate, sed tempore, vel ævo: At vero habitudo illa determinata futuri contingentis tantum est per ordinem ad æternitatis mensuram, quatenus futurum contingens coexistit æternitati. Item probatur, quod habitudinem quam habet futura contingentia respectu diuinæ conclusionis posteriori modo considerata, nulla species creata possit representare, quoniam illa determinatio tantum est in causa scilicet in diuina idea determinata per liberam Dei voluntatem ad productionem futuri contingentis, sed nulla species creata potest representare hanc determinationem, ergo neque determinatam habitudinem futuri contingentis ad suam existentiam, prout habet illam in suprema causa. Consequentia patet, & probatur minor, tam ex parte libertatis Dei cuius determinatione nulla species potest representare: quam etiam ex parte ideæ ut causa est, quia ut sic oportet quod ipsamet sit cognita in se ad hoc quod in illa cognoscatur effectus, sed constat, quod nulla species creata potest representare diuinam ideam ut est in se, sicut neque diuinam essentiam, ergo.

¶ Ex dictis patet, quam sit falsum quod aliqui Theologi affirmant, quod species inditæ anime Christi domini representat futura contingentia non quidem in se ipsis, sed in suis causis determinandis in tempore futuro. Probatur hoc esse falsum. Quia etiam ipsæ causæ sunt futura contingētia, ergo cognoscuntur in se ipsis, vel in suis causis determinandis tempore futuro: Si in se ipsis, eadem est ratio de omni futuro contingenti, ut cognoscatur in se ipso: Si in alijs, ergo erit processus in infinitum, quia de illis erit eadem interrogatio, ergo impossibile est, quod aliqua species creata representet futurum contingens in suis causis determinandis, sicut est impossibile quod representet illud in se ipso. Deinde illa determinatio causarum futurarum nihil ponit in ipsis causis antequam existant, quoniam tota est in sola diuina providentia siue in idea determinata per diuinam voluntatem, ergo species creata quæ nullo modo potest representare determinationem diuinæ voluntatis & providentiæ, nõ

A poterit representare habitudinem ipsarum causarum ad propriam existentiam in tempore futuro. Patet consequentia. Quia diuina providentia nihil ponit in rebus antequam sint. Quod si aliquis roget, quomodo ergo anima Christi cognoscit per scientiam inditam omnia futura contingentia, Respondetur quod per scientiam inditam cognoscit quidem futura contingentia euidenter, euidētia in attestante, non quia B species indita representet futurum contingens in se ipso, vel in suis causis determinandis.

¶ Secunda conclusio. Per diuinam potentiam potest dari species, quæ actu representet solam quidditatem ipsius futuri contingentis specificam vel singularem. Probatur. Quia oppositum non implicat contradictionem, ergo Deus potest facere. Deinde probatur. Quia posset Deus mihi imprimere phantasma Antichristi futuri ita perfecte representans, ac si oculis eum viderem, & tunc per speciem, quam ego habeo hominis, possum cognoscere per quandam reflexionem ad illud phantasma, quidditatem Antichristi, ubi non representatur mihi habitudo, quam illa quidditas singularis habet ad existentiam determinandam in tempore futuro, ergo possibile est per diuinam potentiam, ut infundatur angelo, vel animæ, aliqua species intelligibilis, quæ representet quidditatem singularem alicuius futuri contingentis non representando habitudinem ad futuram existentiam. Ratio huius esse potest, quia inter prædicata essentialia & quidditatiua cuiuslibet rei singularis est necessaria habitudo, quæ non pendet ex diuina voluntate, vel providentia. v. g. quod Petrus sit homo, ergo potest illa vera & necessaria habitudo cognosci à creatura per speciem inditam, ut si creasset Deus unum angelum solum cum cognitione scientifica quarundam rerum creabilium, non poterat esse illa cognitio sine speciebus representantibus quidditates.

E ¶ Et si quis obijciat contra. Res nunquam est similis speciei intelligibili in actu, nisi actu existat in se, vel in sua causa, ut supra diximus, ergo non poterit quidditas representari per speciem intelligibilem actu, antequam sit.

¶ Respondetur, quòd quidditas quæcunque creata, vel creabilis similis est speciei intelligibili similitudine essentiali antequàm existat, eò quòd quidditas rerum creabilium secundum se abstrahit ab existètia & actuali duratione: secus autem se habet, si res consideretur quantum ad coniunctionem essentiae cum existentia, quia quantum ad hoc non potest esse similis speciei intelligibili: nisi aliquo pacto existat in se, vel in sua causa determinata. Et quidem de facto secundum probabiliorē opinionem species angelica vel animæ Christi indita in sua habitudine concernit connexionem essentiae cum existentia ut diximus. Et ratio est. Quia huiusmodi species collatae sunt, ut repræsenterent per habitudinē ad vniuersum secundum ordinem naturæ, vel gratiæ. Cæterum de potentia absoluta Dei ratio sufficiens non est, quare negetur possibilis species repræsens quidditatem abstrahendo ab actuali existentia. Ex quibus rursus sequitur, quòd species intelligibiles inditæ animæ Christi domini non sunt repræsentiue omnium singularium possibilium, sed sunt accommodatæ ad repræsendum illa tantum singularia, quæ habebunt esse in aliqua differentia temporis. Et hoc quidem probabilius dicitur de speciebus animæ Christi quàm angelorū, quia species angelicæ pertinent omnino ad naturæ ordinem, iuxta quem ordinem quælibet quidditas rerum corruptibilium poterat in infinitum multiplicari in indiuiduis, eò quòd considerato solo ordine naturæ mundus in æternum esset duraturus cum omnibus cælestibus motibus & generationibus rerum inferiorum. At verò species inditæ animæ Christi pertinent ad ordinem gratiæ, & propterea magis rationaliter dicitur, quòd sint appropriatæ ad repræsendum illa tantum singularia, quæ iuxta dispositionem diuini ordinis gratiæ sunt futura. Cæterum species istæ animæ Christi repræsents quidditatem futurorum contingentium antequàm existant, non tamen actualem durationem existentiae futuræ, quam nihilominus cognoscit anima Christi per euidentiā in Deo attestante. Et vtrunque pertinet ad perfectionem scientiæ inditæ animæ Christi domini.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum angeli cognoscant futura?

Prima conclusio est trimembris. Prima pars. Futura quæ ex necessitate ex causis suis necessarijs proueniunt, cognoscuntur ab angelo per certam scientiam. Secunda pars. Futura quæ non ex necessitate, sed ut in pluribus eueniunt, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam. Tertia pars. Casualia & fortuita penitus sunt ignota. Huius conclusionis ratio est, quoniam angelus est naturalis intellectualis perfectus, ergo eo modo cognoscit res futuras in vniuerso, sicut ipsæ habent esse certum, vel quasi certum in suis causis.

¶ Secunda conclusio. Solius Dei est futura cognoscere in se ipsis. Ratio est. Quia Deus solus videt omnia in sua aternitate, quæ cum sit simplex toti temporis adest, & ipsum concludit.

¶ Tertia conclusio. Non potest aliquo intellectu creato cognosciturū, ut est in suo esse. Ratio est. Quia nullus intellectus creati cognitio mensurari potest aternitate.

In hoc articulo videnda sunt quæ diximus supra. q. 14. artic. 13. Nunc autem pro explicatione huius art. aliqua sunt aduertenda. Nota primò secundum fidem catholicam esse certum, quòd angeli non cognoscunt futura contingentia, naturali virtute. Probatur. Quia in scriptura huiusmodi cognitio soli Deo tribuitur tanquā ipsi propria. v. g. Esai. 41. Annunciate quæ ventura sunt, & sciemus, quòd dii estis vos. Item capite quadragesimo. 5. Interrogate me, quæ ventura sunt super filios meos & 46. Ego sum Deus, et non est alius similis mei annuncians ab exordio nouissimum, & ab initio quæ nondū futura sunt. & c. 58. Multa habentur ad rem præsentē pertinentia. & Daniel. 7. Est Deus in cælo reuelans mysteria, & c. Sap. 8. dicitur de diuina sapientia scit præterita, de futuris extimat, signa & monstrascit antequàm fiant, euentus temporum & seculorum. Ex huiusmodi testimonijs & multis alijs intellexerunt sancti patres solius Dei proprium esse

esse futura cognoscere, atque prædicere. D. Chrysoſt. hom. 18. sup. 1. cap. Ioannis inquit. Certa futurorū prædictio immortalis Dei solius opus est. Vide illum in homilia particulari, quod Christus est verus Deus. Orige. etiam lib. 8. Periarchon. c. 2. vide & Augustinum lib. 5. de ciuitate. c. 9. Cyrilus & Theodoretus explicantes testimoniū illud Esa. 41. citatum. Præterea sancti patres & Theologi grauissimi docēt quod potissimum testimoniū fidei nostræ illud est, quod multis antea temporibus prædicta sunt, quæ modo videmus impleri. Vnde colligunt, quod ipse Deus est qui huiusmodi veritates testificatur. Hoc argumento vsus est Apostolus ad Rom. 1. cum dixit, segregatus in euangelium, quod ante promisserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo, ergo tribuere cognitionem futurorum contingentium naturalivirtuti creaturæ, blasphemus error est. Deinde rationes efficaces ad hoc confirmandum colliguntur sufficienter ex dictis in articulo præcedente.

¶ Notasecundò, quod futura contingentia sunt duplicis generis. Quædā enim sunt, quæ dependent ex libertate arbitrij, v.g. quod Petrus venturus sit in hoc gymnasium. Quædam vero quæ nullam dependentiam habent à libera hominis volūtate, sed procedūt ex causis alijs impedibilibus ex natura sua. v.g. quod ruens domus opprimat animal aliquod. Quidā ergo Theologi audent affirmare, quod illa tantum futura contingentia excipiūtur à naturali cognitione angeli, quæ pendent à libero arbitrio: probant autem suam sententiam, quia alia futura contingentia cognoscunt angeli infallibiliter. Et ratio est. Quia angeli cognoscunt perfectè vniuersum naturæ ordinem & omnium naturalium causarū dispositionem, ergo cum eiusmodi futura procedant ex concursu naturalium causarum, possunt ab angelo naturaliter cognosci certo & infallibiliter. Confirmatur. Quia contingentia naturalium causarum in hoc consistit, quod ipsæ causæ sint impedibiles per alias causas naturales: sed angeli cognoscunt & penetrant, quando futurum est impedimentum causæ naturalis, & quando non est futurum, quia huiusmodi impedimenta naturaliter lo-

A quando & secluso cōcursu liberi arbitrij proueniunt ex dispositione naturali superiorum causarum, verbi gratia quod rupis temporum tempestate frangatur, & dum ruit concutiat aliū lapidem, dicūt, quod vniuersa hæc possunt cognosci ab angelo ex perfecta cognitione influentiæ celestium corporum & dispositionū elementorum.

B ¶ Sed tamen sic opinantes vehementer falluntur, primo quia ignorant vocem futuri contingentis & casualis. Et ratio est. Quia si angelus habet iam euidentiam determinationis causarum naturalium, & habet euidentiam, quod non erit impedimentum, iam in proprium dicitur illud futurū contingens & casuale respectu cognitionis angelicæ quamuis respectu nostræ cognitionis possit dici futurum contingens. Deinde nulla ratione credibile est, quod angelus possit ex cognitione celestium corporum tantam varietatem futurorū motuū in istis inferioribus cognoscere, verbi gratia quot formicæ futuræ sunt ab hinc annos centum, & quoties mouebuntur, & alia similia, quæ omnino videntur nō posse præcise reduci ad influentiam corporū celestium.

C ¶ Deinde, si impedimenta omnia quæ de facto proueniūt à causis particularibus, per quæ aliæ causæ particulares impediuntur à suis effectibus determinata sunt in motibus & influentijs celestium corporū planè colligitur, quod omnia ista sunt certo scibilia ab angelo per causas necessarias, ac per consequens non erunt simpliciter futura contingentia siquidem necessario omnia procedūt à causis necessarijs. Hanc sententiam aliqui volunt non esse satis tutam in fide Christiana & afferunt in confirmationem quod Sapientiæ. 8. dicitur scit monstra antequam fiant. Vbi talis cognitio quasi propria diuinæ sapientiæ assentur. Sed nullum est argumentum hoc, quoniā etiam ibidem dicitur, scit præterita, quare etiam colligeretur, quod angelus nō cognoscit præterita.

D ¶ Alij vero in hac difficultate aliter philosophantur, aiunt enim quod ex futuris contingentibus quæ non dependent ex libertate arbitrij, quædam sunt contingentia non simpliciter, sed secundum quid, id est,

est, respectu nostræ cognitionis, quam latent causæ naturales. v. g. quod aliquis habens occultam infirmitatem, & postea moritur repente, iste effectus respectu angeli cognoscentis infirmitatem non fuit contingens, sed præuisus in causa naturali, quæ per naturam impediri non poterit: & huiusmodi futura possunt ab angelis cognosci cognita causa. Alia verò sunt futura, quorum contingentia tantum est pèlenda per ordinem ad causam particularem, quæ naturaliter impedibilis est, at verò respectu dispositionis causarum naturalium & vniuersalium nullam habent contingentiam, sed potius necessitatè, eò quod ille effectus secundum ordinem à natura dispositum, non erit impediendus. v. g. quod arbor ista fructum sit productura tempore debito, dicunt futurum contingens est, eo quod arbor ipsa impedibilis est à fructu, ex ictu fulminis, vel ab alio particulari agente, & quamuis non sit impedienda, tamen sufficit ut simpliciter dicatur effectus illius contingens, quod procedat à causa impedibili. Atque ita est simpliciter futurum contingens. Et huiusmodi futura contingentia possunt cognosci ab angelo non omnino certè, sed per magnam coniecturam, potest cognoscere angelus, quod non impedietur fructus ab aliqua causa particulari. Denique sunt aliqua futura contingentia, quæ habent omnimodam contingentiam in ordine ad causas naturales, & huiusmodi dicuntur fortuita & casualia. v. g. quod domus ista ruet cras, potest angelus certò cognoscere, cognita debilitate fundamenti, vel propter ventorum tempestatem futuram tali tempore quam angelus cognoscit in coniunctione planetarum necessariam. Cæterum quod ex mutua collisione cadentium lapidum, ignis accendatur, qui comburat vicinam domum, omnino est futurum contingens, & ab angelo naturaliter incognoscibile: atque de his futuris contingentibus aiunt intelligendam esse tertiam partem primæ conclusionis.

¶ Nobis tamè neque ista sententia placet. Quoniã exemplum quod afferunt non est satis commodum, quia angelus ex dispositione lapidum in ædificio, & ex futura ruina domus cognitione versus certam partem, poterit cognoscere concursum lapidum talè, ut ex illo ignis accedatur. Tota igitur difficultas

A huius rei in hoc consistit, an omnis motus rerum inferiorum efficaciter sit ex motionibus & influentijs superiorum corporum, secludendo concursum liberi arbitrij applicantis actiua passiuus. Nam si verum est, quod omnis motus rerum inferiorum, supposita naturali dispositione vniuscuiusque rei naturalis efficaciter provenit ab influentijs celestium corporum, non dubito quin angelus possit omnes huiusmodi motus futuros certò præcognoscere, si velit. Si autem sint aliqui motus in rebus inferioribus, qui non procedant efficaciter ab influentia celestium corporum, sed ex aliquo appetitu, vel apprehensione animalium, quæ non pendeat quantum ad sui determinationem à celestibus corporibus, non poterit angelus eiusmodi futuros euentus præcognoscere, sed eorum contingentia reducenda est ad diuinam voluntatem tanquam ad autorem naturæ supremæ.

B Mihi certè res dubia est, utrum primo modo, an vero secundo huiusmodi futuri euentus proveniant. Sed nihilominus hoc mihi certissimum est, quod ipsi met futuri euentus naturales, quamuis quantum est ex parte corporum celestium sint determinati, tamè simpliciter loquendo sunt futura contingentia, quotiescunque talia fuerint, quæ possunt impediri, vel aliter se habere per concursum liberi arbitrij applicantis actiua passiuus.

C ¶ Notandum est tertio, quod demones conantur quàm sapientius prædicere futura cōtingentia triplici de causa, etiã ea quæ dependent à libero arbitrio. Vna est, ut sibi arrogant quandam diuinitatis speciem: nam ut superbi ascendere ad Dei similitudinem cōtentuntur cui proprium est futura contingentia prædicere. Sic Tertullianus ait in Apolog. Demones emulari diuinitatè, quando diuinandi munus assumunt. Secunda causa est ad infirmandum Euangelicæ fidei fortissimum testimoniū, quod lumitur ex antiquis futurorum prophetijs, quibus respondet in lege gratiæ ipsarum rerum adimpletio. Tertia est, ad capiendas animas curiosas illorum, qui dediti sunt ad præscientiam futurorum, ut colligitur ex D. Aug. lib. 4. de Trinit. c. 17. & ex Iustino martyre in Apologetico contragentes.

D Denique nota, quod quadruplex causa est, quare in futurorum prædictione demones quandoque attingant veritatem.

Prima est, quia Deus sua providentia & iusto iudicio ita permittit & disponit, ut demonibus manifestentur futura ab angelis bonis, iuxta illud Iob. 1. cap. vbi & sathanas dicitur comparuisse inter filios Dei coram Deo, in quo significatur, quod ipse demon sit aliquo modo particeps diuinarum reuelationum. Ita docet Diuus Tho. 2. 2. q. 172. artic. 6. ad primum. Et accepit ex Augustino lib. 2. super Genes. ad litteram, cap. 17. & lib. 2. ad Simplic. quæstio. 3. Et confirmatur egregio testimonio Deuter. 13. vbi dicitur. Tentat vos dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum, an non: præcesserat autem, quod si quando surrexisset aliquis propheta, qui prædiceret futura, & ita euenirent, postea tamen induceret ad malum, cauendus est propheta ille, quia tentat vos Deus vester, an diligatis, &c. Secunda causa est, quia demones aduertunt ad reuelationes factas prophetis & viris sanctis expressas in eorum libris, aut concionibus prolatis, quas ipsi melius callent quam nos: atque ita prædicunt futura, non ex propria cognitione, sed latenter furata. Ita docet Tertullianus vbi supra, q. & Diuus Augustinus lib. 8. de ciuitate. ca. 23. ait contigisse ethnicis antiquioribus, qui multa prædixerunt de mysterijs Christi in mundo futuris, quæ vel legerant in libris prophetarum, vel ab illorum doctrina ministerio demonum acceperant. De quare vide multa apud Augustinum Eugubinum lib. 1. de perenni philosophia. c. 3. & 19. Tertia causa est, quia interdum demones prædicunt futura contingentia, quæ ipsi ex diuina permissione in futuro tempore sunt operaturi. v. g. Postquam demon accepit potestatem à Deo, ut percuteret Iob, optime poterat illa prædicere, quæ futura erant, & ipse operaturus erat. Vltima causa esse potest, quare demones vera pronuntiant etiam de futuris, quæ dependent ex libero arbitrio, quia experimento cognouerunt, quod homines ut in plurimum sequuntur affectiones partis sensitivæ, quas ipsi optime cognoscunt, & interdum excitant, & simul cognoscunt alias circumstantias pertinentes ad statum cuiuslibet hominis. Ex quibus omnibus magna coniectura dicunt plurima, quæ futura sunt. Sed huiusmodi cognitio nequit esse certa, sed tantum

A coniecturalis. Ita docet August. lib. de diuinatione demonum. c. 5. & 6. Sed postea libro. 2. Retracta. c. 30. hanc sententiam moderatus est dicens, quod fortassis plus nimio tribuit demonum cognitioni circa futura. De hac materia vide D. Thom. lib. 3. contra gentes. c. 154. & 2. 2. q. 95. & q. 192. & Sixtum Senens. lib. 6. Bibliothecæ sanctæ annotat. 100.

B ¶ Circa tertiam conclusionem D. Th. aduerte, quomodo Diuus Thomas ea ratione probet solius Dei esse futura contingentia intueri in seipsis, quia eius cognitio mensuratur æternitate, quæ complectitur omne tempus, atque ita ea quæ in seipsis non sunt, nunc coexistunt æternitati, ac proinde cognitioni Dei, si tamen aliquando futura sunt. Sed tamen alia ratio poterat assignari, propter quam cognoscit Deus futura in seipsis, scilicet, quia diuina essentia infinita est, & infinito modo representata, atque adeo non potest eius virtus representandi communicari alteri creature. Sed tamen ista ratio si aliquid valet, non est formalis ratio, quare Deus cognoscit futura in se ipsis. Nam si per impossibile res futura non coexisterent æternitati, etiâ si virtus representatiua diuinæ essentiae, esset infinita, non cognosceret Deus futura in semetipsis, sicut modo non cognoscit ea, quæ possibilia sunt in semetipsis, sed solum in seipso, quamuis habeat infinitam virtutem representandi possibilia. Ratio ergo assignata à D. Thoma formalissima est.

C ¶ Circa solutionem ad tertium nota, quod præter illam rationem, quam in articulo præcedenti asseruimus, propter quâ futura contingentia antequam existant, non habent similitudinem cum specie angelica, assignatur à quibusdam alia ratio, quæ consistit in hoc, quod species illa non habet pro obiecto immediato ipsum singulare, sed quidditatem specificam: & propterea ut aliquod obiectum assimiletur speciei intelligibili, requiritur vel quod illud sit ipsa quidditas specifica, vel actu participet eam. At verò singulare antequam existat, nec est ipsa quidditas, neque actu illam participat; vnde nec actualem similitudinem ad speciem intelligibilem habet. Sed tamē hæc ratio nobis non placet: quia si de notitia abstractiua sit sermo, quidditas & indi-

uiduum

uiduum cognoscibilia sunt, antequam existant per aliquam speciem intelligibilem collatam à Deo, vel secundum ordinem naturæ, vel supra ordinem naturæ. Si autem loquamur de intuitiva notitia, etiam est eadem ratio vtriusque. Neutrum enim cognosci potest ab aliqua creatura, nisi quando existit actu in se.

¶ Vtrum verò specifica quidditas, quæ est obiectum primarium speciei intelligibilis representetur per ipsam speciem, antequam existat, ut si v.g. angeli fuissent creati prius tempore quam aliqua creature specificæ. Vtrum in illo instanti quo creati sunt cum omnibus speciebus intelligibilibus, cognoscere potuerint hominem, qui quidem producendus erat à Deo, quamuis non cognoscerent, quod esset producendus. Respondetur, vtramque sententiam sustineri posse probabiliter. Nō enim videtur inconueniens admittere, quod angelus cognosceret, vel cognoscere posset naturam humanam cognitione abstractiuam: neque oportebat, ut eo ipso cognosceret futura, nisi Deus reuelasset, quia quamuis angelo collata sint species intelligibiles rerum pertinentium ad ordinem naturæ, & tunc nondum essent omnes res pertinentes ad hūc ordinem: tamen sicut ipse mundus erat tunc quasi in fieri, ita etiā representatio speciei angelicæ non erat omnino reducta in actum, sed solum ad quandam cognitionem abstractiuam.

¶ Alijs verò magis placet pars negatiua. Quia ut dicebamus articulo præcedente ex Diuo Thoma, cognitio angelica determinata est ad ea, quæ pertinent ad ordinem huius vniuersi. Vnde colligitur verò similiter, quod representatio speciei angelicæ etiam circa primarium obiectum habet de facto hanc determinationem, quod sit circa rem existentem, quæ habet actualē habitudinem ad vniuersum. Mihi tamen magis placet prior modus dicendi.

¶ Sed tamen est obiectio. Quia præterita non habent ordinem realem ad vniuersum, & tamen cognoscuntur modo ab angelo, ergo poterit angelus per speciem intelligibilem cognoscere futura, vel possibilia in communi, vel singularia, antequam existant.

¶ Respondetur, quod semper habet

A difficultatem explicare; quo pacto angeli præterita cognoscant. Nam incredibile est quod dicit Marfil in. 2. q. 7. ad 4. & Gregorius Arimin. dist. 7. q. 3. art. 1. scilicet quod quotiescunque intellectus humanus vel angelicus cognoscit rem aliquam præsentem, toties imprimatur ei species noua representatiua illius cognitionis: imò addit Gregorius, quod si milies cognoscimus rem aliquam præsentem, mille species imprimuntur representatiue millium cognitionum: atque ita angelus cognoscit præterita cognoscendo per illas species, cogitationes quas habuit, & ex consequenti obiecta illarum cogitationum. Hæc omnia fictitia videntur. Et primò quidē asserere tot species imprimi in intellectu, quot habetur cognitiones de re aliqua, falsum & inopinabile est. Nam in parte sensitiua inferiori, in qua proportionabiliter oportet philosophari quantum ad memoriam præteriorum singularium, prorsus inopinabile est, quod imprimatur illa multitudo, ubi debet esse maior simplicitas. Deinde experientia constat, quod sæpè recordatur quis patris sui iam defuncti, & tamen non recordatur antiquæ cogitationis, quam habuit de illo.

¶ His igitur omissis quod nobis videtur verò similimū, illud est, quod ipsa species angelica, posteaquam posita est in actu representandi, accipit in se ipsa quandam determinationem, ut virtute illius actualitatis & determinationis sit potens intellectus angelicus cognoscere eandem rem, etiam si iam non existat; & hoc quidem, nō quia species ab obiecto perfecta sit, sed quoniam virtute luminis intellectus angeli reducta est in actum virtus representatiua speciei, atque adeo ipsa species perfecta est per exercitium & usum illius, ita ut etiam iam absente illa re singulari possit concurrere ad notitiam abstractiuam.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum angeli cognoscant cogitationes cordium?

Prima conclusio. Cogitatio cordis bene potest cognosci in suo effectu ab angelo. Ratio est. Quia effectus potest esse manifestus

etiam homini, & per illum cogitatio, ergo multò magis angelo.

¶ *Secunda conclusio. Solus Deus cogitationes cordium & effectus voluntatum potest cognoscere. Ratio est. Quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subiacet, & ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum & ultimus finis.*

IN hoc articulo dubitatur, an secunda conclusio vera sit, & ratio eius bona? & videtur, quòd actiones intellectus possint cognosci ab angelo. Quia Dignus Thomas fatetur in solutione ad secundum, quòd angelus cognoscit omnes species intelligibiles alterius intellectus, ergo cognoscit actuales cogitationes omnes. Probatur cōsequentia. Nam omnis res tantò est magis cognoscibilis, quantò magis est actu: sed cognitio actualis constituit speciem intelligibilem in actu secundo, ergo. Si species intelligibilis dum est in actu primo, intelligitur ab alio, multò melius dum est in actu secundo.

¶ Arguitur secundò. Cogitationes intellectus non sunt formaliter liberæ, ergo nulla est ratio, propter quam euadant cognitionem alterius angeli. Antecedens probatur. Quia libertas formaliter est in sola voluntate. Quòd si quis respondeat cogitationes intellectus participare libertatem ex imperio voluntatis. Contrà sequitur, quòd actus exteriores imperati à voluntate, non possint naturaliter ab angelo cognosci. Sequela patet ex paritate rationis.

¶ Arguitur tertio. Cogitationes cordium sunt obiectum proportionatum angelico intellectui, & ipse angelus habet cōcreatas species naturaliter representatiuas illarum cogitationum, ergo potest illas naturaliter cognoscere. Consequentia patet. Quia ad cognitionem solum requiritur proportio inter obiectum, & potentiam, & speciem intelligibilem, quæ est proximum principium intellectionis ex parte obiecti. Antecedens probatur pro priori parte. Quoniam cogitationes cordium sunt ens naturale, vt distinguitur contra supra-naturale: sed obiectum proportionatum intellectus angeli est totum ens naturale, ergo. Secunda pars probatur. Si species an-

gelicæ sua natura nō esset representatiuæ cogitationum cordium, nullus angelus posset illas cognoscere, etiam alio manifestante, nisi de nouo darentur sibi species intelligibiles. Sequela probatur. Quia cognitio absque specie fieri nequit. Hoc argumentum etiam procedit de omni actu voluntatis.

¶ Arguitur quartò. Si quæ ratio obstar, quo minus angelus cognosceret affectiones cordium, esset, quia sunt liberæ: sed hoc non obstat, ergo. Minor probatur. Quia libertas quamuis eximat actum à coactione & necessitate, non tamen à cognitione passiuâ: libertas enim non est cōditio repugnans cognitioni. Quòd si respondeas, libertatem ob id eximere actum à passiuâ cognitione naturali, quoniam libertas est indifferentia quædam & indeterminatio, & idcirco operatio procedens à libera voluntate non habet causam sui esse naturaliter determinatâ, sed indifferentem ad vtrūlibet.

¶ Tūc arguitur quintò. Quamuis operatio libera quatenus est in sua causa, nullam habeat determinationem, tamē postquam iam est in rerum natura extra suam causam, habet determinationem in suo esse, ergo poterit esse obiectum cognitionis angelicæ. Confirmatur. Effectus contingentes qui procedunt à causis naturalibus, & secundum se indifferentibus, licet prout sunt in suis causis, non sint cognoscibiles naturaliter ab angelo, tamen ita tim atque habent esse determinatū in rerum natura, possunt ab angelo naturaliter cognosci, ergo eadem est ratio de liberis affectionibus voluntatis: imò videtur quòd sit maior ratio, quia huiusmodi actiones voluntatis sunt magis immateriales, ac per cōsequens habent maiorem proportionem cum intellectu angelico. Quòd si dicas voluntatem pro sua libertate occultare suas affectiones liberæ, tunc est. Sextum argumentum. ¶ Quia ex ista solutione sequitur, quòd liberæ volitiones saltem secundum se sint naturaliter cognoscibiles ab angelo, & quòd de facto cognoscuntur nisi voluntas velit occultare illas. Confirmatur. Quia idem prorsus argumentum fiet, quod faciebamus de ista volitione, per quam voluntas occultat alia: nam quæram de illa, vtrum occultetur ab angelo

angelo, nec ne? si non occultatur, ergo habemus intentum, scilicet, quod angelus cognoscit liberam actionem voluntatis. Si vero occultatur, ergo per aliam actionem occultari debet, & sic usque in infinitum.

¶ Ultimo arguitur contra rationem D. Thom. quæ consistit in hoc, quod liberae cogitationes propterea soli Deo sunt cognita, quia solus Deus habet virtutem operatiuam in ipsam voluntatem. Contra. Nā sequitur, quod substantia vnius angeli nō sit naturaliter cognoscibilis ab alio, sed soli Deo, quia solus Deus habet virtutem effectricem circa substantiam angeli. Et de materia prima fiet idem argumentum, & de corporibus caelestibus de omnibus rebus, quæ tantum per creationem possunt fieri. Quod si dicas D. Thom. non loqui de subiectione, quam habet voluntas respectu Dei, quantum ad esse, sed quantum ad ipsum operari, scilicet, quia à solo Deo mouetur voluntas, tanquam ab ultimo fine & primario obiecto motiuo voluntatis. Contra. Sequitur, quod si solus Deus immediate moueret aliquod corpus caeleste, ille motus non esset naturaliter cognoscibilis ab intellectu creato, sed à solo diuino, cui soli subijcitur ille motus.

¶ De hac questione sunt variae sententiae. Prima dicit duo: alterum est, affectiones liberae & cogitationes esse naturaliter cognoscibiles ab angelis, siue bonis, siue malis. Probat argumentis factis & alijs quæ refert Capreolus in. 2. dist. 8. circa primam conclusionem. Alterum est, quod huiusmodi cogitationes non cognoscuntur ab angelis, propterea quod Deus non vult concurrere auxilio generali cum intellectu angelico, vt cognoscat eiusmodi cogitationes, sed sibi soli reseruauit talium cognitionem. Et ratio huius est. Quia esset quædam confusio ordinis in ipsa natura intellectuali, si quilibet angelus cognosceret quamlibet cogitationem alterius, & idem est de creatura rationali. Hanc sententiam docet Scotus in. 2. d. 9. q. 2. & in. 4. d. 8. q. 10. ad tertium. & Gabriel in. 2. d. 9. q. 2. & lectione. 31. super canonem Missæ, vbi etiam refert Ocham pro hac sententia.

¶ Secunda sententia asserit omnes angelos de facto cognoscere quascunque cogitationes & affectiones cordium. Hanc di-

A cit esse probabilem Duran. in. 2. d. 8. q. 5. Marfil. autem in. q. 6. in. 2. refert Scotum pro hac sententia quantum ad cogitationes mentis, non tamen quantum ad affectiones voluntatis. Sed hæc sententia non inuenitur in Scoto.

¶ Tertia sententia dicit angelum cognoscere cogitationes & affectiones cordium, quantum ad substantiam ipsarum, non tamen quantum ad respectum quem habent ad propria obiecta. Ita docet Guillelmus in. 2. d. 9. q. 4. Ad hanc sententiam reducitur opinio Thomæ de Argentina in. 2. d. 7. angelum cognoscere cogitationes quantum ad apprehensionem ipsarum, nō tamen quantum ad affirmationem, vel negationem, ita vt angelus videat in meo intellectu istam enunciationem, Petrus currit, non tamen videt, an assentiam vel non.

¶ Quarta sententia tenet, angelum cognoscere cogitationes & affectiones, quoad substantiam, & quoad obiecta, non tamen cognoscit in quem dirigantur finē à voluntate: & quoniam bonitas & malitia maximè pendet ex fine, propter ea angelus non cognoscit, vtum illæ cogitationes moraliter sint bonæ, vel malæ. Ita docet Henricus quodlib. 3. q. 13.

¶ Vltima sententia dicit, angelum cognoscere cogitationes & affectiones, & quantum ad substantiam, & quantum ad obiecta formalia, non tamen quantum ad singularia & secundaria, neque quantum ad aliquas circumstantias ipsarum cogitationum siue affectionum cordis. Ita docet Herueus in. 2. d. 8. q. 3.

¶ Pro decisione veritatis sit prima conclusio. Quilibet angelus naturaliter cognoscit cogitationes & affectiones alterius angeli naturales & necessarias, quantum ad exercitium etiam. Hæc asseritur ab omnibus. Et probatur. Quia eiusmodi affectiones pertinent ad naturalem perfectionem angeli, sed quilibet angelus naturaliter potest cognoscere, non solum quidditatem alterius, sed etiam omnia quæ sibi necessario competūt, ergo.

¶ Secunda conclusio. Cogitationes & affectiones liberae non cognoscuntur de facto ab aliquo angelo viribus suæ naturæ, & oppositum dicere est temerarium & periculosum, & errori proximum, si non est error.

error. Hæc conclusio nõ aduersatur Sco-
to, est tamen contra Durandũ in eo, quod
dicit oppositum esse probabile. Et proba-
tur nostra conclusio. Quia in scriptura sæ-
pe asseritur, quod Deus solus cognoscit
cogitationes & affectiones cordium, ergo
sententia quæ hanc cognitionem de facto
concedit angelo viribus naturæ, videtur
repugnare sacrae scripturæ. Antecedens
probat ex illo Ierem. 17. Ego Dominus
scrutans renes & corda. & Actorum. 1. tu
Deus qui solus nosti corda hominum &c.
& lib. 1. Regum. Homines vident ea quæ
apparent, Deus autem intuetur cor. Ad
Rom. 8. qui autem scrutatur corda Deus
&c. 2. Paralipp. 6. & Sap. 1. Iob 16. ad He-
bræ. 4. & alijs in locis hæc sententia passim
reperitur. ¶ Sed respondet Durandus ad
hæc testimonia, quod cognitio cogitatio-
nũ cordis in hoc sensu tribuitur soli Deo,
quia ipse solus cognoscit non solum cogi-
tationes præsentis, sed etiam præteritas &
futuras & possibiles, angelus verolice-
t cognoscat præsentis, tamen futuras cogno-
scere non potest. Hæc tamen solutio non
consonat contextui scripturæ. Nam legẽti
citata testimonia manifestum erit, quod
non tantum loquuntur de futuris cogita-
tionibus, sed præcipue de his quæ in præ-
senti in corde versantur. Deinde nihil sin-
gulare tribueretur Deo in cognitione cogi-
tationum cordis, quam tribuatur in co-
gnitione futurorum contingentium; &
tamen constat in testimonijs citatis, quod
aliquid speciale dicitur Deo cõpetere circa
cognitionem cogitationum cordis, ultra
id quod conuenit circa futurorum contin-
gentium cognitionem. Denique ista expli-
catio aduersatur communi intelligentiæ
sanctorum Patrum, qui ex citatis testimo-
nijs colligunt, quod cognoscere cogitatio-
nes cordium, est manifestum diuinitatis
indiciũ. Et aiunt Christum Dominum
eò maxime Dei filium se comprobasse, quod
cogitationes cordium quas Pharisei, illo
præsentis, concipiebant, ipse nouit & reue-
lauit dicens, vt quid cogitatis mala in cor-
dibus vestris. Ita docet Chrysost. homil.
30. super Matth. Gregorius lib. 28. Mo-
ralium. Cyrillus super Ioan. quem refert
D. Tho. Cathena aurea Matthæi. 9. sed vi-
de illum lib. 2. super Ioan. c. 19. lib. 3. ca. 3.

A lib. 4. cap. 5. & Hieronymus Matth. 9. in
illa verba, Sciens Iesus cogitationes illorũ.
Ambrosius Rom. 8. & 1. Corinth. 2. & in
oratione de obitu Theodosij Imperato-
ris. & Lucæ. 5. & ibidem Beda. & Theo-
phylactus. Vide Chrys. hom. 23. in Ioan-
nem. D. Damasc. lib. 2. de fide orthodo-
xa. c. 4. Athanasius lib. de quæst. sacrae scri-
pturæ. Orig. super Iob. 1. in illa verba, cir-
cuius terram & per ambulauit eam. D. Au-
gust. lib. de ecclesiasticis dogmatibus. c. 21.
B Omnes isti patres docent apertissime, quod
non solum futuras cogitationes cogno-
scere sit proprium Dei, sed etiam præsen-
tes. Et denique omnia hæc confirmantur
egregio testimonio. 1. ad Corinth. 14. Si
omnes prophetent in Ecclesia, intret au-
tem infidelis, vel idiota, ab omnibus con-
uincitur, ab omnibus iudicatur, quia occul-
ta cordis eius manifesta fiunt, & cadens in
terrã adorabit Deũ pronũtians, quia verẽ
Deus in vobis est. Ecce ex eo quod propheta
manifestat infideli ea quæ in corde eius ge-
runtur, cõuincitur confiteri, quod verẽ Deus
loquitur in illis, & hoc non ob aliam cau-
sam, nisi quia solus Deus potest cognosce-
re cogitationes cordium etiam præsentis.

¶ Tertia conclusio. Sententia Henrici
Gandau. asserens angelos cognoscere co-
gitationes & affectiones cordiũ quantum
ad substantiã & obiecta illarũ, non autem
quantũ ad directionẽ in finẽ bonũ, vel ma-
lum, minus satisfacit testimonijs citatis, &
rationi rectæ repugnat. Probat. Quoniã
citata testimonia nõ solum docet esse pro-
priũ solius Dei cognoscere in quẽ finẽ di-
rigantur cogitationes, sed absolutẽ defi-
niunt, quod cognoscere cogitationes cordium
ad solum Deũ pertinet. Quod autẽ rationi
repugnet probatur. Nã si angelus cogno-
scit cogitationes cordiũ, ceriẽ cognoscit
intuitiua cognitione, ergo cognoscit illas
etiã quantũ ad omnẽ modũ ipsarũ & dire-
ctionẽ in finẽ. Probat. consequẽtia. Quia
cognitio intuitiua angeli perfecta est. De-
inde, angelus iuxta prædictã sententiã pro-
pterea cognoscit cogitationes cordiũ quãtũ
ad substantiã, quia illæ sunt entitates existiẽ-
tes in rerũ natura: sed ordinatio cogitatio-
nũ in finẽ est quædã entitas, vel saltẽ mo-
dus realis entis, ergo pari ratione cogno-
scet. Præterea, quia vel angelus habet spe-
ciem

ciem repræsentantem directionem cogitationis in finem, vel non habet: si habet, ergo ita verè cognoscit directionem humanarum cogitationum in finem, sicut ipsas cogitationes quantum ad substantiam: si autem non habet illam, sequitur, quod etiam si ipse cogitans manifestare velit directionem cogitationis in finem alicui angelo, quod ipse angelus non cognoscet illam, nisi nouam speciem acceperit ab alio, quod ex præcedentibus patet esse falsum, ergo multò melius & tutius asseritur, quod angelus nullo modo cognoscit cogitationem alterius liberam nisi aliunde sibi manifestetur. His etiã rationibus confutantur aliæ sententiæ asserentes angelum cognoscere cogitationes tantum quo ad substantiam, vel quo ad obiectum primum, non autem quo ad secundaria obiecta, vel quantum ad modum. Verum est tamen, quod istæ sententiæ non tantum repugnant citatis testimonijs sicut sententia Henrici, quoniam minorem cognitionem attribuunt angelo circa cogitationes cordis quam Henricus, omnes tamen sententiæ sunt falsæ.

¶ Quarta conclusio. Sententia Scoti quæ asserit, angelum viribus naturæ posse cognoscere cogitationes cordium, non satis congruit cum citatis testimonijs, & rationi repugnat. Probatur primo. Quia scriptura diuina & sancti Patres licet in cortice literæ videantur loqui de facto, dum docent cogitationes cordium cognoscere esse proprium Dei, tamen si attente consideremus, ad hoc tendunt, quod cognoscere cogitationes cordis, soli diuinæ naturæ proprium est & naturale. Confirmatur. Nam eodem modo scriptura & sancti Patres loquuntur de cogitationibus & de futuris contingentibus, & docent esse proprium Dei: sed solus diuinus intellectus viribus suæ naturæ potest cognoscere futura contingentia, ergo & cogitationes cordis.

¶ Scotus in 4. distin. 45. quæst. 4. ad secundum dicit, quod solus Deus ita cognoscit cogitationes cordium, quod à nullo potest eius cognitio impediri: angeli vero impediri possunt ab huiusmodi cognitione, tum ab ipso Deo non concurrere cum illa cognitione, tum etiam ab altero ange-

A lo, si fugiat ad multam distantiam. Sed vtrumque istorum ridiculum est: nam distantia angeli ab angelo non impedit cognitionem intuitiuam angeli respectu alterius angeli, magis quam impedit cognitionem terræ, quæ maxime distat à supremo cælo. Præterea ex ista solutione Scoti sequitur, posse concedi proprium esse solius Dei cognoscere res naturales. Patet consequentia. Quia solus Deus habet potentiam cognoscitiuam, quæ à nullo impediri potest, angelus autem potest impediri ab huiusmodi cognitione per non concursum Dei, vel per nimiam distantiam alicuius creaturæ. Insuper, contra Scotum facit, nam inclinatio naturalis non debet esse repugnans debitæ dispositioni totius angelicæ reipublicæ, ergo si angelus habet naturalem potentiam & inclinationem ad cognoscendas liberas cordis cogitationes, non repugnat eiusmodi cognitio cum debita dispositione cælestis hierarchiæ. Tandem, si angelus habet eiusmodi potestatem, sequitur, quod autor naturæ non contulit angelis facultatem ad manifestandas suas cogitationes, falsitas consequentis ostenditur in quæst. 107. quoniam tota necessitas locutionis angelicæ desumitur ex eo, quod vnus angelus non potest callere alterius mentem.

D ¶ Quinta conclusio. Angelus facultate naturali nequit cognoscere liberas cordium cogitationes & affectiones. Hanc tenet D. Tho. hic, quem sequuntur omnes discipuli & alij etiam Theologi. v.g. Alexander Ales. in 2. parte quæst. 26. memb. 3. Albertus Magnus lib. de quatuor cõu. q. 5. art. 12. circa finem. Richardus in 2. dist. 8. art. 2. q. 4. Gregorius distin. 9. quæst. 1. Marfil. vbi supra, & multi alij. ¶ Verumtamen in assignanda ratione huius conclusionis nõ est mediocris difficultas. Quidã enim aiunt, angelum idcirco nõ posse cognoscere cogitationes cordium naturaliter, quia ad huiusmodi cognitionem necessariũ erat quod illaberetur intra intellectum cogitantis, quod est impossibile, vt supra dictum est. Hæc ratio est Richardi vbi supra. Sed profectò videtur esse impertinens, quia si esset necessarius illapsus ille, etiã requireretur ad naturalem alterius angeli cognitionem, quod tales actiões naturaliter cognoscant ab om-

ab omnibus angelis. Alij verò dicunt, propterea cogitationes cordium esse naturaliter ab angelo incognoscibiles, quia pendunt à causa, quæ nullam habet determinationem. Sed hæc ratio insufficiens est, & solum probat, quòd cogitationes cordium non possunt cognosci in sua causa antequàm sint. At verò non probat, quòd postquàm sunt productæ, non possint cognosci in semetipsis, siquidem iam habent esse determinatum extra causam.

¶ Quapropter fit yltima conclusio. Ratio optima huius rei ea est, quam habet Diuus Thomas in articulo, & quæst. de demonibus, articulo octauo. & quæstione octaua de veritate, articulo decimotertio. & 3. contragentes. capit. 154. quæ consistit in hoc. Intellectus angelicus tantum habet facultatem naturalem ad cognoscendum illa quæ pertinent ad ordinem naturæ: sed cogitationes & affectiones cordium liberæ nisi manifestentur à cogitante, non pertinent ad ordinem naturæ, ergo. Explicatur ista ratio. Nam illa tantum pertinent ad ordinem naturæ, quæ sunt substantiæ, vel accidentia, quæ habent connexionem & dependentiam solum à causis naturalibus: sed cogitationes liberæ non sunt eiusmodi, quoniam sunt accidentia quæ dependent à causalib; ergo eximuntur ab ordine rerum naturalium. Causa etenim naturalis habet determinatam habitudinem ad vnum, sicut ipsa natura dicitur ad vnum determinata, vnde sequitur, quòd cogitationes cordium pertineant ad quendam ordinem superiorem exemptum ab ordine naturæ.

¶ In hac ratione conueniunt omnes ferè Theologi citati. Sed in eius intelligentia differunt. Quidam enim ex ista ratione colligunt, quòd angelo à principio suæ conditionis non fuerunt inditæ species intelligibiles representatiuæ cogitationum & affectionum cordis, sed quotiescunque cogitans angelo manifestat suam cogitationem, acquirit angelus de nouo speciem representatiuam illius cogitationis. Ita videtur docere Ferrar. vbi suprâ. Et Caietanus hic, & quidam ex modernis Theologis. Sed ista sententia

A habet non leue fundamentum in D. Tho. quæstione de veritate, vbi suprâ. Et probatur. Quia si angelus à principio accepit species intelligibiles representatiuas cogitationum cordis non potest proferri causa, quare non cognoscat cogitationes istas quando existunt. Quòd si quis dicat obiectum esse improporionatum. Contra. Nam non est improporionatum in ratione motui, neque in ratione terminatiui, ergo non est improporionatum. Probatur antecedens. Nam in ratione motui non potest esse improporionatum, siquidem ipse intellectus iam habet speciem sibi proporionatam, neque dependentem ab obiecto motui: in ratione verò obiecti terminatiui probatur, quòd non sit improporionatum obiectum: quia supposita specie & lumine sufficienti ex parte potentia nulla est improporionatio ex parte termini. Ratio est. Quia quamuis obiectum ipsum in esse entitatiuo contingat non esse proporionatum, tamen per speciem & lumen proporionatur intellectui in esse obiectiuo. Est exemplum, res materialis in esse entitatiuo improporionata est, vt intelligatur, tamen per speciem intelligibilem immaterialem efficitur proporionata in esse intellectiuo seu intelligibili. Similiter etiam mysteria supernaturalia supposito lumine supernaturali, & suppositis speciebus, etiam si maneant adhuc improporionata in esse entitatiuo, tamen iam sunt proporionata in esse intelligibili. Quòd si iterum respondeas improporionem in hoc consistere, quòd cogitationes liberæ manent occultæ, nisi à cogitante manifestentur. Contra. Manifestatio non aliter fit intellectui quàm per speciem & lumen, ergo contradictionem inuoluit asserere cogitationes occultari angelis, & quòd angelus habet species representatiuas illarum & lumen.

¶ His tamen non obstantibus alij Thomistæ è contrario docent angelum cognoscere cogitationes cordium, quando sibi manifestantur non per species, quas tunc de nouo acquirit, sed per antiquas à principio sibi inditas à Deo. Hanc sententiam attribunt Capreolo, vbi suprâ. Sed habetur in Diuo Thoma expresse q. 9. de veritate, artic. 4. ad vnde cūm.

ubi ait, quod angelus per speciem innatam per quam cognoscit alium angelum, cognoscit etiam eius cogitationes, cum primū sibi reuelantur ab alio.

¶ Sententia hæc mihi apparet probabilior, & probatur primò. Nam videtur magnum inconueniens asserere, tot species intelligibiles imprimi in intellectum angeli, quot cogitationes cordi reuelantur sibi. Et insuper si omnes angeli loquantur vni, manifestantes illi suas cogitationes recipiet ille tot species, quantus est numerus angelorum. Præterea suppositis his quæ suprà diximus, quæstione. 55. & 56. vix poterit explicari, quomodo acquiratur de nouo species intelligibilis in intellectu angelico: nam angelus manifestans suas cogitationes non potest esse causa efficiens illius speciei, aliàs illaberetur in mentem eius. Item supposita sententia Diui Thomæ, quod in angelo non est intellectus agens, non potest explicari quo pacto angelus, qui manifestatur cogitatio, abstrahat à speciem cogitatione alterius: imò verò quamuis poneremus intellectum agentem in angelo, non poterat ille à cogitatione alterius speciem abstrahere, nisi illaberetur in mentem illius. Et ad argumentum Ferrar. respondetur facile, quod solutio ibi assignata sufficiens est. Ad replicam respondetur, quod cogitatio cordis est obiectum improporcionatum in ratione obiecti terminatiui. Et ad argumentum dicitur, quod lumen intellectus angelici habet naturaliter quendam modum determinatum manifestandi res cognoscibiles, ita sanè quod illa solum manifestat intellectui angelico, quæ habent proportionem cum naturali ordine vniuersi. Quo fit, vt angelicus intellectus non habeat lumen sufficiens ad manifestandas cogitationes cordis, quamdiu non manifestantur ab ipso cogitante, & quodammodo reducuntur ad ordinem naturæ, respectu intellectus angeli, cui fit manifestatio. Præterea cum species ipsa intelligibilis debeat esse proportionata intellectui angelico, similiter de illa dicendum est, quod nunquam repræsentabit in actu secundo aliquod obiectum, nisi illud habeat coordinationem cum naturali ordine vniuersi respectu intellectus angeli, qui

A debet cognoscere tale obiectum. Quemadmodum vt suprà dicebamus, speciem intelligibilem angeli secundum se repræsentatiuam esse coniunctionis contingentis existentiae cum duratione rei singularis, non tamen illam vnquam repræsentabit, nisi quando res ipsa actu existat. Ita in præsentia dicimus, quod licet species angeli quam ab initio accepit, sit repræsentatiua cogitationum cordis, tamen vt illas actu repræsentet, requiritur tanquam conditio necessaria ex parte obiecti terminatiui, quod ipsa cogitatio cordis per liberam voluntatem cogitantis ordinetur ad intellectum angeli. Neque satis fuerit, quod cogitatio existat, ad hoc quod repræsentetur per illā speciem, quoniam sola existentia non constituit cogitationem intra naturalem ordinem vniuersi respectu intellectus alterius Angeli.

C ¶ Sed vt hæc veritas magis explicetur, obijciatur contra illam quadrupliciter. Prima obiectio est. Quoniam ex eo quod libera cogitatio per voluntatem cogitantis ordinetur ad intellectum alterius angeli, non constituitur intra naturalem ordinem vniuersi, ergo falsum est quod asserimus. Probatur antecedens. Quia illa ordinatio etiam est libera & voluntaria, neque fit mediante aliqua causa naturali, sed immediatè exercetur à libera voluntate.

D ¶ Secunda obiectio est. Si manifestatio cogitationis liberæ constituit illam intra naturalem ordinem vniuersi, sequitur quod non potest ipse cogitans suam cogitationem vni reuelare, quin manifestetur omnibus angelis. Probatur sequela. Quia omnes angeli naturaliter cognoscunt omnia, quæ continentur actu intra ordinem vniuersi.

¶ Quarta obiectio. Si libera cogitatio non pertinet ad ordinem naturæ vniuersi, sequitur quod angelus à principio non accepit species repræsentatiuas huiusmodi cogitationum. Probatur sequela. Quia virtus cognoscitiua & naturalis angelo, non se extendit vltra illa, quæ pertinent ad ordinem naturæ.

¶ Tertia obiectio. Sequitur quod libera cogitationes nō cognoscuntur naturaliter ab in-

ab intellectu ipsiusmet angeli cogitantis. Probat sequela. Quia omnis intellectus angelicus æqualiter se extendit ad omnia obiecta naturaliter cognoscibilia.

¶ Pro solutione harum obiectionum, breuiter notandum est primò, quòd liberæ cogitationes non propterea eximuntur à naturali cognitione intellectus angeli, quia sint excellentiores entitates, sed solum propter modum præter naturalem, quem habent quantum ad sui productionem, scilicet, quia libera cogitatio solum pertinet ad voluntatem liberam cogitantis, & sola voluntas libera sine dependentia ab aliqua causa naturali, supposita Dei motione libera, determinat talis cogitationis productionem; & ided sola voluntas habet plenum dominium suarum operationum post Deum, ita ut in potestate solius voluntatis positum sit ordinare cogitationes suas ad intellectum, cui libuerit ordinare, & eas subijcere.

¶ Nota præterea, quòd ipsa ordinatio est constitutiva illius cogitationis in esse cognoscibilis naturalis præsupposito quòd entitas cogitationis non excedit ordinem naturæ, quoniam cogitatio non ob aliud eximebatur à naturali cognitione angeli, nisi quatenus pertinebat ad solam voluntatem liberam & plenariè dominantem suæ cogitationi; vnde potest illam subijcere intellectui alterius angeli tantquam obiectum.

¶ Ad obiectiones respondetur. Ad primam dicitur, quòd ordinatio & manifestatio constituit cogitationem intra ordinem naturæ cognoscibilis in actu propter dominium, quod habet voluntas supra ipsam. Huic consonat illud Augustini in tractatu. 32. in Ioann. explicantis illud primæ Corint. secundo: Nemo nouit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est, vnde colligit cogitationes cordis occultas esse alijs intellectibus, quia sunt propriæ ipsius cogitantis: ac si diceret, quòd sola cogitantis voluntas potest de ipsis disponere, tantquam de proprijs bonis.

¶ Ad tertiam obiectionem negatur sequela, & ratio est. Quoniam ex dominio voluntatis prouenit, quòd cogitatio constituitur in ordine naturalium intelli-

gibilium respectu intellectus vnius angeli, & non alterius.

¶ Ad tertiam respondetur, quòd sicut angelo infusæ sunt species representatiuæ singularium etiam non existentium intra ordinem naturæ, sed quæ tandem poterant aliquando constitui intra ordinem naturæ, ita similiter ab initio inditæ sunt angelis species representatiuæ cogitationum, quæ poterant pro voluntate cogitantis constitui intra ordinem naturæ cognoscibilium: vnde non oportet alias species acquirere, quando angelo manifestantur huiusmodi cogitationes.

¶ Ad quartam negatur sequela, & ratio est. Quia respectu proprii intellectus non est necessaria peculiaris manifestatio, cum ipsa voluntas in sua operatione respectu intellectus se habeat, ut mouens & mota: mouens quidem intellectum ad exercitium cogitationis liberæ. Motata quidem ab illo tantquam à dirigente actionem voluntatis: & propterea quia omnis libertas voluntatis dimanat radicaliter ab intellectu, non potest latere intellectum, quid agat ipsa voluntas, atque ita cognoscit, & se liberè motum à voluntate, & voluntatem liberè mouentem.

¶ Ad argumenta principalia respondetur. Ad primum negatur sequela, ad probationem dicitur, quòd actualis cogitatio est quidem magis in actu quàm species intelligibilis, sed tamen est minus proportionatum obiectum respectu intellectus alterius angeli, non quidem propter eminentiam entitatis, sed propter modum libertatis, quem habet, & hic eximit illam à naturali ordine rerum consequenti à naturali cognitione alterius angeli.

¶ Sed dicit aliquis. Ex hac doctrina sequitur, quòd angelus possit cognoscere cogitationem cordis, quantum ad entitatem, quamuis non quantum ad modum libertatis. Respondetur. Negatur sequela. Quia entitas illius cogitationis singularis hic & nunc ipsa tota occultatur propter modum libertatis. Quod autem diximus, quòd non occultatur propter suam entitatem, non inde significamus, quòd poterit cognosci quantum ad entitatem.

¶ Ad secundum argumentum dicitur, quod quamvis intellectus non sit formaliter liber, tamen liber est radicaliter. Etenim omnis libertas voluntatis radicaliter originatur ab intellectu, tanquam à radice & mensura actionis liberæ voluntatis. Sed quoniam hæc solutio videtur procedere tantum de intellectu practico, & non de intellectu speculativo. Secundo respondetur clarius solutione assignata inter arguendum. Et ad replicam dicitur, quod inter alias actiones imperatas à voluntate, & operationes intellectus etiam speculativi, hæc est differentia, quod aliæ quidem non pendent à sola determinatione liberæ voluntatis, sed etiam ab alijs causis naturalibus, ut verbi gratia, ab influentijs celestibus, à quatuor qualitatibus sensibilibus vel ab ipsis elementis. At verò operationes intellectus liberæ, quantum ad exercitium à sola voluntate dependent tanquam à mouente immediate, & se sola, quia voluntas non eget consortio alicuius causæ naturalis, ut determinet intellectum ad exercitium propriæ operationis. Quo fit, ut actiones intellectus, quæ non consequuntur ex necessitate naturæ, sicut est in angelo cognitio sui ipsius, tam occultæ sunt à cognitione alterius angelis, quam ipsæ operationes elicite à voluntate.

¶ Sed pro maiori huius rei intelligentia nota, quod operationes imperatæ à voluntate, possunt considerari dupliciter. Primò materialiter, quantum ad substantiam ipsarum. Secundo formaliter, quatenus participant imperium & libertatem voluntatis & intellectus. Si isto secundo modo considerentur cum distinctione loquendum est: nam quædam sunt operationes, quæ possunt fieri dependenter à voluntate, & etiam aliàs possunt fieri absque tali dependentia, ut verbi gratia, actiones phantasie & appetitus sensitivi, quæ aliquando præueniunt actionem liberam voluntatis, imò interdum sunt repugnante voluntate, & possunt etiam istæ operationes fieri ex libera voluntatis applicatione mouentis phantasiam & appetitum ad tales operationes. Dicimus ergo, quod eiusmodi operationes sumptæ formaliter, id est, quatenus imperantur à

A voluntate non sunt ab angelo naturaliter cognoscibiles, sed solum per quandam coniecturam. Et ratio est. Quia substantia istarum operationum in parte sensitiva, etiam quantum ad propria obiecta non pendent ab imperio voluntatis. Aliæ verò sunt operationes, quæ fieri nequeunt etiam quantum ad substantiam, nisi dependent ab imperio voluntatis & determinatione ipsius, verbi gratia, rectè rationari & loqui, & huiusmodi operationes etiam formaliter consideratæ, prout imperantur à voluntate, sunt angelo naturaliter cognoscibiles, & in illis tanquam in effectu cognoscit actionem liberam voluntatis. Cæterum, si primo illo modo considerentur, naturaliter sunt etiam cognoscibiles ab angelo, excepta operatione vna intellectus propter rationem iam assignatam. Ad tertium patet ex dictis in quinta conclusione.

¶ Ad quartum argumentum respondetur. Concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem respondetur, quod libertas non solum eximit operationem voluntatis à coactione & violentia, sed etiam ab ordine rerum naturalium, & ex consequenti à naturali angelorum cognitione.

¶ Ad quintum respondetur, quod liberæ actiones voluntatis non solum in fieri, sed etiam in conservari pendent immediate ab ipsa voluntate absque consortio naturalis causæ: & propterea etiam postquam productæ fuerint, censentur exemptæ ab ordine naturali rerum. Ad confirmationem dicitur, quod operationes aliæ contingentes & fortuitæ licet fiant contingenter, eò quod possunt impediri, & quamvis per accidens fiant, nihilominus quando de facto fiunt, producuntur dependenter à causis naturalibus, & fiunt secundum quandam inclinationem alicuius causæ naturalis, & idcirco statim sunt ab angelo cognoscibiles: at operatio voluntatis nullo modo pendet ab alia causa naturali.

¶ Ad sextum respondetur, quod in eo sensu dicimus operationes cordis esse angelo occultas, non quia occultentur per aliquam particularem voluntatem, aut cogitationem, sed quia ex se ipsis propter modum

dum quem habet libertatis occultæ sunt omni intellectui, præter proprium cogitantis & diuinum: vnde egent speciali manifestatione facta à voluntate cogitantis. Ad confirmationem respōdetur, non esse processum in infinitum, quia ipsamet actio libera voluntatis manifestatiua aliarū etiam semetipsam manifestat. Et aduertendum est, quod ista ordinatio voluntatis ad manifestandum cogitationes cordis & affectiones ipsius voluntatis fit mediante actione intellectus, secundum quod mouetur à voluntate ad manifestandum prædictas actiones.

¶ Ad septimum argumentum respondetur diuum Thomam non assumere hanc propositionem, scilicet, quod omnis effectus, qui à solo Deo producitur, soli Deo cognitus sit, sed vis rationis Diui Thomæ in hoc consistit, quod effectus, qui præcisè producitur, & pendet à causa libera cum modo libero in ipso effectū, non potest cognosci naturaliter, nisi ab ipso met operante, vel ab ipso Deo, qui operatione sua etiam libera attingit eundem effectum.

¶ Sed pro maiori explicatione notandum est, quod diuina voluntas licet omnia extra se liberè velit & operetur, tamē cum sit prima causa rerum omnium efficacissima, inde est, quod ita suauiter omnia disponit, vt rebus naturalibus conferat modum naturalem, actionibus verò liberis & potentia liberæ confert modum liberum; ac proinde cum vnaquaque re, concurrat iuxta modum suæ naturæ. Hæc tamen diuersitas concursus non est considerata in ipsa diuina voluntate, sed in ipsis effectibus. Quo supposito dicimus, quod cum Deus liberè produxit angelos, & corpora cælestia, dedit modum naturalem ipsis creaturis, ita vt cōstituerent vnum vniuersum vnitatem realis ordinis, in quo ordine etiā angeli considerantur, vt partes cum dependentia ab ipso toto, vt constituent talem ordinem. Sicut ternarius pendet à quinta vnitatem, vt possit partialiter constituit quinarium. Caterum respectu operationum liberarum contulit Deus libero arbitrio modum non naturalem, sed præternaturalem, vt eius actiones nō intrarent ordinem vniuersi, neque vt

A pars, neque vt effectus, neque vt causa. Et inde est, quod cum vniuersum dimanauerit à Deo, & in esse entitatio, & in esse intelligibili, quatenus angelis contulit species representatiuas totius ordinis naturalis vniuersi, quod angeli non possint cognoscere cogitationes cordium & affectiones liberas voluntatis, nisi ab eo qui habet dominium supra istas actiones, manifestentur, dum constituuntur per directionem intellectus intra ordinem rerum naturalium, & tunc cognoscuntur per species representatiuas ipsiusmet operantis liberè. Et per hoc patet ad replicam ibi factam. Dicimus enim, quod si Deus se solo moueret orbem cælestem, quod ille motus non haberet in se modum liberum, sed omnino naturalem, & coordinatum cum alijs rebus naturalibus in suo esse entitatio, & secundum suam propriam speciem, atque ita posset cognosci non solum per intellectum, sed etiam per sensum. Hactenus de hoc articulo.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum angeli cognoscant mysteria gratiæ?

Prima conclusio, cognitione naturali non cognoscunt mysteria gratiæ. Ratio est. Quia hæc mysteria ex pura Dei voluntate pendent. Quæ ratio intelligenda est de dependentia supra ordinem totius naturæ, & quantum ad esse, & quantum ad modum.

E ¶ Secunda conclusio, cognitione supernaturali & beatifica omnes angeli cognoscunt mysteria gratiæ; licet non æqualiter, sed tanto quisque perfectius cognoscit, quanto perfectiori lumine illustratur.

¶ Tertia conclusio. Angeli à principio suæ creationis cognouerunt quædam mysteria gratiæ, quædam verò postea cognouerunt successu temporis.

¶ Quarta conclusio in solutione ad primū. Omnes angeli à principio suæ creationis cognouerunt

*mysterium incarnationis in generali & in A
communi*

¶ Quinta conclusio ibidem. Non omnes angeli à principio suae beatitudinis cognouerunt mysterium incarnationis perfecte & quantum ad speciales conditiones illius.

ANte omnia in hoc articulo duo sunt breuiter aduertenda. Alterum est, quod D. Tho. distinguens inter cognitionem angelorum naturalem & supernaturalem meminit tantum beatificae cognitionis: cum tamen cognitio fidei sit etiam supernaturalis ipsis angelis à principio. Ratio huius esse potest, vel quia D. Tho. potissime loquitur de bonis angelis, qui statim post creationem fuerunt beatificati, ubi cognouerunt plenius mysterium verbi incarnati, cuius fidem receperant in sui cognitione, vel etiam nomine beatificae cognitionis voluit complecti omnem aliam supernaturalem cognitionem, quia omnis illa ordinatur ad beatitudinem. Et profecto in fine articuli, ubi D. Tho. inquit, quod horum mysteriorum quaedam à principio cognouerunt angeli, constat, quod loquitur de cognitione fidei, quam omnes angeli simul cum natura receperunt. Alterum est, quod mysteria gratiae non dicuntur in praesentia omnia supernaturalia mysteria, etiam quae pertinent ad diuinam substantiam, quae est mysterium trinitatis. Et ratio est. Quia huiusmodi mysteria quae pertinent ad diuinam substantiam, non pendent ex libera voluntate Dei, nisi quantum ad reuelari. At vero D. Tho. talem rationem assignat, quare angeli non possunt cognoscere mysteria gratiae, scilicet quia haec pendent à diuina voluntate: loquitur enim D. Tho. de misteriis factis à Deo, quae proprie dicuntur mysteria gratiae Dei. Ceterum de his misteriis quae pertinent ad diuinam substantiam disputari solet supra quaestione 32. articulo primo. Item de fide quam habuerunt angeli disputat Diuus Thomas secunda secundae quaestione quinta articulo primo.

Dubitatur primo, utrum angeli naturali cognitione possint cognoscere mysteria gratiae, postquam facta sunt?

¶ Et videtur quod sic, primo. Omne ens

causatum à Deo est naturaliter cognoscibile ab intellectu angelico: sed mysteria gratiae facta sunt à Deo, ergo. Maior probatur. Quia omne ens factum à Deo conuenit in ratione entis creati cum alijs rebus naturaliter cognitis ab angelo, ergo habet eandem rationem obiecti, ac per consequens potest cognosci naturaliter ab angelo.

¶ Secundum argumentum. Haec mysteria supernaturalia in ratione entis non differunt ab alijs rebus, quamuis differant in ordine ad causam efficientem, quatenus res naturales producuntur à causa naturali, & propter hoc dicuntur naturales, res autem dicuntur supernaturales, quia efficiuntur à causa operante super naturam, sed haec differentia per accidens est ad rationem obiecti intellectus, sicut est per accidens ad rationem entis, ergo.

C¶ Tertio arguitur. Angelus naturali virtute potest cognoscere & cognoscit visum caco restitutum, & vitam mortuo restitutam: & tamen isti sunt effectus miraculosi & supernaturales, ergo pari ratione potest cognoscere mysteria gratiae, postquam facta sunt, ut v. g. quod in sacramento altaris sint accidentia sine subiecto, quod illic sit contentum corpus Christi, similiter quod humanitas Christi domini non habeat propriam personalitatem, & nihilominus quod sit terminata personalitate diuina, siquidem cognoscit angelus quod nulla personalitas creata terminet illam humanitatem.

E¶ Propter haec argumenta Scotus in quarto distinctione decima, quaestione nona duo asserit, alterum est, quod omnes angeli naturali lumine possunt cognoscere mysteria gratiae postquam facta sunt, & similiter omnes habitus supernaturaliter infusos nobis, verbi gratia fidem charitatem &c. Alterum est, quod angeli mali diuina virtute impediuntur à cognitione mysteriorum gratiae, eo modo quo dixit Scotus, quod impediuntur à cognitione cogitationum cordis. De hoc secundo dicto Scoti non est disputandum nobis in praesentia, sed neque de primo ad longum differemus, quia ea difficultas latius disputatur in tertia parte de mysterio incarnationis. Vide Magistrum Medinam. 3. p. q. 2. introductionis ad 3. partem. & q. 43. art. 4. differitur de

de cognitione miraculorum Christi. & q. 76. art. 7. agitur de cognitione mirabilis sacramenti eucharistiæ. ¶ Sed pro decisione huius dubij sit nobis prima conclusio. Angelus non potest naturali virtute cognoscere mysteria gratiæ, & oppositum est plusquam temerarium. Probat. Quia in re grauißima solus Scotus repugnauit omnibus Theologis, tenet contrariam sententiam. Præterea, mysterium incarnationis etiam postquam factum est, non statim fuit perfectè cognitum ab angelis, vt testatur D. Dionys. c. 7. de cælest. hier. explicans illud Esai. 63. Quis est iste qui ascendit de Edom &c. in cuius loci intelligentia omnes sancti conueniunt, quod Christus dominus se ipso ascendens in cælum, illuminauit angelos pleniori intelligentia, incarnati verbi, ergo plusquam temerarium est, quod Scotus affirmat angelos bonos naturali virtute omnia mysteria gratiæ cognoscere eo ipso quo facta sunt. Insuper, si gratia & charitas, & reliqui habitus infusi naturaliter cognoscuntur ab angelo, quia sunt quedam entia à Deo producta, sequitur quod propter eandem rationem potest angelus cognoscere naturali virtute lumen gloriæ & visionem beatificam alterius: quoniam hæc etiam sunt entia producta à Deo. Consequens autem quam falsum sit, euidentius est & aduersatur Apostolo. 1. Corint. 2. vbi asserit, quod in cor hominis non ascendit, quod præparauit Deus diligentibus se. At verò si naturali virtute cognosceretur ab angelo visio beatifica & lumen gloriæ, falsum videretur quod Apostolus dixit, quod quidem non solum intelligitur de hominibus, sed etiam de ipsis angelis: ait enim, oculus non vidit absque te, &c. Denique omnia mysteria gratiæ sunt simpliciter materialia, & ordinis generalis, ergo non habent naturalem proportionem cum lumine naturali intellectus angelici. Consequentia euidentius est, quia lumen naturale tantum proportionatur cum obiecto naturalis ordinis.

¶ Ad argumenta Scoti respondetur facile. Ad primum dicitur, quod solum ens creatum, quod est ordinis naturalis est obiectum proportionatum cum intellectu angelico.

¶ Ad secundum respondetur, quod Sco-

tus vehementer falsus est, dum existimauit quod gratia & charitas, & similes habitus infusi non differunt à naturalibus effectibus, nisi tantum ex parte causæ efficientis, cum tamen certissimum sit, quod huiusmodi habitus distinguuntur, quia ex natura sua & propria specie sunt entitates ordinis supernaturalis, imò neque per diuinam potentiam possibile est, vt eiusmodi qualitates pertineant ad ordinem naturale, nec producantur, nec dimanent ab aliqua naturali causa. Verum est tamen, quod eiusmodi qualitates si logicè considerentur, quatenus sunt quedam accidentia reducuntur ad prædicamentum qualitatis.

¶ Ad tertium argumentum, vt respondeamus, notandum est, quod effectus supernaturales & miraculosi sunt in triplici differentia. Quidam enim supernaturales sunt, quantum ad substantiam, & quantum ad modum, vt est verbi gratia, visio beatifica: alij tantum quo ad modum sunt spirituales, & isti adhuc sunt in duplici differentia. Quidam sunt supernaturales, quantum ad modum tantum ex parte principij efficientis, vt vita restituta mortuo, & visus cæco. Quidam verò sunt supernaturales quantum ad modum non solum ex parte principij, sed etiam ex parte termini. v.g. Transubstantiatio in sacramento eucharistiæ. Etenim res quæ manet facta consecratione, licet sit aliquid naturale quantum ad substantiam suam, scilicet, corpus Christi domini, manet tamen sub modo quodam supernaturali, scilicet contentum inuisibiliter & incommensurabiliter sub illis speciebus panis. Verum est tamen, quod Caietanus. 3. p. q. 76. artic. 6. eiusmodi effectus qui ex parte termini habent modum supernaturalem, appellat supernaturales quantum ad substantiam. Sed erit quæstio de nomine dum modo res ipsa intelligatur: quoniam quod attinet ad cognitionem angelorum, de qua modò disputamus, non sunt magis cognoscibiles isti effectus, quàm si essent supernaturales quantum ad substantiam. Tertij denique sunt effectus, qui ex parte termini & quantum ad substantiam partim sunt supernaturales, partim vero naturales. v.g. incarnatio filij Dei, in cuius termino mansit aliquid supernaturale, scilicet verbum diuinum vt terminans & complens naturam humanam

sua perſonalitate manſit etiam natura humana, quæ aliquod naturale eſt cum modo ſupernaturali. Hiſſuppoſitis videamus quātum ſe extendat angelorum cognitio reſpectu horum effectuum. Reſpondetur ergo quod effectus ſupernaturales totaliter quantum ad ſubſtantiam & ex parte termini ſunt angelis naturaliter incognoſcibiles, effectus autem ſupernaturales quātum ad modum ex parte principij efficientis ſunt naturaliter cognoſcibiles ab angelo: imo etiam & hominibus, & de iſtis procedit tertium argumētum Scoti. Et ratio eſt manifeſta. Quia iſti effectus ſunt ſimpliciter naturales ſecundum propriam definitionē & quidditatem, ergo ſi ponuntur in eſſe, erunt ſtatim cognoſcibiles. Sed aduerte, quod quādo ſubſtantia horum effectuum non poteſt hic & nūc eſſe producta per aliquam naturalem cauſam, tūc intellectus qui cognoſcit totum ordinem naturæ, qualis eſt angelicus, & habitudinem quam habet ſubſtantia illius effectus hic & nunc ad cauſas naturales, cognoſcit etiam naturali lumine quaſi argumentatiue, & à poſteriori, effectum illum eſſe miraculoſe productum. v.g. intellectus angelicus naturali lumine cognoſcit, quod homini mortuo nō poteſt vita reſtitui virtute cauſarum naturalium, vnde quando videt illum, qui iam mortuus fuerat, iterum viuere, euidenter iudicat naturali lumine quod virtute aliqua ſupernaturali reuixit ille. Et ob hanc cauſam fatentur aliqui Theologi. 3. p. q. 43. angelos etiam malos cognouiſſe miracula Chriſti domini eſſe vera miracula. Cæterū effectus qui ex parte termini & quantum ad ſubſtantiam partim ſunt naturales, & partim ſupernaturales, poſſunt ab angelo naturaliter cognoſci ex illa parte qua ſunt naturales, ſi autē pars illa naturalis prout hic & nunc non poteſt eſſe niſi præſuppoſito aliquo miraculo, tunc intellectus qui cognoſcit totum naturæ ordinem, cognoſcet etiam à poſteriori & argumētatiue, & euidenter iudicat, ibi interuenire miraculum licet in particulari nequeat diſtinguere, in quo conſiſtit ratio miraculi. v.g. in Chriſto domino cognoſcebat angelus etiā malus humanitatem, & videbat etiam illam exiſtere, ſed non videbat qua exiſtentia exiſteret, aut qua perſonalitate ſubiſteret. Vnde

A euidenter iudicabat illic interuenire miraculum, quia ipſe ignorabat, an natura humana in illo homine exiſteret per propriā exiſtentiam, quā tamē Deus poterat occultare miraculoſe diabolo. Dubitare etiā poterat, an forte exiſteret per exiſtentiā infinitā ſeu perſonalitatē infinitā, quāuis nō ſit magis inconueniens dicere, quod diabolus falleretur iudicans eſſe exiſtentiam creatam.

B Tandem eſt aduertendum, quod angelus naturali cognitione poteſt euidenter iudicare, quod Deus pro ſua omnipotentia poſſit multa operari, quæ excedant totum ordinem naturæ, ac proinde dicantur & ſint vera miracula. Probat. Quoniam angelus cognoſcit, Deum habere infinitam potentiam in infinitum excedentem totā virtutem cauſarum naturalium, ergo euidenter iudicat poſſe operari multa, ad quæ non ſe extendit virtus cauſarum naturalium, verum eſt tamen, quod nulla ratione in particulari poterat venire in mentem angelorum naturaliter loquendo, quod Deus poſſet ſe ipſum communicare creaturæ rationali communicatione pertinente ad ordinem gratiæ, per quam homines efficiuntur diuinæ confortes naturæ & filij Dei potentes eum videre, ſicuti eſt, multo autem minus poterat venire in mentem illorum unio hypſtatica humanæ naturæ ad verbum diuinum. Et ratio eſt quia ad huiusmodi myſteria cognoſcenda nullum poterant habere principium naturaliter, etiam ad cognoſcenda vt poſſibilia ſecundum omnipotentiam Dei, vnde iudicarentur eſſe poſſibilia.

D Vbitatur ſecundo, vtrum angeli lumine ſupernaturali cognouerint myſteria incarnationis prius quā à Deo facta fuerint? De qua re ſunt variæ ſententiæ.

E Prima ſententia eſt Magiſtri in 2. d. 11. quod angeli ſuperiores à principio ſui eſſe cognouerūt incarnationis myſterium, nō tamē perfectē vſque ad tēpus in quo factū eſt & ab Apoſtolis prædicatum. Angeli vero inferiores nullam cognitionem habuerūt huius myſterij vſque ad tempus, in quo prædicatum eſt per Eccleſiam. Et inquit Magiſter, quod hoc myſterium manifeſtatū fuit Patriarchis & prophetis miniſterio ſuperiorum angelorum. Huic ſententiæ conſentit Alexander Alenſ.

Alenf. 2. p. q. 26. membro primo. Sixtus senf. li. 6. Biblioth. annotatione 199. Eandem sententiam tenet Aymmo super capit. 3. ad Ephesios.

¶ Secunda sententia asserit, quod omnes angeli beati à principio suæ beatitudinis mysterium incarnationis cognouerunt, sed extra visionem beatificam non cognouerunt vsque ad tempus, in quo factum est & prædicatum. Huic sententiæ videtur annuere Alexan. Alenf. vbi supra. Et Lyra super cap. 3. ad Ephesios in illa verba, vt innotescat principibus & potestatibus &c. vbi ait, quod omnes angeli cognouerunt hoc mysteriū abstractiua notitia, sed postquam factum est, cognouerunt intuitiue & quasi experimentaliter. Secundum hanc sententiam dicendum est consequenter, demones non cognouisse hoc mysterium vsq; ad tempus in quo factum est & prædicatum saltem certa cognitione.

¶ Tertia sententia absolutè videtur docere hoc mysterium latuisse omnes angelos vsq; ad tempus, in quo factum est, & prædicatum. Hanc videntur communiter docere Sancti Patres. D. Hiero. li. 2. super epistolam ad Ephes. & Esai. 63. in illa verba, quis est iste qui venit de Edom. Chrysost. Homil. 14. super Ioann. & ad Ephes. 3. D. Ambros. lib. de institutione Virgin. cap. 5. dicit, angelos in die ascensionis dubitasse de resurrectione. Et D. Bernardus epist. 67. sub dubio relinquit, an aliquis alius angelus præter Gabrielem habuerit notitiam huius mysterij, ante quam fieret. Origen. Hom. 15. super Math. Theodoretus lib. de immutabilitate, & ad Ephes. 3. & ibi de Theophylactus, & OEuchumenius, & alij quam plurimi ex græcis ex latinis hanc sententiam videntur tenere. Vide etiam Leonem Castrensem super Esai. 63. vbi refert multa patrum testimonia circa illa verba, qui est iste, qui venit de Edom? Hanc sententia videtur colligi à sanctis ex quibusdā scripturæ locis. Primus est ad Ephes. 3. vbi Paulus sermonem faciens de incarnationis mysterio inquit, vt innotescat principibus & potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientiæ Dei, vbi videtur Apostolus docere hoc mysterium innotuisse angelis, mediante prædicatione Ecclesiæ. Vnde & quidā aiunt, quod Apo-

stoli angelos docuerunt de hoc mysterio, atque ita Hieronymus, Chrysost. & Orig. vbi supra aiunt Apostolos angelis prædicasse. Secundus locus est 1. ad Tim. 2. magnū est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in spiritu, apparuit angelis, prædicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria. In quo loco Apostolus videtur loqui de apparitione facta angelis, quando mysteriū hoc manifestatum est in carne, & diuulgatum in mundo Apostolica prædicatione, & ita huc locum interpretantur fere omnes patres citati, quamuis Caietanus super illum locum, non improbabili-ter interpretetur de apparitione facta angelis, abstrahendo à noua, vel antiqua. Et putat ille, posse verificari de cognitione qua in verbo cognouerunt angeli hoc mysterium. Tertius locus est ille Esai. 63. quis est iste, qui venit &c. vbi in ascensione Christi domini introducuntur angeli interrogantes animas sanctorum patrum cū Christo ascendentes, quis nam esset homo ille tam gloriosus, vel vt alij explicant inferiores angelos interrogantes angelos superiores. Et simile quid intelligitur in psalm. 23. attollite portas principes vestras & eleuamini &c. vsq; ad illud, quis est iste rex gloriæ. Ex quibus locis videtur colligi hoc mysterium vsq; ad ascensionem latuisse angelos, siquidem interrogabant quasi ignorantes, quis nam esset homo ille. His testimonijs consonat etiam illud Apostoli ad Ephesios. 3. quod alijs generationibus non est agnatum, sicut reuelatum est sanctis Apostolis eius, quod aliqui intelligunt etiam de angelis.

¶ Quarta sententia consistit in duabus conclusionibus. Prima est, quod omnes angeli mysterium incarnationis cognouerunt quantum ad eius substantiam antequam fieret. Altera est, quod nullus angelus nouit hoc mysterium quantum ad particulares rationes & circumstantias, quo ad vsq; patratum est & diuulgatum Apostolorum prædicatione. Hanc sententiam docet D. Th. hic in solutione ad primum, & infra q. 64. art. 1. ad quartum & q. 106. art. 4. ad secundum & in 2. sent. dist. 11. q. vnica, art. 4. & opusc. 1. contra errores Græcorum c. 26. Et ad Ephes. 3. hanc sententiam videtur

D.Tho accepisse à D. August. lib. 5. super Genes. ad literam. cap. 19. & ex D. Dionysio li. 4. de celesti hierarchia, cap. 4. & 7. Beda etiā sequitur Augustinum exponēs verba citata ad Ephesios tertio.

¶ Atque per has duas conclusiones conatur D. Thom. componere & explicare testimonia sanctorum, quæ inter se dissentiunt. Vide Albertum magnum super c. 4. de celesti Hierarchia, ubi docet eandem sententiam, quam sequitur D. Thom.

¶ Pro decisione huius difficultatis sit nobis prima conclusio. Omnes angeli boni à principio suæ beatitudinis cognouerunt mysterium incarnationis. Hæc conclusio communis est Theologis præsertim scholasticis. Et probatur primo, quia angeli beati modo cognoscunt in verbo mysterium incarnationis, ergo etiam cognouerunt illud à principio suæ beatitudinis. Cōsequētia probatur. Quoniā aliās essentialis beatitudo susciperet incrementum, quod est contra rationem immutabilitatis beatitudinis. Probatur antecedens. Quia homines beati intuentur hoc mysterium incarnationis in verbo, ut supra patuit q. 12. ar. 8. Sed angeli non sunt inferiores in beatitudine, quam homines ut in plurimum, ergo etiam cognoscunt hoc mysterium in verbo. Probatur secundo. Quia Christus dominus constituendus erat à Deo caput non solum hominum, sed etiam angelorū, ut dicitur ad Ephesios. 3. ergo cognitio de Christo domino pertinet ad cognitionem beatitudinis angelorum. Probatur consequentia. Quia omnia illa quæ pertinent ad statum cuiuslibet beati videntur in verbo. Confirmatur. Quoniam mysterium incarnationis non poterat ab angelis beatis perfectè cognosci nisi in verbo, quia modus vnionis verbi cum humana natura non potest intelligi distinctè absque quidditatiua verbi cognitione: sed non est verosimile quod angeli beati habuerint cognitionem mysterij incarnationis imperfectam & obscuram, ergo. Confirmatur secundo. Mysterium incarnationis licet non sit formale & essentialis obiectum beatitudinis, tamen inter materialia obiecta quæ cognitione beata possunt cognosci, potissimum est, ergo si quid aliud angeli vident in verbo, potissimū est hoc mysterium. Huic conso-

A nat quod Christus dicit Ioan. 17. hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti, Iesum Christum.

¶ Huius doctrinæ occasione quibusdā Theologis videtur verosimile, quod angeli beati cognoscant in verbo mysterium sacramenti Eucharistiæ, imo & reliqua sacramēta & miracula Christi. Quoniā hæc omnia sunt potissima instrumenta diuinæ virtutis. Et confirmatur, quoniam si pertinet ad beatitudinem cuiuslibet beati, quod videat in verbo omnia genera & species rerū naturalium, ut patet supra quæstione 12. videtur à fortiori dicendum, quod ad statum cuiuslibet beati pertineat cognoscere etiam in verbo prædicta mysteria.

¶ Nobis autem videtur, si hæc ita se habēt consequens fieri, ut angeli satis perfectè & distinctè in particulari à principio cognouerint mysterium incarnationis, atque adeo nihil postea didicerunt, quod videtur esse contra communem opinionem & contra D. Thom. hic in solutione ad primum. Quam obrem satis fuerit, si dicamus, quod angeli à principio suæ beatitudinis cognouerunt distinctè mysterium incarnationis quantum ad substantiam & quidditatem & quantum ad excellentiam, quā homo ille habiturus erat supra totum ordinem vniuersi naturalē & supernaturalem.

D Tertio probatur conclusio. Sumpta ratione ex solutione ad primum. Quoniam i mysterium incarnationis est. quoddā generale principium totius salutis humani generis: sed ad officiū angelorum pertinet promouere & excitare homines ad salutem iuxta illud ad Hæbr. 1. omnes sunt administratorij spiritus in ministeriū missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, ergo ad ipsos angelos pertinet hoc mysteriū incarnationis cognoscere, cuius effectus ministri sunt deputati. Ex ista ratione colligunt etiam aliqui Theologi, quod angeli non solum cognoscunt in verbo incarnationem, sed etiam mortem Christi domini & resurrectionem & ascensionem. Ratio illorum est. Quoniam in virtute horū mysteriorum consummanda erat salus hominū. Et hinc etiam inferūt, quod angeli cognouerunt casum hominis ad cuius reparationem mors Christi destinabatur. Sed huius modi opinio qua facilitate dicitur, tali reijcitur

reijcitur, satis enim fuerit, vt paulo ante dicebamus ad verificanda dicta sanctorum & D. Th. vt cognouerint in verbo ipsum mysterium incarnationis distincte quantum ad substantiam & excellentiam.

¶ Secunda conclusio. Angeli beati cognoscunt etiam extra verbum & in proprio genere quædam ex prædictis mysterijs, aliquo lumine creati quasi prophetico. Hæc conclusio probabilis est & dictis sanctorum consentanea, præsertim Diui Augustini. Et Dionys. vbi supra. Et probatur. Quia omnes reuelationes factæ Patriarchis & prophetis ministerio angelorum factæ sunt: sed propheta cognouerunt prædicta mysteria iuxta illud. 1. Petri 1. de qua salute exquisierunt propheta &c. ergo & angeli cognouerunt huiusmodi mysteria, quæ prophetis reuelabant, non solum in verbo sed etiam extra verbum. Patet consequentia. Quia cognitio in verbo propter suam maximam excellentiam non est proportio nata & conueniens ad gerendum exterius huiusmodi mysteria, & ad faciendas reuelationes prophetis proportionatas. Quod autem angeli ministerio suo prophetas docuerint, patet ex Dionys. cap. 4. de celest. hierar. D. August. lib. 7. de ciuitate c. 32. & ex eo quod actorum. 7. dicit D. Stephanus, quod angelus de rubo loquebatur Moyse. & ad Galat. dicitur quod ipsa lex data est per angelos in manu mediatoris, & ad Hebræ. 2. per angelos factus est sermo &c. Sed huic argumento respondet Magister sententiarum, quod isti angeli erant de superioribus, & non de inferioribus. Hæc tamen solutio est contra sententiam Diui Dionys. c. 7. de celesti hierar. asserentis solos angelos inferioris hierarchiæ mitti personaliter ad huiusmodi ministeria exercenda.

¶ Tertia conclusio. Omnes angeli à principio suæ creationis cognouerunt per fidem incarnationis mysterium quantum ad eius substantiam. Hæc conclusio non est mihi tam certa sicut prima, est tamen satis probabilis, imo videtur expressa sententia D. Tho. hic vbi ait, quod horum mysteriorum quædam à principio suæ creationis cognouerunt angeli. Nec potest dici, quod idem fuit principium beatitudinis, siquidē angeli non fuerunt creati in gloria. Nihilominus aliqui volunt explicare D. Thomam ita vt cum dixerit à principio suæ creationis, intellexerit statim post principium suæ creationis, scilicet quādo boni angeli facti sunt beati. Hanc tamen conclusionem tenet graues Theologi Thomistæ & omnes illi qui opinantur, angelos fuisse iustificatos ex meritis Christi domini. Quā sententiam attribuunt aliqui Diuo Bernardo Homil. 22. super Cant. & Ruperto Abbat. super illud Ioan. 8. ille homicida erat ab initio. Sed quod attinet ad D. Bernardum, si quis attente legat contextum sermonis, nihil minus dicit D. Bernardus, intendit enim ibi, quod verbum ipsum diuinum, quod olim angelos redemit à ruina, & factum est illis sapientia & iustitia & sanctificatio & redemptio, id ipsum in tempore quando verbum caro factum est, fuit nobis sapientia sanctificatio iustitia & redemptio. Nostra autem conclusio probatur primo. Quia Christus dominus prædestinatus erat, non solum, vt esset caput hominum sed etiam angelorum, ergo satis rationabiliter asseritur, quod angeli viatores per fidem cognouerint illum hominem, qui futurus erat caput ipsorum. Probatur secundo. Omnes angeli beati à principio suæ beatitudinis cognouerunt istud mysterium, ergo antea illud per fidem cognouerāt saltem quantum ad substantiam mysterij. Probatur consequentia. Quia quæ in termino possidentur, conuenit vt in via per quandā inchoationem habeantur, atq; ita omnia mysteria quæ per fidem credimus in via, clare intuebimur in patria. Tertio probatur. Quod angeli cognouerint per fidem incarnationis mysterium, pertinet ad illorum dignitatem; cedit in honorem Christi, non aduersatur sanctis patribus, vt statim videbimus, ergo probabilis est conclusio. Vltimo probatur. Nam primus parens in statu innocentie mysterium hoc cognouit, vt docet D. Thom. 2. 2. q. 2. ar. 7. & 3. p. q. 1. ar. 3. ad primum. Imo necessarium est ita asserere secundum communem sententiam sanctorum, qui colligunt illam ex illo Gen. 2. vbi dicitur, Adam iam excitatus à somno diuino vt vidit mulierem dixit, hoc nunc os de osibus meis, & caro de carne mea &c. Quem locum interpretatur Apostolus ad Ephes. 5. dicens, sacramentum

mentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo & in Ecclesia, scilicet fuisse adimpletum. Ex quo colligitur, quod illa verba prophetice protulerit Adam. Etenim semper propheta intelligunt primum sensum suae prophetiae, ergo necesse est asserere protoparentem cognouisse mysterium incarnationis in statu innocentiae. Vide August. lib. 9. super Gen. ad liter. ca. 19. ubi expresse tenet hanc sententiam, ergo etiam Christum dominum cognouerunt angeli à principio suae creationis. Probatur consequentia. Quia Christus dominus non fuit magis causa meritoria, vel efficiens gratiae protoparentis in illo statu, quam gratiae angelorum, ut tenet communis opinio Theologorum, ergo eadem est ratio. ¶ Sed est hic obseruandum, quod quemadmodum de protoparente dicimus, quod cognouit mysterium incarnationis in statu innocentiae quantum ad substantiam, non tamen cognouit Christum dominum futurum esse redemptorem sibi per sanguinem crucis suae: ita neque angeli cognouerunt per fidem Christum futurum esse redemptorem hominum per passionem & crucem suam, nec etiam cognouerunt tunc futurum casum hominis.

¶ Sed obijcit aliquis, quod haec omnia mysteria cognoscunt beati angeli in verbo, ergo omnia cognouerant per fidem. Respondetur primo, nego antecedens. Imo angeli beati à principio beatitudinis non cognouerunt omnia mysteria incarnationis, sed quaedam postea didicerunt. Respondetur secundo nego consequentiam. Quia non omnia quae explicite videbuntur in verbo, necesse est, distincte credantur in via, sed sufficiet, quod implicite credantur in sua radice.

¶ Est alia obiectio multo difficilior. Quoniam si daemones à principio suae creationis, mysterium incarnationis per fidem cognouerunt, sequitur, quod postea cognouerunt, Christum dominum esse filium Dei, etiam antequam descenderet ad inferos, consequens est falsum, ergo. Sequela probatur. Nam fides collata angelis in principio suae creationis dictabat illis, quod filius Dei naturalis futurus erat homo: hoc enim continebat mysterium incarnationis quantum ad substantiam, ergo postea non

A sunt obliti eius, quod crediderunt. Cum igitur viderent postea Christum dominum miracula facientem diuina virtute in confirmationem suae doctrinae, in qua asserbat se esse filium Dei etiam naturalem, ut v.g. quando dixit, ego sum principium qui & loquor vobis, & cum dixit, ante quam Abraham fieret, ego sum: sequitur quod cognouerunt illum esse Deum. Quod autem consequens sit falsum vrget Apostolus 1. ad Corin. 2. cum inquit, quam nemo principum huius seculi cognouit, si enim cognouissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent. Et D. Augustinus lib. 9. de ciuitate. c. 21. inquit, daemones non cognouissent mysterium incarnationis, sed tantum per quaedam externa opera diuinae virtutis, & per occulta signa potentiae Dei, & per praedicationem Christi & Apostolorum postea notitiam acquisiuisse huius mysterij.

C ¶ Ad hoc argumentum respondetur, quod fortassis D. Thom. ut euaderet vim argumenti huius, noluit asseuerare angelos cognouisse hoc mysterium per fidem. At vero multi Theologi multipliciter respondent quorum sententiae videri poterunt tertia parte quaestione 41. ar. 1. ad primum. Nunc tamen breuiter dicimus ad hanc difficultatem primo quod probabiliter asseritur, daemones non solum non cognouisse perfecte Christum esse filium Dei, verum etiam neque cognouisse illum esse Messiam in lege promissum antequam consummaretur crucis mysterium. Et quidem quamuis miracula Christi & consonantia propheticae doctrinae cum doctrina & operibus Christi sufficienter poterant utrumque certificare, tamen malitia daemonum illos excacabat, ne sufficienter ista intelligerent, ut certi essent illum esse verum Messiam, sed potissimum quia diuina prouidentia ita disponebat, sicut ad salutem humani generis expediebat. Nam si daemones & persecutores Christi illum cognouissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent. Vnde D. August. lib. 9. de ciuitate c. 21. dicit, quod Christus dominus tantum innotuit demonibus, quantum voluit, voluit autem quantum oportuit. Respondetur secundo, quod quamuis satis probabiliter dicatur, daemones cognouisse Christum esse Messiam in lege promissum, non tamen est concedendum, quod absq;

absque dubitatione cognouerint, Christū esse Dei filium naturalem, & multo minus asserendum est illos cognouisse, quod in morte Christi posita erat humani generis redemptio. Nam vt inquit Apostolus, si cognouissent, nūquam dominum gloriæ crucifixissent. Vbi Apostolus loquitur de diuina sapientia abscondita in mysterio crucis, quam inquit, nemo principum huius seculi cognouit. Et quamuis ista duo prophetice contineretur prænunciata in libris prophetarum, iuxta illud, filius quidem hominis vadit sicut scriptum est de illo: tamē quoniam prophetia diuinitus erat inspirata, eius certa interpretatio abscondita erat dæmonibus. Ad obiectionē igitur factam respondetur, quod dæmones quando fuerunt in statu viæ cognouerunt filium Dei futurum esse hominem consummatorem gratiæ angelorum & hominum. Sed non cognouerunt quidquam de crucis mysterio & reparatione humani generis neque de casu hominis in peccatum. Et licet postea ex vaticinijs prophetarum & communī doctrina synagogæ cognoscere potuerint, futurum esse quendam hominē, qui reparaturus erat casum humani generis, nūquam tamen certō cognouerunt, an ille Messias in lege promissus futurus erat homo ille, quem olim cognouerunt per fidē, futurum esse naturalem Dei filium, an potius esset alius homo distinctus. Et ratio est, quantum ex sanctorum doctrina possumus colligere, quia non sibi poterant dæmones persuadere certō, quod verus & naturalis Dei filius naturam humanam assumeret passibilem & iniurijs expositā, mortique subiectam: sed solum quibusdā coniecturis circa istam cognitionem versabantur, iuxta doctrinam. D. Augustini citatam in confirmatione obiectionis. Denique dicimus, quod nullus angelus, vel per fidem vel per cognitionem beatam perfecte cognouit olim incarnationis mysterium quantum ad omnes eius circumstantias & quantum ad fructum illius, antequam hæc mysteria fuissent in Ecclesia per Apostolos diuulgata. Hanc sententiam tenet D. Thom. in locis citatis & in hoc articulo ad tertium.

¶ Sed dicit aliquis, contra. Homines modo vident in verbo mysterium incarnatio-

A nis quantum ad speciales circumstantias, quas olim dicimus fuisse angelis, vt verbi gratia, cognoscunt homines beati in verbo mysterium sacramenti Eucharistiæ & modum causalitatis aliorum sacramentorum & fructum conuersionis gentium per passionem Christi, & multa alia similia, ergo etiam angeli qui non sunt minus beati cognoscunt hæc eadem in verbo. ¶ Respondetur nego consequentiam. Quia de his quæ pertinet ad statum specialem beati cuiusq; , non est inconueniens, quod minus beatus plura videat in verbo, quam alius magis beatus. Sicut beatus Dominicus plura videbit in verbo circa statum sui ordinis à se instituti, quā beatus Stephanus, qui beator est, quoniam ad illius statum speciale non pertinet istorum singularium cognitio. Vnde quia ad statum hominum specialiter pertinent plurimæ circumstantiæ mysterij incarnationis, quæ non pertinent ad statum angelorum, nō mirum est, si huiusmodi cognoscant homines in verbo, & angeli tantū per speciales reuelationes. Nisi forte quis velit asserere, quod in visione beatifica est aliqua variabilitas quantum ad obiecta cognita in ipso verbo, quod est contra communem sententiam Theologorum.

¶ Per dictam doctrinam facile possumus componere sententias sanctorum, quæ videntur esse contrariæ, si dixerimus, quod cum sancti dicunt angelos antea non cognouisse mysterium incarnationis, intelligendum hoc est de plena cognitione quantum ad speciales circumstantias: cum vero alij dicunt olim fuisse reuelatum angelis mysterium incarnationis, intelligendi sunt quantum ad substantiā mysterij, quod filius Dei futurus erat homo & consummaturus gratiam & gloriam angelorum & hominum. Sed adhuc oportet explicare pro pleniori intelligētia illud testimoniū Isaiæ. 63. quis est iste, qui venit de Edom &c. quem locū aliqui ex modernis Theologis intelligunt vt illa interrogatio facta sit non ab angelis, sed à Iudeis dubitantibus & admirantibus de conuersione gentium ad Euangelium Christi. De qua conuersione sermonē fecerat Isaias præcedenti cap. Alij dicunt illam interrogationem factam fuisse à propheta non quidem dubitando, sed cum admira-

admiratione quadam Christi ascensionem celebrante, & per modum dialogi propheta interrogat, Christus respondet, ut sic intelligatur, omnem Christi cogitationem ab ipso esse deriuatam. Hæc explicatio potest colligi ex Nicolao de Lyra super illum locum, ubi etiam aliam explicationem interponit de victoria Christi contra antichristum, quam angeli non cognouerunt. Sed tamen sanctorum patrum explicationes aliæ sunt. D. Athanasius in sermone contra Apollinar. & habetur in 6. synodo Constantinop. actione 8. circa finem inquit illam interrogationem esse referendam ad diabolum, qui admirabatur Christi virtutem. Sed communiter sancti patres sequentes D. Dionys. interrogationem illam aiunt factam esse nomine angelorum beatorum, vel inferiorum ad superiores, vel etiam superiorum ad Christum in die ascensionis ad cælos, illuc enim propheta mentem suam propheticè conuerterat. Sed ad huc instat aliquis, quid nam interrogabant angeli in illa die? Respondent communiter doctores, quod interrogabant non de qualitate personæ ascendentis, quam iam agnouerant, & olim in præsepio iacentem adorauerant cantantes, gloria in excelsis Deo: sed interrogabant de circumstantiis particularibus & mysterijs alijs verbi diuini incarnati. Sed statim se offert forma interrogationis, aiunt enim quis est iste, non dicunt quid fecisti, & quid facturus es. Quam obrem cum distinctione videtur esse respondendum, quod quatenus illa interrogatio referebatur ad personam ascendentem, admiratio est, non dubitatio ex ignorantia: quatenus vero refertur ad alias circumstantias, quæ etiam accidentaliter qualificant personam ascendentis, ut v. g. quod gentes conuerteret, quod maneret in terris sub sacramento, quod Ecclesiam gubernaturus esset per Apostolicam potestatem tunc bene possumus asserere, quod talis interrogatio procedebat ex ignorantia quarundam circumstantiarum verbi incarnati. Hæc doctrina fundamentum habet in Augustino ser. 5. de ascensione. Et in D. Cyrillo li. 12. super Ioan. c. 58. in Tertulliano lib. 4. aduersus Marcionem, qui omnes introducunt cælestes spiritus admiratione plenos, talem interrogationem fecisse, quis

est iste &c. Caterum quod eam interrogationem fecerint cum ignorantia quarundam circumstantiarum, fundatur in D. Dionys. c. 7. cælest. hierar. ubi asserit, quod cælestes spiritus didicerunt scientiâ diuinæ operationis pro nobis, & quod Christus dominus eos sine medio docuerit, cum dixit, ego qui loquor iustitiâ &c. Et hæc de hac questione.

B QVÆSTIO. LVIII. De modo cognitionis angelicæ.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum intellectus angeli quandoque sit in potentia quandoque in actu?

Rima conclusio. Respectu eorū quæ angelos naturaliter cognoscit nunquam est aut fuit in potentia ad actum primum, est tamē in potentia ad actum secundum. Ratio huius conclusionis desumitur ex comparatione ad res corporales, ex quibus suprema corpora nunquam sunt in potentia ad esse, quæ non sit completa, ergo etiam in rebus immaterialibus suprema substantiæ non sunt in potentia ad aliquod esse, per quod constituantur in actu primo, scilicet ad habitum vel ad lumen. Caterum quod possint esse in potentia ad actum secundum, non alia ratione probat D. Thom. nisi quia etiam ipsa corpora cælestia aliquando sunt in potentia ut illuminentur a sole.

¶ Secunda conclusio. Respectu eorū quæ angelis supernaturaliter reuelantur, nihil prohibet quod sint in potentia ad actum primum. Hanc probat D. Tho. sicut secundam partem primæ conclusionis nos probauimus.

¶ Tertia conclusio. Respectu eorū quæ angeli vident in verbo, nunquam sunt in potentia. Ratio est. Quia in hac visione consistit eorum beatitudo, ac si diceret, quod debet esse omnino immutabilis illa visio, in qua consistit beatitudo, atque ita ait, quod semper vident actum verbum, & ea quæ in verbo vident.

In hoc articulo notandum est, quod sicut in humano intellectu reperitur duplex

plex forma, per quam constituitur in actu primo, scilicet, species intelligibilis, quæ se tenet ex parte obiecti, per quam obiectum vnitur potentia, & habitus siue lumen ex parte potentia ad perficiendum illam in ratione principij effectiui ad iudicandum de his quæ obiecto conueniunt, ita proportionabiliter dicendum est de intellectu angelico, quod constituitur in actu primo, & per species intelligibiles, & per habitum seu lumen inditum sibi. Et quidem quod attinet ad species satis dictum est supra quæst. 55. & 56. Nunc autem inquirendum nobis est de ipsis habitibus angelorum.

¶ Dubitatur ergo, an intellectus angelicus constituatur in actu primo per habitum? Qua in re sunt varia sententia. Quidam aiunt, quod in intellectu angelico nullus habitus reperitur saltem respectu eorum, quæ naturaliter possunt cognosci. Ratio est. Quia natura angelica est valde perfecta in potentia intellectiua, ergo non indiget aliquo habitu.

¶ Altera sententia est, quæ docet, quod in intellectu angelico reperiuntur quidem habitus, qui non sunt distincti ab speciebus intelligibilibus. Ita docet Caietanus prima secundæ quæstione quinquagesima, articulo sexto. & clarius quæstione quinquagesima quarta, articulo quarto. & quæstione sexagesima tertia, articulo primo. Et ratio eius est. Quia species angelica sunt altioris ordinis, quàm nature, cum sint participationes diuinæ idearum: unde vtramque rationem complectuntur, scilicet, vt se habeant vt principium perfectum effectiuium, & etiam vt aliquid representatiuium obiecti.

¶ Tertia sententia est, quæ ponit habitus realiter distinctos à lumine & speciebus, & esse acquisitos per proprias operationes angelorum. Vnde intellectus angelicus aliquando est in potentia ad actum primum.

¶ Pro resolutione huius quæstionis sit prima conclusio. Necessè est in angelis ponere aliquos habitus supernaturales realiter distinctos à lumine naturali, & ab omni facultate angelorum. verbi gratia, habitum fidei & spei à principio, & modo habitum charitatis. Probat. Quia opera-

A tiones credendi, sperandi, & diligendi, superexcedunt facultatem naturalem, ergo necessè est, vt potentia eleuentur per principia supernaturalia, quæ sunt habitus. Sed vtrum fidei habitus in angelo fuerit qualitas distincta ab speciebus intelligibilibus, parum retulerit ad præsentem disputationem. Caietanus prima secundæ, quæstione quinquagesima, articulo sexto, videtur tenere, nullum habitum speculatiuum esse qualitatem distinctam ab ipsis speciebus coordinatis. Et idem videtur sentire de habitu fidei. Nos tamen respondemus, habitum fidei in angelis fuisse qualitatem distinctam ab speciebus. Et ratio est. Quia in angelo ad mysteria fidei cognoscenda non fuerunt infusæ particulares species, sed sufficiebant naturales cum lumine fidei, ergo lumen fidei omnino distinguebatur ab speciebus. Consequentia patet. Quoniam species erant merè naturales. Antecedens verò probatur. Quoniam fides angelorum, & nostra est eiusdem rationis: sed in nobis sufficiunt species ordinis naturæ ad cognoscenda mysteria fidei cum lumine infuso fidei, ergo similiter in angelis, in quibus cognitio mysteriorum fidei etiam erat obscura.

¶ Secunda conclusio. Species intelligibilis in intellectu angelico, non habet propriè loquendo rationem habitus scientifici. Hæc est contra Caietanum. Sed tenet eam Ferrar. vbi supra. Et probatur. Quia species ponitur in intellectu ad faciendam vniionem obiecti cum potentia. Habitus verò ponitur ad iudicandum de obiecto sic vnito, ergo distinguuntur. Confirmatur. Quia species tenet se ex parte obiecti, tanquàm principium effectiuium: habitus verò ponitur ad determinandam potentiam, tanquàm principium effectiuium iudicij.

¶ Tertia conclusio. In intellectu angelico non sunt necessario ponendi plures habitus speculatiui circa diuersa intelligibilia. Probat. Quia intellectus angelicus natura sua plenè determinatus est lumine naturali, quo cognoscit prima principia, & in illis omnes conclusiones quas nos solemus per discursum colligere, ergo nõ opus habet alijs habitibus superadditis

ad determinandum intellectum ad plura obiecta scientiarum. Et si quis interroget, quomodo vnicum naturale lumen, & vnicus habitus sufficiat ad tantam vniuersitatem scibilium & obiectorum cognoscendam.

¶ Sit quarta conclusio. Lumen vnicum intellectus angeli, quatenus accommodatur speciebus intelligibilibus diuersorum obiectorum, habet virtualiter rationem plurium habituum, verbi gratia, quatenus angelus per vnā speciem cognoscit omnia; quæ pertinent ad mathematicas; habitus ille naturalis habet rationem scientiæ mathematicæ, atque adeo superfluum esset ponere in angelo alium habitum distinctum.

¶ Vltima conclusio. Valde probabile est reperiri in angelis aliquos habitus fidei acquisitæ & opinionis circa illa obiecta, quæ non pertinent per se ad naturalem eius cognitionem. Et aduerte, quod hæc obiecta possunt esse ordinis supernaturalis, vt sunt mysteria gratiæ, possunt etiam esse inferioris ordinis, vt sunt futura contingentia & cogitationes cordium. Si conclusio intelligatur de obiectis, quæ sunt ordinis supernaturalis, probabilior est, quia ad huiusmodi cognoscenda non est determinatus intellectus angelicus, neque per habitum neque per aliquas species representatiuas substantiæ. Sed nihilominus angelus de huiusmodi iudicat coniecturaliter & per quosdam effectus, quod ita se res habeat, ergo necesse est, quod eius intellectus determinetur aliquo habitu acquisito ad facile iudicandum de huiusmodi rebus. Si autem intelligatur conclusio de obiectis inferioris ordinis tantum naturaliter ab angelo absconditis, vt possit de illis certo iudicare, qualia sunt futura contingentia & cogitationes cordis, nihilominus etiam tunc probatur conclusio. Quia quamuis intellectus angelicus, vt dictum est supra habeat species naturaliter representatiuas futurorum contingentium & cogitationum cordis quantum ad substantiam & quidditatem talium rerum, tamen naturaliter nequeunt se extendere ad representandum actualem coniunctionem exi-

stentiæ, cum futuris contingentibus antequam sint, & cum cordis cogitationibus antequam reuelentur, ergo ad iudicandum de huiusmodi opinatiue antequam sint, vel reuelentur, opus est angelo, aliquo principio acquisito potentiam ad huiusmodi iudicium determinante. Hæc etiam argumenta probant huiusmodi habitus non esse congenitos, à natura, quia non pertinent ad naturalem perfectionem intellectus angelici.

¶ Sed contra sequitur, quod intellectus angelicus sit in potètia respectu actus primi circa huiusmodi obiecta, consequens videtur repugnare primæ conclusioni Sancti Thomæ, ergo. Sed respondetur concedo sequelam & negatur minor. Quia prima conclusio tantum procedit de obiectis, quæ pertinent ad naturalem angeli cognitionem. Ex dictis sequitur, satis probabiliter dici posse, quod demones habent habitum fidei acquisitum circa mysteria gratiæ, quo inclinantur ad iudicandum de ipsis mysterijs conuincti euidentia miraculorum, de qua re plura diximus secunda secundæ quæstione quinta articulo primo. Præterea, quia intellectus demonis non est sua natura determinatus ad iudicandum de his mysterijs, sed per actualia iudicia & quasi partialia acquirunt habitum facile inclinantem ad huiusmodi iudicia. Et licet demones haberent euidentiam in attestante, quod mihi non probatur, nihilominus haberet locum ista fides acquisita atque vehemens opinio. Sicuti potest esse fides infusa cum euidentia in attestante circa idem obiectum secundum sententiā Caietani quem multi sequuntur, poterit etiam esse fides acquisita ex effectibus ipsis euidenter cognitis. Posset etiam disputari dubium, Vtrum angelis sint ponendi habitus artis vnus aut multiplex, aut distinctus ab habitu speculatiuo. Sed hæc quæstio parum habet difficultatis. Respondetur in vnico verbo, quod in angelo non oportet ponere alium habitum practicum ad vniuersa opera artificiosa faciendā, præter habitum speculatiuum, quando iudicat de quidditate artificiatorum omnium. Et ratio est vnica, quia ad introducendam formā in materia, nulla est

est difficultas respectu angeli si ipse velit introducere : atque ita habitus speculatiuus sola ad opus extensione fit practicus.

D Vbitatur secundò, vtrum angelus sit in potentia in ordine ad omnem actum secundum ? Respondetur & sit prima conclusio. Intellectus angeli nunquam est in potentia respectu ipsiusmet angeli, sed semper est in actuali cognitione ipsius. Oppositum huius conclusionis tenent aliqui Thomistæ. Sed nihilominus probatur ex Diuo Thoma, quæstione octaua de veritate, articulo sexto, ad septimum. & articulo decimo quarto ad sextum. & supra quæstio. quinquagesima sexta, articulo primo, ad tertium, vbi hoc ipsum satis insinuat & Caietanus. expressè eam tenet in articulo sequenti. Ferrariensis secundo contra gentes, capite quinquagesimo septimo. Capreolus in secundo distin. 3. quæst. secunda. Aegidius Roma. ibi in secunda parte distinctionis art. 1. Et probatur. Quoniam essentia angeli est obiectum maximè proportionatum eius intellectui, & ei unitum intime in ratione intelligibilis, ergo semper est in actu secundo angelus respectu cognitionis sui. Confirmatur. Quia si aliqua ratione cessaret, maxime quia illa cognitio esset impeditiua aliarum cognitionum, sicut in nobis contingit: sed hoc non est verum, quia potius illa cognitio est principium & fundamentum cognoscendi alia à se, ergo nulla ratione potest cessare. Probatur secundò. Si intellectus angeli non est naturaliter determinatus ad cognitionem ipsius angeli, sequitur, quòd ad nullam est naturaliter determinatus, ac proinde, quòd possit omnino manere suspensus ab omni actione vitali tanquam lapis, quæ esset maxima imperfectio in angelo viuentem, cum nullum viuens etiam inferioris ordinis conseruetur vnquam absque aliqua actione vitali, vt patet in plantis, ergo vita angeli, quæ omnium naturalium creaturarum perfectissima est, semper se exerit in aliquam operationem vitalem. Deinde, nam omnis motus secundum naturæ ordinem reducitur ad aliquem motum primum & determinatum ab ipsa natura, vt patet in animalibus, in quibus omnis motus reducitur ad motum cordis,

A qui est quasi fundamentum & radix omnium aliorum, ergo omnis operatio intellectiue naturæ debet reduci ad vnā primam, quæ sit aliarum fundamentum & radix determinata à natura, hæc autem nulla alia esse potest nisi cognitio sui ipsius, ergo &c. Hæc omnia confirmantur ex dictis in quæstione. 56. articulo primo, quòd intellectus angelicus oritur ex natura sua plene determinatus ab ipsa quidditate angeli ad cognitionem sui ipsius.

B ¶ Secunda conclusio. Angelus nunquam est in potentia respectu actualis cognitionis Dei, in quantum est autor ipsius angelicæ naturæ. Hæc conclusio non videtur tam certa sicut præcedens, est tamen valde consequens ad illam. docet eam Caietanus & Ferrariensis vbi supra, & est communis Thomistarum. Et probatur. Angelus cognoscendo se, cognoscit Deum sicut cognoscitur causa in effectu : sed necessario se ipsum cognoscit, ergo etiam Deum naturaliter ibidem representantem. Confirmatur. Quia angelus cognoscit se comprehensiuè, ergo cognoscit omnem habitudinem sui ad autorem naturæ, à quo pendet in fieri & in conseruari.

C Confirmatur secundò. Quoniam angelus cognoscit Deum per propriam essentiam tanquam per speciem intelligibilem naturaliter representatiuam Dei: sed essentia angeli naturaliter semper est unita intellectui in ratione speciei intelligibilis, ergo qua ratione semper representat angelum in actu secundo representabit ipsum Deum. Probatur secundò. Deus in quantum est autor naturæ angelicæ est obiectum proportionatum intellectus angeli, ergo illi unitur in ratione intelligibilis mediante aliqua specie representante Deum secundum illam proportionem; hæc autem species non est alia nisi eadem qua angelus se ipsum cognoscit, ergo illa mediante & se ipsum & Deum tanquam in effectu cognoscit.

D ¶ Et si aliquis respondeat, quòd cognoscit Deum etiam mediante specie representatiua alterius angeli, nos non id negamus, sed cū prior sit propria cognitio sui & magis proportionatū obiectū, dicimus,

quoddam stante ista cognitione, semper cognoscit Deum. Denique probatur. Quia naturalis felicitas angeli consistit in cognitione Dei auctoris naturæ, ergo ista cognitio semper est perpetua & in actu, alias beatitudo naturalis angeli posset interrumpi, & non semper esset beatus.

¶ Et si dicas. Inde sequitur, quoddam demones habent modo naturaliter felicitatem siquidem non cessant ab actuali cognitione Dei. Respondetur, nego sequelam. Quia simul cognoscunt se auersos esse ab auctore naturæ per peccatum, & ab illo tanquam à potentissimo iudice cruciari mediante creatura ignis corporalis. Neque mirum est, quoddam modo non sint beati per cognitionem naturalem Dei in semetipsis, quoniam illorum peccatum in hoc positum fuit, non quia conuersi sint ad obiectum malum. Conuersi enim sunt ad dilectionem sui, quæ proficiscebatur naturaliter ex cognitione sui, quæ erat cognitio Dei in se ipsis, non apponendo illam circumstantiam, quæ pertinebat ad ordinem supernaturalem, scilicet ut se ipsos cum omni sua naturali beatitudine in qua fuerunt creati, referrent & subijcerent ordini gratiæ ad finem & beatitudinem supernaturalem. Neque tamen fuit peccatum omissionis, quoniam positiue conuersi sunt ad propriam excellentiam sine ordine gratiæ, qui erat in præcepto.

¶ Ultima conclusio. Valde verosimile mihi est, quoddam angelus semper est in actuali cognitione respectu ordinis vniuersi, in quo maxime relucet diuina sapientia. Ratio est. Quia sicut ipsum vniuersum nunquam cessat secundum esse, quod recepit à Deo in esse naturæ: ita non decet, ut cesset in esse intelligibili, secundum quod processit à Deo in mentibus angelorum. Sed tamen sicut in semetipso vniuersum habet plurimam varietatem circa singularia, quæ non semper eodem modo se habent, ita in cognitione angeli non semper actualiter cognoscuntur omnia singularia, quæ ipse potest cognoscere. Sed est aduertendum, quod cognitio totius ordinis vniuersi non est ex necessitate naturæ, sed libera, est tamen secundum rectitudinem prudentiæ & sapientiæ naturalis angeli ordi-

A natam ad perfectionem totius vniuersi & in esse naturali, & in esse intelligibili. Quemadmodum etiam angeli mouent libere cælos, & tamen non cessant mouere.

ARTICVLVS II.

B ¶ Vtrum angelus possit simul multa intelligere?

P Prima conclusio. Omnia quæ angelo representantur per unicam speciem potest simul intelligere. Ratio est. Quia sicut requiritur ad unitatem motus unitas termini, ita requiritur ad unitatem operationis unitas obiecti, ergo cum omnia quæ per unicam speciem representantur conueniant in vno esse intelligibili, sequitur, quod simul possint cognosci ab intellectu angelico.

¶ Secunda conclusio. Ea quæ angelo per diuersas species representantur non potest simul cognoscere. Ratio est eadem atque præcedentis conclusionis.

¶ Tertia conclusio. Omnia quæ angelo representantur in verbo, intelligit simul vnicâ visione beata. Ratio est. Quia ipsa met diuina essentia, quæ maxime est vna, habet rationem speciei intelligibilis ad representandum omnia quæ videntur in ipso verbo.

E IN hoc articulo dubitatur de veritate secundæ conclusionis. De qua resunt variae sententiæ. Prima est Durandi in secundo distinctione, tertia questione vltima docentis, angelum semper esse in actuali cognitione rerum omnium, quas naturaliter potest cognoscere. Et ratio eius est. Quia existimat nullas esse species intelligibiles, sed omnia ab angelo cognosci per ipsarum rerum præsentialitatem. Hoc tamen fundamentum su

pra

pra in quæstione quinquagesima quinta refutauimus.

¶ Sed probatur primò. Species quæ sunt in intellectu angelisunt agentia naturalia, ergo naturaliter produciunt intellectiones sibi proportionatas absque dependentia à voluntate angeli, ac per consequens, angelus cognoscit omnia, quæ per species repræsentantur. Antecedens probatur. Quia formæ quæ sunt in intellectu, non subfunt libertati, sicut ipse intellectus & lumen.

¶ Probatur secundò. Quia aliàs sequeretur per alterum extremum, quòd semper angelus esset in potentia respectu rerum quæ per species repræsentantur. Patet sequela. Quia si species non determinantur à natura ad operationem, non possunt determinari à voluntate, ergo semper manebunt in potentia. Antecedens probatur. Quia voluntas non potest velle aliquid nisi prius cognoscatur illud, ergo ad hoc quòd voluntas velit, quòd intellectus actualiter intelligat hominem, necesse est, quòd iam hominem intellexerit, quòd implicat contradictionem, ergo intellectus angelicus, aut semper est in actu secundo respectu rerum, quæ per species repræsentantur, aut nunquam incipit illas res cognoscere.

¶ Tertio. Angelus cognoscendo suam essentiam, cognoscit simul naturaliter suum intellectum, & omnes species quæ in illo sunt, ergo cognoscit simul omnia quæ repræsentantur per illas species. Patet consequentia. Quia species illæ sunt multitudines rerum, neque possunt distinctè cognosci, nisi per ordinem ad repræsentata, eo vel maxime quia angelica cognitio comprehensua est.

¶ Quarto. Si angelicus intellectus non determinatur naturaliter ad cognitionem rerum omnium, sed potest pro sua libertate nunc uti vna specie, nunc altera, sequitur, quòd possit cessare ab omni intellectione. Consequens est falsum, & contra D. Thom. secundo contra gentes, capit. 67. vbi ostendit angelum non posse ab omni operatione intellectuali cessare, quia est illi vita intellectualis, qua viuit, est autem proprium cuiuslibet viuientis non totaliter quiescere ab operatione vitali. Seque-

A la verò probatur. Quia qua ratione potest cessare ab vna operatione, potest cessare ab alijs operationibus.

¶ Secunda sententia est Gregor. Arimin. in secundo distinctione vndecima, vbi duo dicit. Primum est, quòd angelus non necessariò intelligit omnia illa, quorū habet species intelligibiles. Probatur hoc primum. Quoniam species angelicæ quantum ad vsum actuale inpendent à libera voluntate, sicut & habitus, quibus utimur cum volumus. Secundum est, quòd potest angelus si vult uti simul omnibus suis speciebus, & cognoscere omnia repræsentata, non tamen vnica, sed multiplici intellectione iuxta diuersitatem specierum & obiectorum. Probat primò ex Diuo Augustino libro quarto supra Genes. ad liter. capite. 32. & 34. vbi ait, angelum simul posse cognoscere omnia illa, quæ à principio mundi creata fuerunt. Et probatur ratione.

Quia nulla ex parte est aliqua repugnantia, quo minus angelus possit exire simul in actum cognoscendi omnia, quæ repræsentantur per species. Nam potentia intellectus passiuæ ad recipiendum istas cognitiones non repugnat, sed potest ex natura sua simul omnes cognitiones recipere, quas ipse potest efficere in quantum est potentia actiuæ. Item quia simul recipit plures species & plures habitus, ergo & plures intellectiones. Quòd autem non repugnet ex parte potentie actiuæ. Probatur. Quia intellectus constituitur in actu primo simul per plures species: sed non repugnat, quòd agens constitutum in actu per diuersa principia operetur diuersas operationes simul, sicut patet exemplo; Nam aqua simul humectat & frigefacit propter duo principia, quæ simul habet, scilicet, humiditatem & frigiditatem; Et homo simul videt & audit propter diuersa principia operandi, ergo. Probatur secundò. Nam de facto angelus simul utitur pluribus speciebus, & elicit distinctas operationes seu cognitiones, ergo. Probatur antecedens. Nam angelus simul per suam essentiam, quæ habet rationem speciei intelligibilis cognoscit se ipsum, & per diuinam essentiam cognoscit ipsum Deum clare, tanquam per speciem intelligibilem.

simul etiam per speciem aliquam inditam cognoscit aliquas res naturales, ergo non est repugnantia, quod per plures species habeat plures intellectiones. Item angelus qui mouet orbem caelestem, semper est in actuali cognitione illius: mouet enim per intellectum, & simul, ut certum est; intelligit alias res naturales distinctas ab ipso orbe, ut hominem, vel equum. Et similiter angelus custodiæ semper in actuali cognitione hominis; cui deputatus est ad custodiam, & simul etiam cognoscit plurima alia ex naturalibus, quæ non repræsentantur per speciem hominis. Et similiter dæmones, qui sunt in inferno, semper sunt in actuali cognitione ignis illos excrutiantis, & tamen simul intelligunt res alias, quæ non repræsentantur per speciem ignis, ergo, &c.

¶ Tertia sententia docet etiam duo. Primum est, quod quicquid repræsentatur per unicam speciem, cognoscibile est simul ab intellectu angelico, quantum est ex parte ipsius obiecti. Probat. Quia omnia hæc repræsentantur per modum unius obiecti, & supra quæst. 55. diximus, omnia quæ repræsentantur per unam speciem habere unicam rationem formalem in ratione obiecti intelligibilis, ergo ex hac parte bene possunt simul cognosci. Alterum est, quod potest contingere, quod aliqua species angeli propter suam vniuersalitatem tot obiecta repræsentet, ut intellectus angelicus propter limitatam suam virtutem non possit omnia simul unica intellectione cognoscere, sed indiget pluribus actionibus. Hanc sententiam docuit Frater Petrus de Soto Maior. Et si quis obijciat contra hanc sententiam primam conclusionem Diui Thomæ, respondetur esse intelligendam, quantum est ex parte obiecti, at verò ex parte potentie non negat Diuus Thomas posse contingere, tantum esse numerum obiectorum, ut non possit omnia simul intellectus cognoscere; quemadmodum intellectus potest simul cognoscere plures partes unius propositionis. At verò tot possunt partes multiplicari in una propositione, quod intellectus noster propter suam debilitatem non possit omnia simul apprehendere.

¶ Alijs verò doctissimis Theologis modernis videtur dicendum, quod D. Thomas hic non loquitur de quolibet modo cognitionis, sed de cognitione perfecta & distincta, atque in debito intensiōis gradu constituta. Dicitur autem eiusmodi cognitio illa, ad quam intellectus applicat totam suam attentionem iuxta obiecti & luminis exigentiam & proportionem. Cæterum arbitrantur rem certissimam esse, non solum intellectum angelicum, sed etiam humanum, posse plura simul intelligere per modum plurium, cognitione tamen remissa & imperfecta. Quemadmodum idem subiectum potest affici contrarijs qualitibus in gradibus remissis sub eodem genere. Sed hæc sententia mihi probabilis est, quamuis Diuus Thomas infra quæstion. 85. articulo quarto videatur contrarius. Vbi expressè querit, utrum humanus intellectus possit plura intelligere, & respondet, quod non potest plura per modum plurium intelligere, sicut nec unum corpus pluribus potest figuris determinari, vel pluribus coloribus. De qua tamen sententia & intelligentia illius ibidem plura dicemus. Interim tamè prædictam sententiam probabilem sequimur.

¶ Vnde sit prima conclusio. Angelus potest simul cognoscere omnia repræsentata per unicam speciem vniuersalem, & unica cognitione, quæ conclusio est Diui Thomæ hic, ut optimè aduertit Caietanus, & illam sequitur Ferrariensis & Capreolus, Aegidius etiam in secundo distinctione tertia, in secunda parte distinctionis articulo primo & in tractatu secundo de cognitione angelorum, quæstio. septima. Et probatur conclusio. Quia non repugnat ista cognitio ex parte obiecti, ut etiam contrarium opinantes fatentur, neque repugnat ex parte virtutis intellectus angelici, quia species intellectus angelici est proportio nata luminis intellectuali ipsius, ergo lumen & virtus intellectualis potest simul sese extendere ad actum proportionatum & adæquatū speciei intelligibili. Antecedens probatur. Quia ut supra diximus vniuersalior species data est perfectiori angelo propter eius excellentiorē virtutē intelligendi. Confirmatur. Species vniuersalior con-

conferatur intellectui angelico propter intellectionem vniuersaliorem, ergo tam vniuersalis poterit esse actio intelligendi quā est ipsa species.

¶ Secunda conclusio. Intellectus angeli omnia quæ repræsentantur per vnicā speciē potest cognoscere pluribus cognitionibus successiuis neq; opus est, vt quoties voluerit intelligere obiectū vnius speciēi, cognoscat omnia alia, quæ per eandē speciē intelligibilem repræsentantur. Hanc tenet Ferrar. vbi supra, & colligitur ex D. Thom. de veritate quaest. octaua artic. 3. ad secundū & vltimum & articulo 14. ad quartum. Et probatur. Quoniam species angelica quantum ad passivum vsum sui ipsius, pendet ex libera angeli voluntate, ergo poterit angelus pro sua libertate vti specie vniuersali ad cognoscendum vnicum obiectū partiale & non alterum, verbi gratia si vna species repræsentat hominem & equum potest intelligere hominem, non intelligendo equum. Confirmatur. Quia huiusmodi quidditates nō habent ad inuicem intrinsecam dependentiam in ordine ad cognitionem, ergo nihil impedit, quominus angelus per speciē vniuersalem cognoscat vnam quidditatem sine altera. Et denique potest intellectus vti habitu scientiæ ad assensum vnius conclusionis & non alterius, ergo. Ista conclusio non solum intelligitur de diuersis quidditatibus per speciē repræsentatis, sed etiam de indiuiduis eiusdem quidditatis. Patet. Nam angelus custodiens Petrum specialiori modo cognoscit quæ sunt Petri, quā quæ sunt aliorum indiuiduorum. Item non videtur rationaliter dici, quod angelus sit semper in actuali consideratione omnium indiuiduorum humanæ naturæ, quotiens vnum intelligit.

¶ Sed maior difficultas est, an possit angelus simul per distinctos conceptus cognoscere repræsentata per vnicā speciē. Nam quidam Theologi partem negatiuā sequuntur, quoniam impossibile arbitrantur, quod in intellectu sint simul duo accidentia solo numero distincta: At vero si angelus haberet duos conceptus per eandē speciē formatos & duas cognitiones, iam duo accidentia eiusdem speciēi essent in eodem subiecto, quoniam illi duo ac-

tus sub eadem ratione specifica tendunt in obiecta, ac proinde sunt eiusdem speciēi. Hæc tamen ratio apud alios non est magni momenti. Quia opinantur rem esse manifestam, duo accidentia eiusdem speciēi, posse reperiri in eodem subiecto, verbi gratia in voluntate angeli sunt duæ operationes simul intentio, & electio. Et tamen sunt eiusdem speciēi. Item etiam in intellectu possunt esse simul duæ conclusiones eiusdem scientiæ. Sed tamen hæc exempla nobis non placent, quoniam angelus vnico actu intendit & eligit. Deinde, etiam si duæ operationes essent, tamen non sunt formaliter loquendo eiusdem speciēi, quoniam electio formaliter est actus prudentiæ, quamuis sit in voluntate. Item secundum exemplum non est euidens instantia, quia quamuis in intellectu possit esse simul vna copulatiua ex duabus conclusionibus composita, tamen duæ conclusiones ex duabus demonstrationibus actualiter procedentes incertum est, an possint esse simul in intellectu neque in eadem scientia, neque in diuersa. Videtur ergo exemplum magis accommodum esse de speciebus visibilibus, quæ recipiuntur in aëre differentes solo numero, vt perueniant ad visum. At certē instantia erit in phantasmatis plurium hominum, quæ simul & actualiter possunt esse in imaginatione, cum tamen non differant nisi solo numero. Quo supposito sit.

¶ Tertia conclusio. Probabile est, quod intellectus angelus potest per eandē speciē vniuersalem formare diuersos conceptus maxime circa distinctas quidditates speciē differentes in esse entitativo, quamuis conueniant in esse intelligibili sub eadem specifica ratione.

Etenim circa indiuidua eiusdem naturæ, non est tam probabile, quia sicut omnia conueniunt in vnicā specifica ratione in esse entitativo, ita videntur necessario conuenire in vnicō conceptu secundum esse intelligibile. Et præterea, quia aliā possent in angelo multiplicari infiniti conceptus circa infinita indiuidua eiusdem speciēi.

¶ Quarta conclusio. Non potest angelus habere plures cognitiones simul quarū

quolibet sit perfecta & habens totam intentionem, quam habere potest ex virtute intellectiua angelica. Probat. Quoniam species secundum totam suam vniuersalitatem & virtutem habet adaequationem cum lumine & virtute intellectus angeli; unde virtus speciei partialiter correspondet parti virtutis intellectiuae, ita ut si sint duo partiales vsus eiusdem speciei intelligibilis, in altero explicabitur vna pars virtutis intellectiuae, & in altero altera, atque adeo in ambabus explicabitur tota virtus & actiuitas virtutis intellectiuae & non in altera seorsum.

¶ Quinta conclusio. Non potest angelus simul vti pluribus speciebus quatenus plures sunt, & ex consequenti non poterit plura per modum plurium cognoscere neque vna, neque pluribus cognitionibus. Hanc sententiam docet D. Tho. hic & infra q. 85. art. 4. & in q. 8. de veritate ar. 14. quodlib. 7. art. 2. & sequitur D. Tho. Doctores supra citati. Sed probatur rationibus D. Tho. Primo, quia vnum corpus non potest simul terminari aut figurari distinctis figuris, ergo neque intellectus potest determinari simul pluribus speciebus. Secundo. Vnum subiectum non potest simul affici pluribus qualitatibus specie atomata differentibus sub eodem genere immediato v.g. non potest corpus simul esse viride & pallidum: sed omnes species intelligibiles in intellectu angelico conueniant in immediato genere in esse intelligibili, & differunt specificè secundum suas quidditates, ergo non possunt simul actualiter informare intellectum. Maior probatur. Quoniam qualitates eiusdem generis immediati & proximi afficiunt vnam potentiā passiuam: sed vna potentia passiuā non potest simul actuari pluribus formis, ut patet in materia prima, ergo. Tertiò probatur. Non potest eadem res in esse naturali esse plures res simpliciter, sicut ferrum non potest esse ignis aut lapis, ergo neque intellectus in esse intelligibili potest fieri aut esse plura, ac per consequens non poterit intelligere plura per modum plurium. Pater consequentia. Quia per quamlibet speciē actualis fit vnum obiectum in esse intelligibili, ergo per plures species simul actualis efficietur plura in esse intelligibili. Sed est ob-

A seruandum circa prædictas rationes, quod debent intelligi de speciebus in actu secundo & completo. Nam si loquamur de speciebus per modum habitus & in actu primo, simul sunt in intellectu. Notandum etiā, quod ipsa intellectio est prima actualitas speciei intelligibilis, quemadmodum existentia dicitur prima actualitas cuiuslibet rei & cuiuslibet formæ in esse entitativo, ut aduertit Caietan. supra quæst. 27. art. 2. Cum igitur species ipsæ coniunguntur actuali cognitioni, iam sunt determinatæ formaliter, & non in potentia. ergo sicut non potest vna res duabus existentijs terminari & perfici, ita neque species intelligibilis duabus intellectiōibus per modum plurium poterit actuari, neque rursus ipse intellectus poterit simul actuari duabus speciebus in sua actualitate constitutis. Vltimò probatur conclusio ratione, quæ colligitur ex hoc articulo. Quia vnus motus non potest terminari nisi ad vnum terminum, ergo neque vna cognitio nisi ad vnum obiectum. Ista tamen ratio non probat intellectum non posse simul vti pluribus speciebus, aut non posse plura cognoscere etiam per modum plurium, imperfectè tamē & remissè. Et propterea Magister Soto primo poster. q. 1. quanuis alij ex nostris oppositum opinentur, dicit, quod ratio D. Tho. tantum probat non posse intellectum simul habere plures cognitiones in gradu perfecto, nihil autem repugnat quod in gradibus remissis plura cognoscat per modum plurium, iuxta illud, pluribus intentus minor est ad singula sensus. Quidam etiā ex modernis dicunt, posse angelum simul habere plures cognitiones perfectas ex parte rei cognitæ, ita ut res ipsæ cognoscantur etiam comprehensiuè, non tamen cum tanta intentione ex parte intellectus, quanta est si ad vnam tantum rem attenderet angelus. Vltimò est aduertendū circa ista, quod non licet ex prædictis inferre posse angelum simul habere infinitas cognitiones syncategorematicè, id est, non tot quin plures simul possit habere. Ratio est. Quoniam virtus intellectiua angeli finita est, ergo necessarium est constituamus terminum in numero cognitionum etiā remissarum, quia in qualibet illarum tantò erit

erit remissior cognitio, quanto plures fuerint cognitiones.

¶ Sexta conclusio. Potest angelus simul vti pluribus speciebus per modum vnius & ex consequenti potest simul cognoscere representata distincta per species distinctas, vt si v. g. Angelus iudicet, quod spiritualia non sunt corporalia, quod vtraque constituunt vnum vniuersum; necesse est, vt vtatur speciebus intelligibilibus distinctis representantibus corporalia & spiritualia. Oppositum huius conclusionis tenent aliqui Thomistæ: sed Caietanus illa docet in hoc loco. & Aegidius Romanus, vbi supra. & colligitur ex Diuo Thom. hic & locis supra citatis. Nam in hoc articulo inquit, quod cognoscere plura per modum vnius bene fieri potest, vel quatenus representantur per vnam speciem, vel quatenus cognoscuntur, vt partes alicuius totius, sicut nos cognoscimus simul subiectum & prædicatum vnius propositionis, vbi satis insinuat, quod partes cognitæ representantur per distinctas species. Et probatur ratione. Nam potest angelus cognoscere hominem secundum suam quidditatem, & simul cognoscere illum differre ab aliquo angelo, ergo tunc necessario vtetur duplici specie intelligibili.

¶ Sed tamen contra hanc conclusionem potest fieri triplex obiectio. Prima est. Quia virtus intellectus angeli adæquationem habet cum vnicâ specie talem, quod non possit simul exire in actualem cognitionem, nisi tantum illarum rerum, quæ per illam vnicam speciem representantur, ergo non potest simul vti pluribus speciebus cognitione perfecta.

¶ Secunda obiectio. Si intellectui angeli inferioris infunderetur species vniuersalior, quæ representaret ei omnia, quæ modo representantur per duas species, non posset angelus inferior perfecte vti illa specie, quia esset improporcionata luminis intellectuali illius, ergo multo minus potest modo perfecte vti pluribus speciebus. Confirmatur. Quia si intellectus angeli inferioris potest simul vti pluribus speciebus per modum vnius, quibus simul cognoscuntur ea omnia, quæ representantur angelo superiori, nulla potest assignari ratio, propter quam autor naturæ non contulerit an-

A gelo inferiori speciem vniuersaliorē, sicut contulit superiori: quoniam intellectus vtriusque habet virtutem proportionatam ad intelligendum eadem simul.

¶ Tertia obiectio est. Nam sequitur ex nostra conclusione, quod possit quilibet angelus simul cognoscere omnia naturalia, & omnia quorum habet species intelligibiles, si vtatur illis per modum vnius. Hæc autem cognitio non videtur concedenda angelo, ergo.

¶ Ad has obiectiones respondet Capreolus vbi supra ad tertium argumentum Aureoli contra nonam conclusionem, quod poterit angelus cognoscere simul ea omnia obiecta representata per diuersas species, quæ habent aliquam conuenientiam inter se, ratione cuius possunt obiecta cognosci per modum vnius. Et hanc conuenientiam habent aliquæ res naturales, sed non omnes. At verò hæc responsio non videtur satisfacere. Quoniam inter omnes res naturales, etiam inter corporeas & incorporeas potest intellectus reperire aliquam rationem conuenientiam. v. g. quod esse & essentia in illis distinguuntur, quod sunt in eodem genere substantiæ, & quod conueniunt in constitutione vnius vniuersi. Potest etiam intellectus inuenire in illis rationem distinctionis. Quæ omnia satis sunt, vt intellectus angelicus possit simul vti pluribus speciebus respectu quorumcunque obiectorum.

¶ Dicendum igitur nobis est ad prædictas obiectiones, consequenter ad ea quæ diximus, quod est impossibile, vt cum angelus vtatur pluribus speciebus, cognoscat comprehensiuè & perfecte singula, quæ representantur per illas species: sed oportet quod angelus primò & per se cognoscat omnia, quæ representantur per vnam speciem. v. g. quidditatem hominis in omnibus suis indiuiduis: & huiusmodi cognitio erit comprehensiuæ & perfecta. Reliqua verò simul representata per alias species, poterit cognoscere per habitudinem ad quidditatem hominis, sed non comprehensiuè & perfecte: sed quantum satis est vt intellectus possit iudicare, quod illa conueniunt in aliquo, & differunt ab homine.

¶ Superest respondere ad argumenta pro sententia Duran. & Grego. Ad primū

pro opinione Durandi dicitur, quod siue species sit forma naturalis, siue libera, habet tamen aliquid libertatis, sicut & ipse intellectus, quantum ad vsum ipsius, in quo subijcitur liberae voluntati. Vide Capreolum vbi supra.

¶ Ad secundum argumentum negatur sequela. Ad probationem respondetur, quod intellectus reducitur in actum secundum, postquam cessauit à libera voluntatis motione. Quomodo autem hoc fiat, variè respondent Theologi. Gregorius vbi supra dicit, quod vt voluntas determinet intellectum ad actum secundum non est necesse, vt ipsa voluntas prius exeat in actum, & ex consequenti non praequirat aliquam cognitionem. Sed hoc profecto est inintelligibile. Quomodo enim voluntas determinat magis ad istam cognitionem quam ad aliam, nisi ipsa sit aliquo modo iam determinata praexistente aliqua cognitione? Ferrar. vbi supra dicit esse probabile, quod ad actum voluntatis, non necessario praerquiratur actualis cognitio, sed sufficit habitualis. Sed neque hoc satisfacit. Quia habitualis cognitio impertinenter se habet ad actum voluntatis. Requiritur enim necessario aliqua cognitio, per quam proportionetur obiectum voluntati. Dicendum ergo, quod ad actum voluntatis determinationem intellectus angeli, praesupponitur ex parte intellectus illa cognitio, qua angelus se ipsum necessario cognoscit, & illa sufficit, quoniam angelus cognoscens suam essentiam & suum intellectum simul cognoscit omnes species intelligibiles, quae sunt in illo, vnde voluntas poterit mouere intellectum, vt vtatur hac specie, & non altera.

¶ Sed maior difficultas est in nobis, quoniam pacto voluntas nostra moueat intellectum ad intelligendum leonem aut equum, postquam omnino cessauit intellectus ab omni cognitione. Respondetur quod postquam cessauit intellectus ab omni cognitione, cessat & voluntas: postea verò semper incipit aliqua operatio intellectus ante motionem voluntatis, quae quidem intellectio aliquando poterit esse ex motione Dei speciali: interdum verò & vt in plurimum ex impressione phantasmatis actuali occasionatur illa intellectio, ipsum verò

A phantasma excitari solet ex aliqua naturali causa & dispositione organi corporalis ex aliqua influenza caelesti; demceps verò ex conuersione intellectus ad illud phantasma iam voluntas poterit illum mouere, vt inquirat aliquid simile vel dissimile, & ex quadam cognitione in communi voluntas impellit intellectum, vt inquirat aliquod singulare, quo inuento voluntas poterit mouere intellectum, vt perseveret in illa intellectione, vel cesset ab illa. Vnde illa maxima nihil volitum nisi praecognitum, intelligenda est, quando voluntas amat aliquid singulare & distinctum, cuius cognitio oportet, vt prius saltem natura sit in intellectu. Quando etiam voluntas vult aliquid in communi, necesse est, quod prius natura saltem sit cognitio illius communis in intellectu. Ceterum bene potest voluntas desiderare aliquid aliud in confuso, quin cognoscatur distinctè, id quod etiam experientia patet in infirmo, qui ex cognitione cibi in communi desiderat in particulari habere cibum sibi gratum, quem tamen distinctè non cognoscit.

¶ Ad tertium argumentum Caietanus hic dicit, quod angelus cognoscens suam essentiam, cognoscit simul naturaliter omnes species intelligibiles, quae sunt in proprio intellectu, quatenus sunt perfectiones ipsius intellectus, & ex consequenti cognoscit etiam omnia representata per species quasi per modum vnius, & quatenus sunt aliquid pertinetes ad intellectum ipsius angeli, scilicet, qua ratione intellectus per species perficitur, & efficitur vnum in actu primo cum rebus ipsis representatis, & dicit Caietanus, quod cum D. Thom. negat angelum simul cognoscere omnia per species representata, non loquitur de ista cognitione, qua cognoscuntur omnia per modum vnius, & secundum quandam rationem communem, quatenus sunt aliquid ad intellectum ipsum pertinetes, sed loquitur de cognitione qua cognoscuntur res ipsae secundum proprias & distinctas rationes. Hac solutio mihi placet, & consonat cum ea sententia, quam dixi probabile esse, scilicet, quod angelus semper est in actuali cognitione vniuersi, quod cognoscit cognoscendo se ipsum habentem ordinem cum alijs partibus vniuersi. Sed aduerte quod

quod isto modo, huiusmodi vniuersi cognitio non erit libera, sed necessario consequens & inclusa in cognitione distincta ipsiusmet angeli, quæ cognoscit semetipsum cum omnibus sibi accidentibus & ad se pertinentibus. Et hoc videtur probabilius dici quam quod sit libera illa cognitio angeli quam habet respectu vniuersi. Hæc doctrina consonat D. Tho. supra q. 55. artic. 1. ubi ait, quod per semetipsum cognoscit angelus omnia secundum rationem communem.

¶ Ad quartum, negatur sequela. Quoniam saltem angelus est semper in cognitione sui & autoris naturæ. Vtrum verò possit suspendere pro sua voluntate cognitionem omnem distinctam cuiuslibet alterius rei, in opinione versatur. Nobis tamen probabilior est pars affirmatiua propter quartum argumentum, ad cuius confirmationem patet ex dictis.

¶ Ad argumenta pro sententia Gregorij, respondetur. Ad D. Augustinū, quod potest explicari primò, quod loquatur de cognitione matutina in verbo, secundò quod loquatur de cognitione secundum rationem cōmunē. Tertiò respondetur, quod apud D. August. simul omnia cognoscere non denotat instantaneam coniunctionē, sed breuissimam temporis moram, in qua angelus citissimè potest exercere intellectum in cognitione omnium, quæ potest cognoscere. Ad primam rationem respondetur, quod illa cognitio tam ampla repugnat propter limitationem virtutis intellectiue angelicæ. Et ad illud de speciebus quæ simul sunt in intellectu, respondetur quod in limitanda cognitione quantum ad extensionem ad plura simul obiecta cognoscenda, potissimum est attendendum ad virtutem intellectus, quatenus est principium actiuum: At verò quia species intelligibiles non sunt principium per se loquendo actiuum, sed per accidens propter sui imperfectionem, per se autem solum habent facere vnionem obiecti cum potentia, ideo etiam si simul possint esse plures species in intellectu, non tamen potest intellectus simul vt perfectè omnibus illis.

¶ Ad secundam rationem respondetur, quod diuina essentia & angeli essentia, & species superadditæ ad cognitionem aliarum

A rerum non sunt eiusdem generis proximi, & propterea non repugnat, quod simul in intellectu vtatur illis ad cognitionem: ipsæ verò species plures superadditæ sunt inter se eiusdem generis proximi in esse intelligibili, & propterea repugnat, quod sit vsus illarum simul per modum plurium. Respondetur secundò, quod ille tres species non sunt omnino ita diuersæ, quod non habeant inter se habitudinem & sub ordinationem.

B Nā essentia diuina est vniuersalissima species, quæ in omnibus alijs participatur, essentia item angeli habet se vt inchoatio quædam ad cognitionem aliarum rerum, quæ cōpletur per species superadditas, ac propterea vsus istarum trium specierum in intelligibilium bene potest esse simul perfectus. Ad primā confirmationē respondet Ferrarien. ubi supra, quod angelus cognoscit corpus celeste, quod mouet non

C per speciem superadditā, sed per ipsammet essentiā angeli. Et ratio eius est. Quia corpus illud celeste prout est mobile ab angelo pertinet ad ipsum angelum quasi connaturaliter. Et confirmari potest ex D. Tho. in 2. d. 11. q. 1. art. 3. ad 4. ubi ait, quod essentia angeli est illi ratio cognoscendi omnia, quæ pertinent ad ipsum quamlibet extrinseca. Et propterea Ferrar. consequenter dicit, quod angelus per propriam essen-

D tiam cognoscit cogitationes cordis alterius angeli, quādo sibi manifestantur, quia huiusmodi cogitationes iam pertinent ad illum. Sed tamen in hac re D. Tho. expresse tenet in quæst. 9. de veritate artic. 4. ad tertium quod angelus cognoscit cogitationem cordis, quæ sibi manifestantur per eandem speciem, per quam cognoscit angelum ipsum cogitantem. Cæterum hæc sententia Ferrar. non videtur rationalis, nam pa-

E ri ratione concedendum est, quod angelus per essentiam propriam cognoscit hominem sibi in custodiam commissum.

¶ Propterea alij dicunt angelum motorem celestis corporis, cum semper sit in actuali cognitione ipsius mobilis, non semper cognoscere perfectè res alias naturales. Sed hæc assertio non decet perfectionem angelicæ naturæ, scilicet quod priuetur angelus ea cognitione, quæ sibi poterat naturaliter conuenire, propterea quod moueat orbem motu necessario ad conseruationem

nem

nem vniuersi. ¶ Dicendum est igitur con-
sequenter ad ea, quæ dicta sunt, quòd quæ-
admodum angelus per speciem hominis
cognoscit perfecte & distincte quiddita-
tem hominis, & tamen huic perfectæ co-
gnitioni non obstat, quòd simul vtatur
specie leonis dum iudicat hominem non
esse leonem, quia tunc cognoscit ista plu-
ra per modum vnius, scilicet, hominem
per se primò & formaliter & distincte,
leonem verò quantum satis est, vt iudicet
hominem non esse leonem: ita similiter in
præsentia dicitur, quòd cum corpus illud
caeleste, quatenus mobile est ab angelo,
pertineat ad angelum mouentem, quan-
uis cognoscatur ab angelo per speciem
propriam ipsius mobilis, nihilominus il-
lius cognitio non ponit in numero for-
maliter cum illa cognitione, qua angelus
seipsum cognoscit, eò quòd ordinatur ad
illam. Et per hoc respondetur ad testimo-
nium D.Tho. citatum, scilicet, quòd co-
gnitio eius, quod pertinet ad angelum,
etiam si sit extrinsecum quid, quoniam
ordinatur ad cognitionem ipsiusmet an-
geli, qua seipsum cognoscit, non ponit in
numero cum illa, sed ipsamet essentia an-
geli se habet vt ratio cognoscendi illud ex-
trinsecum etiam si per propriam illius spe-
ciem cognoscatur.

¶ Ad secundam cõfirmationem, de angelo
custode eodem modo respondetur. Ad
tertiam respondetur, quòd dæmones per
propriam essentiam tanquam per speciem
intelligibilem cognoscunt proprios cru-
ciatus, quoniam huiusmodi sunt acciden-
tia propria ipsorum, quæ insunt illis in
propria substantia. Alia multa circa istum
articulum videri possunt apud Capreol.
vbi suprà.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Angeli cognoscant discur-
rendo?

Conclusio est negativa. Ratio est. Quia
Angeli illum gradum obtinent in na-
tura intellectuall, quem tenent corpora cale-
stia: sed corpora caelestia simul habent suam
perfectiõem, terrestria vero per motum ac-

Aquirunt suam perfectiõem, ergo Angeli si-
ne motu spiritali, qui est discursus, habent
suam perfectiõem, licet homines qui sunt
inferiores in natura spiritali cognoscant per
discursum.

IN hoc articulo nota, quòd esse discur-
suum dupliciter potest dici. Primo mo-
do mediante discursu propriè dicto: secun-
do modo mediante discursu impropriè

B dicto. Dicitur discursus propriè, quando
sunt plures cognitiones distinctæ realiter
& vna est causa alterius. Vnde non sufficit
ad rationem proprii discursus, quòd intel-
lectus trãseat ab vna cognitione in aliam,
hoc enim etiam in angelis reperitur: sed
requiritur omnino, quòd prima cognitio
habeat ordinem causalitatis ad alteram. Si-
cut cognitio præmissarum est causa co-
gnitionis conclusionis. Ad rationem au-

Ctem discursus impropriè dicti, satis est,
quòd intellectus in vno cognoscat aliud,
vt risibile in rationali quauis vtrumque
vna cognitione attingat, & huiusmodi
potest appellari discursus virtualis, aut ex
parte obiecti cogniti, vt insinuat D. Tho.
in solutione ad primum & secundum. Con-
clusio igitur D.Tho. intelligatur de discur-
su propriè dicto. Quam docet Diuus Dio-
nysius cap. 7. de diuinis nominibus. & cap.
7. de caelesti hierar. & colligitur ex Diuo
Augustino libr. 4. super Genesim ad liter.
cap. 29. & ex D. Bernardo in sermone. 5.
super Cantica. Et ratio à priori alia melior
assignari non potest, quàm quæ ponitur à
D. Tho. in hoc articulo, & explicatur à
Caietano contra Scotum & Gregorium.

D Vbitatur primò de cõclusionem, Vtrum
angelus aliquando duplici cognitio-
ne cognoscat causam & effectum, & ex
cognitione vnius cognoscat alia?

E ¶ Pro parte affirmatiua arguitur primò.
Quia ex isto modo cognoscendi non se-
quitur, quòd angelus propriè discurrat,
ergo possibilis est. Probatur antecedens.
Quia ad discursum propriè dictum requi-
ritur, quòd vna cognitio causetur ex alia
& non simul in eodem instanti, vt vide-
tur insinuare D. Tho. in solutione ad pri-
mum dum inquit, quòd in discursu intel-
lectus procedit à prius noto ad posterius
notum.

¶ Argui-

¶ Arguitur secundò. Vna & eadem cognitio non potest esse confusa & distincta simul, euident & ineuident: at si angelus eodem actu cognoscat causam & effectum, eadem cognitio erit distincta & confusa, ergo. Probat minor. Nam quando angelus cognoscit suam essentiam, cognoscit etiam Deum ut causam in suo effectu: sed cognitio Dei est confusa, cognitio sui est distinctissima, ergo eadem cognitio est confusa & distincta. Item quando ex quibusdam externis signis angelus coniectatur cogitationes cordis, si sit eadem cognitio externorum signorum & cogitationum cordis, sequitur, quod eadem cognitio sit euident, scilicet signorum, & ineuident, scilicet cogitationum cordis: imò vero eadem cognitio erit vera & falsa. Vera quidem respectu exteriorum signorum, falsa autem respectu cogitationum cordis, quas continget non esse tales, quales angelus, vel dæmon coniectabatur.

¶ Partem affirmatiuam huius dubij tenet aliqui Theologi præsertim quando causa est obscura & excedens, cui non proportionatur effectus, & arbitratnr nihilominus, quod tunc angelus non propriè discurret. Quoniam ad discursum requiritur successio temporis inter unam cognitionem & alteram. Nobis tamen opposita sententia verosimilior videtur. Et probatur. Quia si angelo simul proponantur causa & effectus, ita ut eo modo quo effectus est in causa cognoscibilis, & causa in effectu proponatur, ergo poterit cognosci ab angelo unico intuitu propter excellentiam luminis intellectus angeli, quod omnia obiecta sibi proportionata simul ostendit per modum simplicitatis, ergo unico intuitu fertur in causam & effectum.

¶ Ad primum argumentum respondetur, nego antecedens. Ad rationem enim veri discursus non est necessaria successio secundum tempus unius operationis ab altera, licet oppositum sentiat Capreolus in 2. dist. 3. q. 2. ad argumenta contra decimam conclusionem: sed satis fuerit, quod sint distincte operationes sibi succedentes ordine naturæ, quarum una sit causa alterius. Probat. Quoniam ut colligitur ex D. Tho. q. 8. de veritate art. 15. quotiescunque intellectus ex vno cognoscit aliud,

A verè discurret; sed quando reperitur huiusmodi successio secundum ordinem naturæ & causalitatis vnū cognoscitur ex alio, imò vna cognitio est ex altera, ergo est verus discursus.

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod respectu diuersorum obiectorum non est inconueniens diuersas, imò & oppositas condiciones eidem cognitioni tribui. Sed quæris, vtrum simpliciter & absolute illa cognitio debeat censerī perfecta, confusa vel distincta? Respondetur, quod cum illa cognitio sit multiplex virtualiter, melius est uti distinctione, scilicet, in ordine ad effectum distinctè cognitum est distincta, at vero in ordine ad causam est confusa. At vero nullum est inconueniens absolute concedere & sine distinctione, cognitionem illam esse imperfectam & confusam. Ratio est. Quia malum cōsurgit ex particulari defectu, bonum vero ex integra causa. Et similiter illa cognitio absolute loquendo erit dicenda falsa in casu ultimo confirmationis.

D Vbitatur secundò. Vtrum angelus pro sua libertate possit discurrere? Aliqui Theologi respondent affirmatiuè dicentes, quod in aliquo casu poterit angelus uti cognitione discursiva, & tunc dicetur discurrere per accidens, quia non habet ex natura sua discurrere, sed ex libertate arbitrij. Probat & declaratur hæc sententia. Nam potest angelus pro suo arbitrio cognoscere causam, & suspendere cognitionem effectus, & postea potest exire in cognitionem effectus ex virtute cognitionis causæ: sed hoc sufficit, ut talis cognitio sit discursiva, ergo.

¶ Sed respondetur oppositum esse probabilius. Et ratio est. Quia voluntas angeli non potest uti proprio intellectu nisi iuxta modum sibi connaturalem & proportionatum: sed modus cōnaturalis eius est, quod procedat sine discursu per modum cuiusdam simplicis intuitus, in quo differt ab intellectu humano, ergo nunquā est in potestate angeli cognoscere discurrendo.

¶ Ad argumentum in oppositū respondetur negando minorem. Non enim potest angelus pro sua voluntate cognita causa suspendere cognitionem effectus, eò quod causa & effectus præsentantur illi per modum

diu vnius. Aduertendum tamē est, quod etiam si angelus posset suspendere cognitionem effectus, nihilominus tamen postea quando vult cognoscere ipsum effectum, necessarium est, quod cognoscat causam simul & in causa effectū, quia hic est modus connaturalis cognitioni ipsius, vt cognoscat effectum in causa.

D Vbitatur tertio, Vtrum circa supernaturalia & circa occultas cogitationes cordis angelus possit discurrere?

¶ Partem affirmatiuam tenet Marfil. in 2. q. 6. conclu. 1. & habet hanc sententia apparentiam in D. Tho. infra q. 62. artic. 2. & de malo. q. 16. artic. 6. & in fauorem huius sententiae est argumentum. Dæmones visis miraculis Christi coniectabatur ipsum esse filium Dei, similiter etiam ab externis effectibus coniectantur cogitationes cordis nostri: sed hoc non possunt facere sine discursu, ergo. Dices, quod dæmones visis miraculis Christi vnico intuitu cognoscebant eius diuinitatē, eō quod talis diuinitas quodammodo apparebat in ipsis miraculis: & similiter in effectū externo vnico intuitu cognoscit causam, hoc autem potest fieri sine discursu. Sed cōtra. Quādoq; dæmones ex effectibus naturalibus coniectabantur aliqua in Christo circa eius diuinitatē: sed diuinitas eius siue mysteria pertinentia ad eius diuinitatē nullatenus continentur in effectibus naturalibus, ergo illa cognitio fundabatur in quodam discursu. Maior probatur, & declaratur. Nam videns dæmon Christum esurire coniectabatur non esse filium Dei. Confirmatur. Nam secundum D. Tho. arti. 5. seq. quandoque dæmones ex signis extrinsecis formant iudicia determinata circa causas occultas, vel circa mysteria gratiae, in quibus decipiuntur, ergo circa eiusmodi discurrunt. Consequentia probatur. Quia talia iudicia non possunt fundari in ipsa cognitione rerum, ergo in discursu.

¶ Propter hanc argumenta aliqui Theologi probabiliter cōsentiunt Marfilio etiā inter discipulos D. Tho. Opposita tamen sententia est multò probabilior, quam sequuntur Caietanus arti. 5. sequenti & communiter omnes Thomistae. Quae videtur expressa D. Tho. de veritate. q. 8. arti. 1. & ad

A quartum, vbi loquens de cogitationibus cordis dicit, dæmones non discurrere in earum cognitione. & in solutione ad tertium, loquēs de illuminationibus quae fiūt angelis, videtur excludere ab eis omnem discursum circa reuelationes supernaturales. Quod expressius docet. 2. 2. q. 170. art. 3. ad 2. & idem insinuat 3. p. q. 11. art. 3. ad 3. Et probatur. Nam tā angeliquām homines intelligunt supernaturalia proportionabiliter ad naturalia, ergo & supernaturale lumen cōmunicatur illis proportionabiliter ad naturam intellectus eorū, ac proinde sicut lumē naturale simul ostēdit omnia, quae sunt in eodē obiecto, quod naturaliter proponitur intellectui eorum, ita lumen supernaturale simul ostēdit omnia, quae possunt cognosci de eodem obiecto proposito sub eodem lumine. Deniq; confirmatur. Quia discursus est actus proprius rationalis naturae, ergo non potest conuenire naturae angelicae, quae purē intellectualis est. Et per hoc patet ad primū argumentum.

¶ Ad secundum argumentum respondetur primò, quod supernaturalia nō continentur in naturalibus vt causa in effectū, vel effectus in causa, nec etiā sicut in signis proportionatis sibi: at verò nihil inconuenit, quod appareant in illis, sicut in quibusdam signis remotis & coniecturalibus, & in huiusmodi fundatur cognitio, quā habent dæmones circa supernaturale in signis naturalibus. Respondetur secundo, quod cum angeli circa supernaturalia habeant ignorantiam purae negationis, non mirum est, si decipiantur, quando determinate iudicant propter aliquam apparentiam coniecturalem.

E ¶ Ad confirmationem respondetur, quod sunt aliqui effectus externi, qui possunt indifferenter à diuersis causis procedere, & tunc si angelus prudenter velit procedere, sicut procedunt beati, non iudicat determinate ita esse, quod à causa determinata procedit, sed suspendit iudicium, vel si iudicat, asserit in communi, quod ille effectus potest esse ab ista causa, vel ab illa. At verò dæmones, vt dicit D. Thomas in articulo quinto sequenti, pro sua malitia aliquando temerē iudicant, & falluntur.

¶ Vtrum angelus intelligat componendo & diuidendo?

Prima conclusio est negatiua. Ratio est. Quia angelus propter perfectionem luminis non discurrit, ergo nec componit aut diuidit. Probaturs consequentia. Quia sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principia, ita in intellectu componente comparatur prædicatum ad subiectum.

¶ Secundâ conclusio. Nihilominus angelus intelligit compositionem & diuisionem nostræ orationis.

Dubitat de prima conclusione Diu Tho. & videtur, quod non sit vera. Quia cū intellectus angeli utitur pluribus speciebus per modum vnius, format diuersos conceptus: sed illi non sunt disparati, ergo habent ordinem ad inuicem compositionis aut diuisionis.

¶ Arguitur secundò. Si non est compositio aut diuisio in intellectu angeli, sequitur quod in illo non reperitur veritas aut falsitas, quæ tantū in compositione inuenitur, sicut suprà docet Diuus Thomas in .q. 16. artic. 2. ex doctrina Aristotelis.

¶ Pro solutione huius dubij supponendū est, quod angelus vnicâ specie intelligibili cognoscit omnia, quæ afficiunt aliquod subiectum, etiam si contingenter & casu illi conueniant: de qua re suprà diximus in .q. 55. Atque hoc pacto nulla est difficultas, an intelligat angelus componendo, vel diuidendo, sed tota difficultas est, quādo angelus per vnam speciem cognoscit subiectum aliquod, & per aliam cognoscit ea, quæ remouentur ab illa. Nam Diuus Thomas in solutione ad primum videtur sentire, quod per vnicam speciem subiecti cognoscit angelus omnia, quæ remouentur ab illo subiecto. Sicut per speciem hominis intelligit hominem non esse leonem. Quā sententiam expressè tenet Ferrar. vt dictū est in articulo secundo. Sed tamen nobis aliter videtur dicendum, scilicet quod D. Th. in solutione ad primum non docet, quod angelus per vnicam speciem, per quam cognoscit subiectum, intelligat etiam singu-

A la determinatè, quæ ab illo subiecto remouentur, sed solum loquitur secundū quādam rationem communem v. g. per speciem qua cognoscit hominem, intelligit simul hominem differre ab animali irrationali: at verò hominem differre ab equo, vel à leone determinatè, non intelligit per solam speciem hominis, nisi simul utatur specie leonis. Quæ doctrina videtur nobis colligi ex D. Thom. in solutione ad secundum. vbi loquens de negatione quam cognoscit angelus simul cum affirmatione, loquitur certè de negatione in communi, prout opponitur affirmationi de aliquo subiecto.

¶ Ad argumentum ergo primum respondent aliqui, quod sicut sensus communis in quo non est compositio aut diuisio, cognoscit simul duo sensibilia particularia vel tria, quæ percipiuntur sensibus particularibus, ita angelus vtens duabus speciebus simul, cognoscit differentiam inter duas quidditates. v. g. inter humanam & equinam. Hæc solutio quodammodo satisfacit, sed semper est difficile intelligere, quo pacto reperiantur isti duo conceptus in mente angelica absque omni compositione. Non enim aliter videntur ordinari posse nisi sicut partes respectu alicuius totius. Quapropter responderetur secundò, quod quando angelus utitur duabus speciebus per modum vnius vnicum tantum format conceptum correspondentem illis speciebus. Et ratio est. Quoniam illæ species etiā si materialiter sint distinctæ, tamen concurrunt per modum vnius speciei totalis. Et hæc ratio est, propter quam D. Thomas docet Angelū non posse vti pluribus speciebus, quia licet quandoque pluribus simul speciebus utatur, illæ tantum reputantur vna species formaliter in ordine ad vñ conceptum.

¶ Ad secundum argumentum non est præsentis loci disputare, an veritas reperitur in simplici apprehensione, quia de hoc disputatur in .q. 16. artic. 2. Nunc tamen notandum est breuiter cum Caietano in art. seq. quod simplex apprehensio duplex esse potest, & dici, quædam est simplex ex parte modi & ex parte obiecti, sicut cū intellectus simplici conceptu apprehendit rem simplicem. Altera est simplex ex parte modi

modi tantum, ut quando intellectus simplici conceptu cognoscit rem compositam, non iudicando compositionem eius. v. g. quando concipit hominem compositum ex materia & forma, sed nihil iudicat de illius compositione. Ait ergo Caiet. q. ad secundam operationem intellectus, in qua inuenitur veritas vel falsitas formaliter, non sufficit, neque requiritur compositio ex parte rei cognitae, sed requiritur & sufficit compositio ex parte modi cognoscendi. Vnde colligit, quod in intellectu angelico non est formaliter veritas, vel falsitas, sed solū virtualiter, eod quod angeli intelligunt non componendo aut diuidendo, sed simplici apprehensione ita perfecta, ut in illa in virtute contineatur perfectio illa quae in nobis est formaliter veritatis aut falsitatis.

¶ Hæc tamen doctrina non per omnia placet nobis. Arguitur enim contra illam. Veritas est propria & maxima perfectio intellectus, ergo debet reperiri formaliter in quolibet intellectu præsertim in maxime perfecto, qualis est angelicus. Confirmatur. Quia in nostro intellectu reperitur formaliter veritas, ergo in intellectu angelico, & multo magis in intellectu diuino, non obstante maxima simplicitate illius. Ratio est. Quoniam veritas est perfectio simpliciter sicut scientia & sapientia, ergo debet reperiri formaliter in Deo. Dicendum ergo ad argumentum secundum, quod dicitur in intellectu angelico non sit aliqua compositio aut diuisio, reperitur tamen assensus & dissensus propter maximam perfectionem apprehensionis angelicæ, quæ non solum considerata est ut præcisè apprehensio, sicut est in brutis, & sicut est in nobis, sed simul videtur iudicatio veritatis & proportionis, quæ est inter intellectum & rem, siue inter rem ipsam & intellectum. Cum igitur Arist. & D. Tho. dicunt veritatem solum inueniri in compositione & diuisione loquuntur de veritate & falsitate prout est in nobis, quæ non reperitur in simplici apprehensione propter imperfectionem nostri intellectus & luminis naturalis. Vnde melius dixisset Caiet. in intellectu angelico est compositio, vel diuisio virtualiter & eminenter, veritas autem formaliter: sicut in illis est scientia formaliter, & discursus virtualiter seu potius eminenter.

ARTICVLVS. V.

¶ Vtrum in intellectu Angeli possit esse falsitas?

Prima conclusio. Per se loquendo non potest esse falsitas, ignorantia vel error in intellectu angelico. Ratio est. Quia Angelus non cognoscit componendo aut diuidendo, sed simpliciter intelligendo ipsum quod quid est, circa quod non potest esse falsitas, quoniam

B est obiectum intellectus angelici.

¶ Secunda conclusio. Per accidens contingit inesse falsitatem in intellectu angeli. Ratio est. Quia ipsum quod quid est non potest esse principium cognoscendi ea, quæ supernaturali Dei ordinatione pendent.

¶ Tertia conclusio. In Angelis bonis nulla falsitas est, nec per accidens nec per se. Ratio est. Quia per cognitionem quidditatis rei non iudicant de illis, quæ supernaturaliter ad rem pertinent ac pertinere possunt, nisi salua ordinatione diuina.

Circa istum articulum dubitari poterat, an in intellectu angelico possit esse falsitas practica? Quam questionem disputat Caiet. q. sequenti artic. 3. & q. 60. art. 2. in solutione ad secundum, sed tamē a nobis agendum est de hoc infra disputantes de peccato angelorum, an in illorum intellectu fuerit aliquis error practicus.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum in Angelis sit cognitio matutina & vespertina?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Quia cognoscunt res in verbo & hæc dicitur matutina cognitio: & cognoscunt res in seipsis, & hæc dicitur cognitio vespertina. Hic modus loquendi fundatur in Diuo Augustino lib. 4. super Genesim ca. 22. & lib. 11. de ciuitate. c. 9.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum sit vna cognitio, matutina & vespertina?

Conclusio est per distinctionem, quæ manifesta est in litera.

QVAE-

Q V A E S T I O LIX.

De voluntate Angelorum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum in Angelis sit voluntas?

Conclusio est. Neceſſe eſt ponere voluntatem in angelis. Ratio eſt. Angeli per intellectum cognoscunt ipſam rationem boni, ergo in eis eſt appetitus boni vniuerſaliter apprehenſi, ergo voluntas.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum in angelis voluntas differat ab intellectu?

Conclusio prima eſt. Voluntas angeli eſt quædam potètiadiſtincta ab eius natura. Probat. Natura vel eſſentia rei intra ipſam rem comprehenditur; ſed voluntas Angeli eſt quædam inclinatio, quæ ſe extēdit ad id, quod eſt extrinſecū Angelo, ergo non eſt eius natura.

¶ Secunda cōcluſio. Voluntas Angeli aut hominis non eſt eius intellectus. Probat. Voluntas & intellectus tendunt in aliquid extrinſecum diuerſimodè ex natura ſua, ergo ſunt diuerſæ potentiæ. Antecedens probatur, & declaratur. Nam intellectus tēdit in rem trahendo rem ad ſe; intellectio enim ſit per hoc, quod cognitum eſt in cognoscente; Voluntas verò fertur in rem tracta ab ipſa re, & mota in illam per quandam inclinationem.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum in Angelis ſit liberum arbitrium?

Conclusio eſt affirmatiua. Ratio eſt. Angelus eſt intellectiuius cognosceus vniuerſalem rationem boni, ergo poteſt indifferenter iudicare hoc vel illud eſſe bonum, ergo eſt liberi arbitrij. Probat. conſequētia. Quia vbiunque eſt intellectus cum hac indifferētia iudicij, eſt liberū arbitrium. Notandæ ſunt ſolutiones argumentorum ſpecialiter ſolutio ad ſecundum, in qua declarat D. Tho. quare Angelus vnicō actū & naturali-

Ater cognoscat principia & concluſiones, non tamen vnicō actū & naturaliter veli finem & media, quia ſcilicet, ſi Angelus cognoscedo principia non cognosceret cōcluſiones eſſet imperfectus eius intellectus deficiente ſibi aliqua perfectiōne naturæ ſuæ debita. At vero ex parte voluntatis non erit imperfectus ſi non velit omnia media, quia perfectiō alicuius non dependet ex omni re, ad quam inclinat, ſed ſolum ex ſuperiori. Et ideo non erit Angelus imperfectus etiam ſi non habeat voluntatem determinatam ad ea, quæ infra ipſum ſunt; eſſet tamen imperfectus, ſi voluntas eius eſſet indeterminata ad id, quod ſupra ipſum eſt, & hæc doctrina eſt notanda pro intelligentia artic. 2. quæſtionis ſequentis.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum in Angelis ſit irascibilis & concupiſcibilis?

Conclusio eſt negatiua. Probat. In Angelo ſolum eſt appetitus intellectiuius, cuius obiectum eſt bonū ſecundum communem rationem boni, ergo in eo non eſt vis irascibilis & concupiſcibilis, qui ſunt appetitus bonorum particularium.

D**E** Circa iſtos duos articulos nota. Primū eſſe certum ſecūdum fidem, quod in angelis eſt voluntas & liberum arbitrium. Probat. Quia ſecundum fidem certum eſt, in angelis malis fuiſſe peccatum & demeritum, ergo cum hoc inueniri non poſſet ſine voluntate & libero arbitrio, certum eſt, eos habere voluntatem & liberū arbitrium. Item etiam quia frequenter in diuina ſcriptura angeli, tam boni quā mali introducuntur vt volentes, ergo &c. Nota ſecundò, quod ſicut in angelis non eſt alia potentia cognositiua niſi intellectus, ita etiam nullam habent potentiam appetitiuam niſi voluntatem. Ex quo ſit, quod cum ſacra ſcriptura tribuit angelis bonis aliquas paſſiones aut virtutes, quæ ſedem habent in appetitu ſenſitiuo, accipiendum eſt metaphoriçe, ita vt loco illarum intelligamus aliquid pertinens ad voluntatem; & ſimiliter quando dæmonibus tribuntur conſimilia vitia.

QVÆSTIO. LX. A

De dilectione Angelorū.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum in Angelo sit amor seu dilectio naturalis?

¶ *Conclusio est affirmatiua.*

IN hoc articulo notandum est, quod naturale dupliciter potest sumi, primò vt distinguitur contra supernaturale, pro eo scilicet quod pertinet ad naturæ ordinem, secundò vt distinguitur contra liberū, pro eo scilicet quod est necessarium ex determinatione ipsius naturæ.

¶ Secundò nota, quod amor naturalis etiam potest dupliciter sumi, vno modo pro inclinatione naturali, quæ nõ est actus elicitus ab aliqua potētia, sed est pondus & propensio in ita naturæ, qualis est in lapide ad centrū. Alio modo sumitur pro actu elicitò ab aliqua potentia, quo naturaliter cōsequitur suū bonū. Conclusio articuli verificatur quidē de amore naturali in priore sensu, sed potissimum est intelligenda in sensu posteriore. Ratio est, quoniam amor naturalis, vt designat propensionē & pondus naturæ, cōmunis est cunctis rebus etiā inanimatis & insensibilibus, ac proinde nõ debuit accommodari specialiter angelo. Vnde in cōclusionē D. Tho. potissimū loquitur de amore elicitò, qui est proprius naturæ cognoscitiuæ præsertim intellectualis, in qua maxime viget vis cognoscitiua. Quoniam iste amor elicitus non sequitur proximè formā naturālē, sed formam apprehensam. Dixi proximè, quia certares est, quod mediātē & tanquā à prima radice amor naturalis elicitus sequitur naturālē formā & naturæ propensionē. Ex quo sequitur, qd si in angelo reperitur amor naturalis elicitus, vt cōtendit D. Tho. in hoc artic. reperitur etiā in ipso amor naturalis, qui est pondus & propensio naturæ. Vnde cōclusio articuli de vtroq; amore naturali verificatur, sed potissimū de amore elicitò.

¶ Nota tertio, qd amor naturalis elicitus dupliciter esse potest naturalis & necessarius, vno modo quoad specificationē tantū, ita qd voluntas possit cessare si velit ab actuali amore alicuius obiecti, nõ tamē possit habere actū cōtrariū, scilicet, odiū talis ob-

iecti. Alio modo potest esse naturalis & necessarius quoad exercitiū, ita quod voluntas non possit cessare ab actuali amore. Sed rogat quis, an sicut reperitur amor naturalis & necessarius quoad specificationē tantū, ita etiā reperitur amor naturalis necessarius quoad exercitiū tantū, qui sit liber quoad specificationē? Respondetur negatiuē. Ratio est duplex. Altera quia necessitas quoad exercitiū inuoluntariū necessitatē quoad specificationē: qui enim nõ potest cessare ab actuali amore alicuius obiecti, multò minus poterit illud odio habere. Altera ratio est à priori, quoniam necessitas voluntatis quoad exercitiū non prouenit ex aliqua causa extrinsecè determinante & necessitatē voluntatē ad opus, sed prouenit ex intrinseca voluntatis inclinatione. Quocirca necessitas exercitij circa aliquod obiectū præsupponit necessariā inclinationē voluntatis ad illud obiectum, & ex consequenti præsupponit necessitatem quoad specificationē: necessitas enim specificationis consistit in inclinatione naturali & necessaria voluntatis. Hoc supposito posset in præsentī dubitari, an conclusio articuli sit intelligenda de amore naturali & necessario quoad specificationē tantū, an etiā quoad exercitiū? sed de hac re cōmodius disputabitur art. 3. sequenti. Nūc satis fuerit dicere cū Caiet. hic, quod si expēdatur vis rationis D. Tho. tantū conuincit ad cōstituendā necessitatē specificationis. Ratio autē literæ articuli ad hoc deducitur. Cōmune est omni naturæ vt habeat aliquā naturālē inclinationē, ergo & hoc ipsum conuenit intellectuali naturæ, sed in quacūq; natura reperitur inclinatio naturalis iuxta modū ipsius, ergo in natura intellectuali inclinatio naturalis est per voluntatē, quia proprius modus intellectualis naturæ est, vt per voluntatē quæ sequitur formā apprehensam inclinetur. Totus hic discursus est manifestus, sola prima cōsequētia eget probatione, quam sic probat D. Tho. Prius semper saluatur in posteriori, sed natura est prior intellectu, quia natura designat essentiam rei, ergo in habentibus intellectu saluatur ratio naturæ & inclinatio consequēs naturā. Caietanus obscure procedit in examināda ista veritate.

¶ Sed arguitur primò cōtra istam rationem.

nem.

nem. Nam ex ista ratione tantum intelligitur in angelo reperiri inclinationem, quæ est naturæ pondus, ergo non colligitur conclusio articuli, quæ procedit de amore elicitio, ut dixi. Probatur antecedens. Ex illa ratione tantum concluditur, quod in angelo reperitur inclinatio illa, quæ confertur naturam ut natura est, hæc autem inclinatio non est actus elicitus, sed naturæ pondus ut constat, ergo.

¶ Secundò arguitur. Ex eo quod in natura intellectuali reperitur communis ratio naturæ, non colligitur, quod natura intellectualis prout intellectualis est secundum gradum intellectualitatis, quem addit supra naturam, habeat aliquam inclinationem naturalem, ergo non bene colligitur D. Tho. quod in angelo secundum propriam angeli naturam reperitur amor naturalis. Antecedens probatur. Ex eo quod in homine reperitur intrinsecè natura superior animalis, potest quidem colligi, quod reperitur etiam sensibile, quæ est propria passio animalis: at non potest dici, quod sensibile conveniat homini prout est rationalis, sed tantum prout est animal, ergo ita est dicendum in præsentia.

¶ Tertiò arguitur. Natura quam dicit D. Tho. reperiri in habetibus intellectum, vel sumitur pro quidditate essentiali, ut distinguitur contra potètijs, vel sumitur largius, ut etiam convenit ipsis potentijs, ita quod potètia sit quædam natura: sed utrumque est falsum, ergo. Probatur minor. Nā si accipitur prout convenit potentijs, sequitur manifestè, quod in angelo nulla sit potètia libera. Patet sequela. Quia voluntas iuxta hanc acceptionem est quædam natura, ergo non est libera: natura enim distinguitur contra liberam. Si vero sumatur natura pro quidditate essentiali, etiam sequitur, quod nulla reperitur libertas in potentijs angelicis. Patet, quoniam naturalitas quæ reperitur in essentia, necessario derivatur ad potètijs, ergo omnes potètijs sunt naturales.

¶ Ad primum argumentum respondetur negando antecedens. Ad probationem dicitur, quod inclinatio naturalis non est eadem, nec eodem modo se habet in qualibet natura sed est diversa iuxta diversum modum naturæ particularis: & ita inclinatio naturalis intellectualis naturæ non est sola propensio &

A pondus, sed actus elicitus à voluntate.

¶ Ad secundum argumentum respondet dominus Caiet. quod natura non se habet ad quidditates particulares hominis, vel angelii, sicut animal se habet ad species particulares hominè, equum &c. Etenim animal importat gradum distinctum ratione à differentijs specificis, & ita facit metaphysicam compositionem cum illis. Caterum natura ad particulares quidditates sicut importet rationem communem, non tamè importat gradum distinctum, sed habet se sicut ens ad particularia entia, hominè, equum &c. Etenim ens importat quiddem rationem communem & transcendente, non tamè aliquem gradum distinctum à rebus particularibus: & ita nullam facit compositionem cum aliqua re, sed idem est dictum homo & ens homo. Quo supposito dicit Caiet. quod ratio naturæ & ratio entis sunt imbitæ in quacunque ratione, & in quocunque gradu particulari entis. Itaque in natura intellectuali quatenus intellectuali, imbitur & penetratur ipsa ratio naturæ sicut & ratio entis. Ex quo inferitur, quod inclinatio naturalis, quæ convenit angelo quatenus est natura quædam, convenit etiam illi prout est intellectualis.

¶ Sed arguitur contra hanc solutionem. Si ratio naturæ intrinsecè imbitur in gradu naturæ intellectualis ut sic, sequitur, quod natura intellectualis ut sic, determinata sit ad unum & non libera. Consequens est falsum, ergo. Probatur sequela. Omnis natura in quantum natura determinatur ad unum, ergo si natura intellectualis est natura, ut intellectualis est, determinatur ad unum.

¶ Arguitur secundò. Si ratio naturæ ita se habet ad voluntatem sicut ratio entis, sequitur, quod sicut voluntas in quantum voluntas est ens, ita etiam in quantum voluntas sit natura, consequens est falsum, ergo. Sequela apparet evidens. Minor probatur. Voluntas ut voluntas est potètia libera, ergo non est natura ut sic. Probatur consequentia. Quoniam liberum ut sic distinguitur à naturali, etenim naturale est determinatum ad unum, liberum autem est indifferens ad opposita. Confirmatur. Nā sequitur, quod operatio libera ut sic sit naturalis: hoc autem est manifeste repugnantia, ergo. Probatur sequela. Operatio libera procedit à voluntate ut est natura quædam, ergo est naturalis.

¶ Ad hæc argumēta posset primū re-
sponderi, quod natura bifariam sumitur,
primò vt idem sit quod essentia & quiddi-
tas rei; & si hoc modo sumatur, conceden-
dum est, quod natura intellectualis vt sic
est natura quædā, & similiter quod volun-
tas etiam vt libera potentia, est natura. Et
natura sic sumpta nullo modo libertati
opponitur, imò hæc est natura & essentia
voluntatis, vt sit potentia libera. Alio mo-
do sumitur pro eo quod est determinatū
ad vnum & in esse & in operari: & in hoc
sensu habet difficultatem præsens du-
bitatio, an ratio naturæ sit intrinsecè clau-
sa & imbibita in quocunq; particulari gra-
du rerum. Et dominus Caietanus videtur
respondere affirmatiuè. Et iuxta eius men-
tem, argumenta facta sic videntur dissol-
uenda: quod natura in hoc sensu importat
quidem aliquid determinatum ad vnum,
sed non necessario requirit, quod sit tota-
liter determinatum ad vnum, sed potest
contingere, quod aliqua natura sit totali-
ter determinata, vt reperitur in natura
bruti, & potest etiam aliqua natura esse
partim determinata & partim indifferens,
& eiusmodi est intellectualis natura. Igi-
tur natura intellectualis & similiter volun-
tas vt voluntas hoc posteriore modo sunt
essentialiter natura; non tamen vt in plu-
rimum solent appellari naturæ, præsertim
voluntas vt voluntas est; quia regulariter
natura secundum visitatiorem modum im-
portat determinationem ad vnum.

¶ Pro huius explicatione nota, quod
libertas non importat omnimodam indif-
ferentiam ad vtrumque oppositorū. Quo-
niam libertas est quædam actualitas & per-
fectio, ut si solā importaret indifferētiā,
pura potentialitas esset & non perfectio.
Et hoc patet manifestè in electione, in qua
maxime explicatur voluntatis libertas: ele-
ctio etiam formaliter includit determina-
tionem ad bonum, nam nō est nostri boni
& conuenientis; supposita tamen bonitate
& conuenientia ad finem saluatur indif-
ferentia ad particularia bona. Igitur libertas
formaliter loquēdo intrinsecè claudit de-
terminationem ad bonum adiuncta indif-
ferentia circa bona particularia. Ex quo se-
quitur, quod in conceptu formalis liberta-
tis includitur ratio naturæ; *supra in qua dicitur*

A ¶ Sed est argumentum D. Thom. supra
q. 41. art. 2. ad 3. distinguit voluntatem vt
natura est à semetipsa prout est libera po-
tentia, & dicit, quod aliquis actus procedit
à voluntate vt natura, & aliquis procedit
ab ipsa prout potentia libera est. Et hoc
ipsum insinuat D. Tho. artic. 2. huius quæ-
stionis, & placet ista distinctio multis gra-
uissimis autoribus: at si voluntas in quantū
potentia libera, est formaliter natura, vt di-
ximus cum domino Caietano, nō potest
habere locum ista distinctio, ergo.

B ¶ Ad hoc respondetur primò, quod na-
tura & inclinatio naturalis quæ reperitur
in libera voluntate, potest considerari seor-
sum & secundum se ipsam præcisè: & hoc
modo cōsiderata denominat voluntatem
naturam. Potest etiam considerari prout
habet adiunctam indifferentiam ad oppo-
situm vtrumque, & isto modo cōsiderata
voluntatem denominat liberam potentiā.
C Secundò respondetur & melius, in volun-
tate reperiri geminam inclinationem natu-
ralem. Alteram purè naturalem & omni-
no determinatam ad vnum, ex quo sequi-
tur quædā operatio purè naturalis & de-
terminata saltem quoad specificationem.
Et in omni voluntate siue rationali, siue
intellectuali reperitur hæc naturalis ope-
ratio respectu vltimi finis, quoniam liber-
tas non est circa finem, sed circa media per
se loquendo, & eiusmodi operatio proce-
dit à voluntate vt natura est. Aliam incli-
nationem naturalem habet voluntas, quæ
non est totaliter naturalis & determinata,
sed adiunctam habens indifferentiam, &
hæc inclinatio voluntatis ad rationem
communem boni taliter est determinata,
quod compatitur secum indifferentiā vo-
luntatis circa particularia bona, ita vt pos-
sit velle vtrumque oppositorū. Hanc incli-
nationem habet voluntas circa media, præ-
sertim illa, quæ nō habent necessariā con-
nexionem cum vltimo fine; & voluntas
considerata sub hac inclinatione appella-
tur potentia libera, & operatio quæ oritur
ex ista inclinatione voluntatis dicitur pro-
cedere à voluntate non vt natura, sed vt
libera potentia est.

E ¶ Ex hoc sequitur, quod libertas volun-
tatis & præsupponit naturam tanquā pro-
ximum fundamentum sui, & formaliter
etiam

etiam in ratione sua includit naturam: sed tamē natura quam præsupponit, & in qua fundatur, est pura natura omnimodam habens determinationem ad vnum: est etiam inclinatio voluntatis ad vltimum finem. At natura quam includit formaliter libertas, non est purē natura sed habens adiunctam indifferentiam. Ex hac doctrina intelligitur D. Tho. artic. sequenti, & dissoluantur clarissimē argumenta facta contra solutionem ad secundum arg. quæstionis.

¶ Ad tertium argumentum principale respondetur, quod natura vtroque modo ibi exposito sumitur, & in vtraque acceptione permittit libertatem in natura intellectuali, vt constat ex dictis.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum in Angelo sit dilectio electiua?

Conclusio est. In Angelo reperitur vtræque dilectio & naturalis & electiua.

In hoc articulo dubium est de conclusionē. Probatur falsa. In angelo nulla est dilectio libera, ergo nec electiua. Probatur antecedens. Omnis libertas vt autor est D. Tho. infra q. 83. artic. 1. fundatur in indifferentia intellectus: sed intellectus angelicus nullam habet indifferentiam in suis iudicijs, ergo nec voluntas angelica habet libertatē. Minor asseritur à D. Tho. hic, & patet, quia intellectus angelicus simplici intuitu penetrat omnia, quæ sunt in obiecto sibi proposito, ergo semper iudicat eodem modo de obiecto proposito sibi, atque adeo non habet indifferentiam.

¶ Pro solutione nota, quod in aliqua re duo possunt ab intellectu considerari, alterum an sit vera vel falsa, alterum an sit conueniens, vel repugnās fini intēto. Primum pertinet ad intellectum & iudicium speculatiuum, secundum verò ad intellectum & iudicium practicum.

¶ Secundò est notandum, quod veritas rei ita est determinata, vt non possint duo opposita esse vera simul: at conuenientia ad finem nō habet similem determinationem, sed frequenter contingit, quod vtrūque oppositorum sit conueniens ad eundem finem propter diuerfos respectus. Ex hoc sequitur, quod intellectus angelicus,

A qui non potest decipi circa veritatē rei sibi propositæ, eò quod penetrat simplici intuitu quidquid est in illa, habet plenā determinationem circa iudiciū de veritate aut falsitate rei: nō autem habet omnimodam determinationem circa iudicium de conuenientia rei ad finem, eò quod ipsa conuenientia nō est totaliter determinata à parte rei. Et quoniam voluntas angelica non dirigitur in suis actionibus à iudicio speculatiuo, quod sit de veritate rei, sed à iudicio practico de rei conuenientia ad finem: idcirco nō habet plenam determinationem ad vnum, sed libertatem radicatam in indifferentia iudicij practici.

¶ Ad argumentum igitur respondetur, quod intellectus speculatiuus angeli est plenē determinatus in suis iudicijs, non autem practicus intellectus, in cuius indifferentia radicatur libertas.

C

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Angelus diligat seipsum naturali dilectione?

Conclusio est. Angelus se ipsum diligit naturali dilectione & electiua.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum vnus Angelus naturali dilectione alium diligat sicut se ipsum?

Prima conclusio est. Vnus Angelus naturali dilectione alium diligit, quatenus conuenit cum ipso in natura.

¶ Secunda conclusio quæ habetur ad tertium. Hæc naturalis dilectio nō potest remoueri à demonibus quauis vnus ex damnatis possit odio habere alium, quatenus habent diuersitatem inter se se secundum gratiam, iustitiam, & alias particulares rationes.

E

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum Angelus naturali dilectione diligat Deum?

Conclusio est affirmatiua.

¶ Secunda cōclusio, quæ habetur in solutione ad vltimū. Nullus angelus potest odio habere Deum, prout est bonum commune nature: potest autem quatenus cōsiderat Deum secundum particulares rationes, & prout est

causa aliquorum effectuum, quos detestatur ipse angelus, & ita demones odio habent Deum.

NOtandū est in hoc articulo, q̄ sicut in angelo reperitur duplex amor, amicitie & concupiscētiæ, vt exponit D. Thomas artic. 3. ita oportet distinguere diuersa obiecta voluntatis angelicæ. Tria igitur obiecta sunt, ad quæ terminatur amor amicitie in angelis, scilicet, ipsemet angelus, Deus, & cæteri angeli; & vt in plurimum possumus etiam connumerare hominem inter hæc obiecta, quatenus secundum animam rationalem attingit gradum intellectualis naturæ. Cætera autem bona particularia quæcunque illa sint, pertinere possunt ad amorem concupiscētiæ voluntatis angelicæ, non autem ad amorem amicitie. Et de his bonis queritur an dilectione naturali diligantur ab angelo?

¶ Dicendum est cum Diuo Tho. artic. 3. quod si fuerint bona connaturalia ipsi angelo, & quæ maximè spectant ad eius perfectionem, vt viuere, intelligere, naturali amore concupiscētiæ diliguntur. Cætera autem bona particularia amantur dilectione electiua. Itaque proportionabiliter in amore bonorum particularium loquendum est in angelis, sicut 1. 2. quæst. 10. artic. 2. dici solet in hominibus. Legatur D. Thom. ibi. & quæst. 22. de veritate, art. 5. & 6. Et in præsentia de amore concupiscētiæ nullum aliud verbum addendum est, quoniam concupiscētiæ amor regulatur per amorem amicitie. Id tamen aduertendum est, quod licet Deus per se primò pertineat ad amorem amicitie angelicæ, secundo tamen pertinet ad amorem concupiscētiæ, quatenus ex illo angelus potest participare suam felicitatem formalem, & cætera bona particularia, sicut etiam & à nobis amatur Deus, non solum amore amicitie per charitatem, sed & amore concupiscētiæ per speciem.

¶ Dubitatur ergo, Vtrum dilectio naturalis angeli circa illa tria bona recensita sit naturalis, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium? Vniuersi Theologi graues fatentur illum esse naturalem & necessarium, quoad specificationem. Docent autem quidam doctissimi

inter quos est Ferra. 3. contra gentes, cap. 109. quod nullus amor est naturalis & necessarius in angelo, quoad exercitium, nec etiam amor sui ipsius. Quæ sententia quibusdam videtur probabilis. Quoniam ratio Diui Thomæ, qua in articulo primo huius quæstionis probat, in angelo reperiri naturalem amorem, tantum conuincit de naturalitate specificationis, vt ibi Dominus Caietanus aduertit. Præterea omnia argumenta quæ induci solent, pro contraria sententia, habent apparentem solutionem. Sed nihilominus opposita sententia est multo probabilior & communior

¶ Prima conclusio. Dilectio qua angelus se ipsum diligit, est necessaria, quoad exercitium. Probatur primò. Cognitio qua angelus se ipsum cognoscit, est necessaria quoad exercitium, vt supra dictum est, quæst. 58. ergo & dilectio, qua se ipsum diligit, quoniam actus voluntatis debet esse proportionatus cognitioni, per quam regulatur. Huic argumento respondet Ferrar. quod cognitio speculatiua, qua angelus se ipsum cognoscit, necessaria est quoad exercitium: secus autem est de cognitione practica sui, qua iudicat se ipsum esse diligendum & amandum. Sed adhuc contrariam solutionem arguitur. Non minorē proportionem habet & connaturalitatem cum intellectu angeli cognitio practica suiquam cognitio speculatiua, ergo tam necessaria est atque speculatiua cognitio, quoniam tota necessitas in connaturalitate fundatur. Et confirmatur. Hoc ipso quod angelus cognoscit totam sui perfectionem, naturaliter videtur resultare iudicium, quo iudicat amandam esse illam tantam perfectionem à sua voluntate propria, cui illa perfectio est connaturalis, & omnino proportionata, ergo practica cognitio sui necessaria est in angelo quoad exercitium. Secundo probatur ista conclusio. Voluntas angeli non potest cessare totaliter ab omni operatione, eò quod est potentia vitalis, sicut dictum est superius de intellectu, & expressè dicit Diuus Thom. secundo contra gentes. capit. 97. & in quæstione 16. de malo, articulo secundo, ad sextum. Sed omnis operatio voluntatis angelicæ fundatur in amore proprio ipsius angeli

angeli : quoniam amabilia quæ sunt ad alterum ex amicabilibus, quæ sunt ad nos. Tertiò probatur. Operatio voluntatis angeli, quæ se ipsum diligit, est omnino proportionata ipsi voluntati, & non est impeditiua alterius cuiuspiam operationis, nullum fastidium generat, imò quam plurimū delectat, ergo nulla est ratio, propter quā angelus ab illa cesset. Confirmatur. Voluntas non potest cessare ab aliqua operatione semel habita nisi vel formaliter, siue virtualiter representetur illi in ratione boni & conuenientis illa cessatio; sed nulla ratio conuenientiae potest representari voluntati circa cessationem à proprio amore, ergo. Minor constat ex argumento precedenti.

¶ Secunda conclusio. Amor, quo voluntas angelica Deum amat, prout est bonum vniuersale naturæ, non solum est naturalis & necessarius quoad specificationem: sed etiam quoad exercitium. In prima parte conclusionis conueniunt omnes fere Theologi in 2. dist. 3. & 4. & in 3. dist. 27. Imò fere omnes consentiunt D. Thomæ in articulo 5. huius quaestionis angelum naturaliter Deum magis quam se ipsum diligere. A qua sententia non recedit Scotus quauis nō probet rationem D. Thomæ, nec illud exemplum allatum à D. Thoma de inclinatione partis naturalis ad bonum totius. De qua re disserit dominus Caietanus hic, & disputatur copiosius tanquam in proprio loco. 2. 2. q. 26. art. 3. Oppositū huius docuit Gabriel in 3. dist. 29. q. unica. Sed sententia eius est improbabilis. Et fundamentum, cui potest inniti, est illa vulgaris propositio. Amabilia quæ sunt & c. quæ propositio explicatur optimè à D. Thoma ad primum hic, quòd est intelligenda de bonis particularibus. Nam in bono vniuersali, à quo pendet etiam propriū bonū amantis, è contra res se habet, quoniam ab amore illius boni vniuersalis pendet amor cuiuscūq; boni particularis etiā.

¶ Quidam Theologi dicunt ad explicandam, quòd voluntas magis quidem diligit bonum diuinum quam propriū, prius autem diligit bonum proprium quam diuinū. Incipit enim ab imperfectiori. Hæc expositio mihi non probatur. Quoniam amor boni diuini vniuersalis est amor fi-

nis; amor vero proprius est amor mediū, bonum enim particulare etiam proprium amatur vt medium ad bonum vniuersale diuinum, aliās esset inordinatus amor; amor autem finis prior est simpliciter saltē prioritate naturæ quam amor mediū, ergo. Secunda pars conclusionis nō est tam certa sicut præcedens; est tamen valde probabilis tanta probabilitate, quantā habet præcedens conclusio de amore proprio. Probatur. Amor proprius fundatur in amore diuini boni vniuersalis, ad ipsumque reducitur, aliās enim esset inordinatus, ergo si proprius amor in angelo est naturalis & necessarius quoad exercitium, etiam amor diuini boni vniuersalis erit hoc modo necessarius. Confirmatur. Angelus maiore habet inclinationem naturalem ad amandum diuinum bonum, quam proprium: ergo non minus necessitatur ad amorem diuini boni quam boni proprii. Probatur consequentia. Quoniam necessitas oritur ex inclinatione naturali voluntatis. Sed roget quis, vtrum amor, quo angelus diligit Deum, sit idem numero actus cum amore, quo se ipsum diligit? Respondetur, quòd licet posset vtrunque sustineri, quòd sunt diuersi actus, tamen probabilissimum est, quòd est vnus atque idem. Probatur. Eadē cognitione numero, qua angelus cognoscit suam essentiam, cognoscit & Deum autorem naturæ, vt supra quaest. 56. dictū est, ergo eodem amore diligit Deum. Antecedens recipitur ab omnibus, & consequentia probatur ex proportionem quam habet operatio voluntatis ad operationem intellectus. Secundo probatur. Angelus vnica cognitione fertur in principium & in conclusionem, ergo & vnico amore fertur in finem & in medium: quoniam finis ita se habet in practicis sicut principium in speculatiuis. Deniq; tertiò probatur. Nostra voluntas quæ imperfectior est, vnico actu potest amare bonum proprium & bonum diuinū, mediū & finem, ergo id ipsum à fortiori reperitur in voluntate angeli.

¶ Tertia & vltima cōclusio. Amor quo vnus angelus diligit alium, est necessarius & naturalis quoad specificationem, non autem quoad exercitium. Prima pars conclusionis est sententia D. Tho. art. 4. precedenti, quæ satis probatur à D. Tho. & est com-

munis sententia apud omnes Theologos. Secunda pars conclusionis probatur primò. Cognitio quæ vnus angelus alium cognoscit, non est necessaria quoad exercitium; potest enim vnus angelus cessare à cognitione actuali cuiuscunque alterius angeli, ergo & actor quo vnus angelus diligit alium non est necessarius quoad exercitium. Probatur consequentia. Quoniam actus voluntatis regulatur per actum intellectus, ergo impossibile est, quòd actus voluntatis circa aliquod obiectum sit necessarius quo ad exercitiũ, si actus intellectus circa idem obiectum non sit necessarius quo ad exercitium. Præterea probatur secundò. Quoniam bonitas quæ est in vno angelo, non habet, quòd possit totaliter necessitare ad amorem sui voluntatem alterius angeli, ergo. Probatur antecedens. Quoniam illa bonitas nec est totalis bonitas sicut bonitas diuina, nec habet omnimodam coniunctionem cum voluntate alterius angeli, sicut habet propria essentia vnus angeli cum suamet voluntate, ergo non habet vnde totaliter necessitetur.

¶ Ex hoc sequitur, quòd cum D. Tho. arti. præcedenti ad vltimum dicit, q amor naturalis quo vnus angelus alium diligit, non potest remoueri etiam à dæmonibus, non debet intelligi de amore actuali: quoniam vt constat ex dictis, potest angelus siue bonus, siue malus cessare ab omni actuali amore alterius angeli. Vnde sensus Diui Thomæ est, quòd non potest remoueri etiam à dæmonibus illa inclinatio naturalis, quam habet vnus angelus ad amandum alium angelum, ita vt possit illum odio habere, quatenus conuenit cum ipso in natura: nam secundũ alias particularitates potest vnus angelus aliũ quemlibet odio habere.

¶ Sed est aliud breue dubium, Vtrum vnus angelus inclinatur magis naturaliter ad amandum alium angelum excellentissimum, quàm ad amandum angelum sibi propinquiorem in natura intellectuali? vt v. g. vtrum angelus infimi ordinis magis inclinatur ad amandum angelos supremæ hierarchiæ, quàm ad diligendum alios angelos eiusdem hierarchiæ?

¶ Pro resolutione supponendum est ex communi sententia Theologorum, quòd vnus amor potest esse maior altero tripli-

A citer, primò obiectiue, secundò appetiatiue, tertio intensiue.

¶ Hoc supposito sit prima conclusio. Vnus angelus magis obiectiue inclinatur ad amandum angelum perfectiorẽ, quam angelum minus perfectum sibi coniunctũ & similiore. Probatur. Inclinatur ad hoc quòd velit maius bonũ angelo perfectiori quàm minus perfecto etiam sibi similiore & coniunctiori; sed in hoc cõsistit esse maiorem amorẽ obiectiue, quòd desideretur alicui maius bonũ, ergo. Probatur maior. Angelus quò perfectior est, eò magis est capax maioris boni naturalis, ergo rectitudo amoris naturalis expostulat, vt illi ametur maius bonum.

¶ Secunda conclusio probabilis. Vnus angelus naturaliter inclinatur ad magis amandum appetiatiue & intensiue alium angelum sibi coniunctiorem & similiore, quàm angelum magis perfectũ. Probatur conclusio. Totam inclinationem naturalem, qua vnus angelus inclinatur ad alium amandũ, fundatur in conuenientia & similitudine naturali, quam angeli habent inter se se, vt D. Tho. exponit in artic. 4. ergo naturaliter vnus angelus magis diligit angelũ sibi propinquiorem & similiorem, quàm aliũ quencunque etiam magis perfectum: sed vt probauimus cõclusionem præcedenti, nõ diligit magis obiectiue, ergo appetiatiue & intensiue. Et confirmatur. Vnus angelus naturali dilectione diligit alium sicut se ipsum, id est, ad modum quo se ipsum diligit proportionabiliter, vt D. Tho. exponit articulo præcedenti ad secundum, sed vnus angelus obiectiue magis diligit aliũ quàm se ipsum, quia vult illi maius bonũ, diligit autem se ipsum maiore dilectione appetiatiue & intensiue, ergo eodẽ modo proportionabiliter se habet in amore, quo diligit angelos sibi coniunctiores, etiã si sint minus perfecti.

Q V Æ S T I O. LXI. De productione Angelorum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum Angeli habeant causam suam esse?

Conclusio



Conclusio est. Neceſſe eſt dicere, angelos, & omne id, quod præter Deū eſt, à Deo factum eſſe. Ratio eſt. Quia omne quod eſt per participationem, cauſatur ab eo, quod eſt per eſſentiam: Deus autem eſt eſſentia, omnia verò alia per participationem, ergo omnia alia præter Deū cauſantur à Deo.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum angelus ſit productus à Deo ab æterno?

Conclusio eſt negatiua. Et ſupponit illā D. Thom. tanquam certam ſecundum fidem. Cuius ratio eſt. Nam cum dicitur in ſcriptura, Deum produxiſſe creaturas ex nihilo, ly (ex) denotat ordinem durationis, id eſt poſtquam nihil fuerat, ergo nulla creatura producta eſt ab æterno.

¶ *Secunda conclusio ad primum. Deus produxit creaturas per ſuam volūtatē, quas voluit, & quando voluit. Ratio eſt. Quia voluntas Dei non neceſſitatur in ordine ad productionem creaturarum.*

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum angeli fuerint creati ante mundum corporeum?

Prima conclusio. Non poteſt dici probabiliter, quod Deus produxerit creaturā angelicā ante hunc mundum viſibilem. Ratio eſt. Angeli ſunt pars totius vniuerſi conſtituēs vnum vniuerſum integrum cum creatura corporali, ergo non ſunt producti ante creaturam corporalem. Probatur conſequentia. Quia alias illa pars primò producta non fuiſſet perfectā, cum eſſet à ſuo toto ſeparata.

¶ *Secunda conclusio. Non eſt erroneum dicere, quod angeli fuerint producti ante hūc mundum viſibilem. Probatur. Quia Gregorius Nazianzenus, cuius eſt tanta autoritas in doctrina Chriſtiana, vt nemo eius documenta calumniatus fuerit, ita ſenſit.*

A *D* *V*bitatur in hoc articulo, vtrum ſit error in fide aſſerere, angelos fuiſſe creatos ante hunc mundum viſibilem?

¶ Pro parte affirmatiua arguitur primò ex D. Thom. ſupra q. 46. ar. 3. vbi referens illa verba Gen. 1. in principio creauit Deus cælum & terram, inquit, quod Moyſes in illis verbis tres errores voluit excludere.

Et ſubdit, quod vnus illorum erat, quem poſtea ſecutus eſt Orig. aſſerens, Deum miniſterio angelorum mundum iſtum inferiorem creari. Quem errorem ſacer textus conſutauit docens illis verbis, Deum in principio omnia ſimul creari, & cæleſtem, id eſt, angelicā, & terreſtrem naturam. Et confirmatur primò ex eo, quod in eodē capite habetur, Deū ſeptimo die requieuiſſe ab omni opere, quod patrauerat. Quæ verba aperte inſinuant Deum ſpatio ſex dierum omnem creaturam produxiſſe. Confirmatur ſecundò ex illo Eccleſiaſtici 1. 8. Qui viuit in æternū, creauit omnia ſimul. & Iob. 41. Iſte Behemoth, quem feci tecum. Behemoth ibi de ſignat ſathanam, quem ſimul cum homine factū aſſerit ibi Deus.

¶ *Secundò arguitur. Dæmones ſtatim ſere poſt ſuam creationem peccauerunt contra Deum: ſed quando peccauerunt iā erat creatus mundus hic viſibilis, ergo ſimul cum illo creati fuerunt angeli. Maior colligitur ex illo Ioa. 8. Ille homicida erat ab initio. Minor probatur. Nam continuo vt angeli peccauerunt, deiecti ſunt de cælo in terrā, vt colligitur ex ca. 1. 2. Apoc. & Luc. 10. Videbam ſathanam quaſi fulgur de cælo cadentem, ergo iam tunc creati erant orbes cæleſtes, atque adeo totus mundus viſibilis. Et confirmatur ex Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui parati ſunt diabolo & angelis eius &c. ergo ignis inferni paratus fuit angelis peccatoribus, ergo priuſquam peccarent.*

¶ *Tertiò arguitur. Nam ſententia, quæ docet angelos fuiſſe creatos ſimul cū iſto mundo viſibili, habetur expreſſè definita in concilio Lateranenſi ſub Innoc. 3. & habetur in cap. firmiter. de ſumma Trini. his verbis. Deus ab initio temporis vtrāq; de nihilo condidit creaturam corporalem & ſpiritualem, & hominem ex vtraque cōſtātem, ergo oppoſita ſententia eſt con-*

tra fidem. ¶ Pro decisione huius difficultatis sit prima conclusio. Absque omni dubio oportet fateri, angelos fuisse creatos simul cum hoc mundo visibili. Hanc conclusionem docet D. Augustinus lib. 11. de ciuitate cap. 6. & 9. & li. 12. cap. 15. & 16. D. Greg. lib. 32. moral. cap. 20. 24. & 25. Epiphanius lib. 2. contra hareses. tomo. 2. haresi. 65. D. Athanasius ad regem Antiochum q. 3. Athanasius hic non est ille magnus, qui edidit symbolum fidei. Ille namq; antiquior fuit Epiphanius, hic autē iunior, qui in opere citato refert Epiphaniū. Theodoretus q. 3. in Genesi. & alij quam plurimi Patres, quos refert Iudouicus Viues lib. 10. de ciuitate cap. 9. licet quosdam autores referat, qui oppositum sentiunt. Nihilominus scholastici cum Magistro hanc sententiam constantissimè docent propter argumēta facta à principio dubij. Et ratio D. Tho. est optima. Philosophi etiā antiquiloquētes de creatione mundi multi sequuti sunt hanc sententiam illi ferè oēs qui docuerunt mundum fuisse in tempore creatum. Videndus est August. Eugubinus lib. 7. de perenni philosophia cap. 5. & 17. & Diog. Laerti. lib. 7. de vitis philosophorum, & Plutarchus libro de placitis philosophorum.

¶ Sed contra hanc conclusionem est argumentum ex illo ad Titum. 1. Quam (sci licet beatam spem) promissit Deus qui non mentitur ante tempora secularia, vel æterna, vt communiter legunt Sancti Patres, & cōstat ex textu Græco. Vbi aduerte, quod ista nostra tempora, quæ incipere cum isto mundo visibili, appellantur æterna ab Apostolo, vel propter longam moram, quam hæc tempora traxerunt à principio vsque ad nos, consuetum est enim in sacra scriptura id æternum appellare, quod longissimæ est durationis, vel vt inquit Augustinus libro ad Orosium contra Priscil. ca. 6. ex eo appellantur æterna, quia ante hæc tempora nihil creatum præcessit. Ex isto ergo loco tale argumentum colligitur. Deus promissit beatam spem ante hæc nostra tempora, vt ait Paulus, ergo ante ista tempora fuere creaturæ spirituales quibus facta fuit promissio.

¶ Respondetur cum D. Augustino. 12. de ciuitate cap. 16. quod verbum promi-

A fitibi idem pollet, quod statuit & decreuit. Et sensus est, Deum in æterna sua predestinatione definisse, & decreuisse hominibus hanc beatam spem per Christum esse in tempore conferendam. Hanc expositionem sequitur dominus Caietanus. Sed adhibet quendam modum peculiarem in interpretatione huius loci.

¶ Secunda conclusio. Sententia quæ docet, angelos fuisse creatos ante hunc mundum visibilem, non est error in fide: est tamen temeraria sententia, & quæ non satis consentit doctrinæ Ecclesiæ, & testimonijs scripturæ sacræ. In secūda parte huius conclusionis conueniunt Theologi moderni. Probatur primò. Quia omnes Theologi nullo excepto in secundo distinctione secunda hanc sententiam sequuti grauißimos Patres asseueranter docent. Et præter Sanctos in præcedenti conclusione citatos vide Hugonem in præfatione li. 3. de sacram. & prænotationibus ad Genes. Vide etiam alia Patrum testimonia in Aloysio Lypomano in cathena super Genes. in illa verba, in principio creauit &c. Præterea illud testimonium Ecclesiastici. 18. Qui viuit in æternum, creauit omnia simul, vrget pro hac sententia. Tandem definitio citata ex concilio Lateranensi omnino rem hanc confirmat. Qualicet concilium, vt statim dicemus, sententiam hanc non ex professo definiat, docet tamen illā, & approbat vt longè probabiliorē & fidei magis consentaneam, atque adeo ab illa recedere non caret temeritate. In prioriverò parte conclusionis non conueniūt omnes moderni Theologi. Quidam enim grauißimi Thomistæ illam sententiam cēsent esse errorem cōtra fidem, & nostram sententiam definitam esse in concilio Lateranensi. Ita sentit Ferrar. 2. contra gent. cap. 83. circa finem, Magister Cano, & Soto maior. Cæterum nostram conclusionē recipiunt communiter discipuli D. Tho. cum domino Caiet. in hoc articulo, quam sequitur Sixtus Senēsis lib. 5. Bibliothecæ sanctæ annot. 5. & videtur expressa sententia D. Thomæ conclusionē secunda huius articuli, quicquid conetur Ferr. Præterea probatur. Quoniam olim ista sententia fuit recepta à multis sanctis patribus præsertim Græcis. Illam docuit D. Basilus Hom. 1.

Exameron

Exameron, Gregorius Nazianzenus homilia de natali domini. Damaſc. lib. 2. de fi de orthodoxa cap. 3. illam etiam inſinuat Origenes lib. 1. Periarch. à principio, & homi. 4. in Iſaiam. & D. Chryſoſt. hom. 22. in Geneſim. Sed meo iudicio Chryſ. tantum docet, angelos fuiſſe creatos ante creationem hominis, nō autem ante creationem cæli & terræ. Quod etiam docuit Auguſt. libro de mirabilibus ſacræ ſcripturæ cap. 2. Quæ ſententia, (vt opinor) vera eſt. Inter Patres latinos docent eandem ſententiam D. Hiero. epiſt. ad Titum cap. 1. cuius verba refert D. Thom. in primo argumento. D. Ambroſ. lib. 1. Exameron cap. 5. Iſidorus lib. 1. de ſummo bono cap. 12. D. Hilarius li. 12. de Trinitate paulò ante finem. Fauet huic ſententiæ D. Auguſtinus libro de Eccleſiaſticiſ dogmatibus cap. 10. Sed fortè Auguſtinus explicari poteſt iuxta ea, quæ ipſe dicit lib. 5. citato. Denique Caſſianus collatione. 8. cap. 7. Hanc ſententiam vti communem & à pluribus approbatam refert, & ſequitur. Præterea D. Auguſtinus lib. 11. de ciuitate cap. 32. dicit, quod qui docuerit, angelos ante hoc mundum viſibilem fuiſſe creatos nihil aſſerit contra fidem, dum tamen ſenſerit, non fuiſſe ab æterno conditos. Idem fere docet Theodoretus vbi ſupra. Non ergo aduerſus tot Sanctos Patres fas erit dicere, hanc ſententiam eſſe errorem apertum. Præterea non eſt credibile, concilium Lateranenſe definiſſe ex intentione ſententiam tot tantisque Patribus contrariam, præſertim cum in ſcriptura ſacra non reperiatur ſolidum fundamentum pro illa ſententia. Nam locus Eccleſiaſtici. 18. habet verosimilem intelligentiam, vt ſtatim dicemus. Confirmatur. Nam D. Thomas agnouit definitionem concilij Lateranēſis. Interpretatur enim opuſ. 23. definitionē illius concilij: & tamen in hoc articulo dicit expreſſè, non eſſe errorem illam ſententiam, & in illo opuſculo nihil meminit de hac definitione, quam certè non prætermiſſet, ſi intelligeret, concilium ex intentione definire hanc ſententiam. Hoc argumentum ſoluit Magiſter Cano negans illud opuſculum eſſe D. Thomæ.

¶ Ad argumenta in principio facta, quæ militant contra primam partem huius cō-

A cluſionis reſpōdetur. ¶ Ad primum quod illa interpretatio D. Thomæ, eſt quidem ſatis probabilis & conſentanea textui; non tamen eſt certa ſecundum fidem, vt ait Auguſt. lib. 11. de ciuitate cap. 32. Neq; etiā eſt certum, quod ſacer textus in illo loco velit conſutare illum errorem. Quo circa ſatisfit illi teſtimonio, ſi intelligatur in principio, id eſt, in filio: vel in principio temporis, quod fit circulatione orbū celeſtiū. B Ad primam cōfirmationem reſpondetur, quod ibi fit ſermo de quiete, qua Deus requieuit ab omni opere creationis huius vniuerſi viſibilis, de cuius creatione tantum loquebatur Moyſes in illo capite. Ad ſecundam confirmationem reſpondetur, quod illa verba Iob. Ecce Behemoth. &c. ita explicantur. quem feci tecum, id eſt, quem creauī ſicut & te. Et non eſt neceſſe, quod intelligantur de ſimultanea creatione cum homine. C Ad vltimam confirmationem ex Eccle. 18. reſpondetur quod ille locus alludit ad narrationem creationis factam in primo capite Geneſis. Vnde ſicut probabiliter dicitur, quod in illo capite narratur tantum productio creaturæ corporalis, ita etiam probabiliter ille locus limitatur ad ſolam productionem corporalis creaturæ. Itaque ly omnia non diſtribuit pro omni creatura, ſed limitate pro corporali & viſibili. Huic non refragatur D. Auguſt. 4. li. ſuper Geneſ. cap. 3. 3. & 34.

¶ Ad ſecundum reſpondetur, quod illud verbum, ab initio, designat nō initium naturæ angelicæ, ſed huius vniuerſi viſibilis. Itaque ſenſus eſt, quod diabolus ab initio, id eſt, paulo poſt creaturas huius vniuerſi viſibilis, & fortasſe tam cito quod ante productionem hominis peccauit. Poteſt & aliter explicari, quod ab initio peccat, id eſt, poſtquam cepit peccare, nunquam peccare deſiuit. Itaque initium denotat non initium temporis, ſed initium peccati. Sed dicet quis, an ſuppoſito, quod angeli fuiſſent creati lōgo tempore ante hūc mundum, dicendum eſſet, malos angelos peccaſſe ante productionem huius vniuerſi? an potius eſſet dicendum, omnes angelos perſiſtiſſe in ſtatu vitæ toto illo tempore vſq; ad huius vniuerſi creationem? Certè res eſt dubia. Nam ex vna parte inflexibilitas arbitrij non patitur, vt poſtquam angelus

angelus actu plenè deliberato se conuertit in Deum, postea auertatur ab ipso per peccatum. At in illa tam longa duratione non potest dubitari, quin angeli habuerint plenam deliberationem ad conuersionem sui in Deum. Vnde videtur impossibile, quòd aliqui angeli perstiterint in gratia Dei in illa longissima mora, & postea in huiusmodi inceptione à Deo recesserint.

¶ Sed ex alia parte videtur maior difficultas. Quoniam angeli nunquam continuò vt peccauerunt, separati sunt ab angelis bonis; at vt suprà deducebamus ex sacra scriptura, angeli nequam statim atque peccauerunt, deiectioni sunt à cælo in infernum, atque adeò iam erant creata corpora & cælestia, & terrestria. Hoc argumentum apud me plurimum valet. Vnde dico, quòd qui illam sententiam teneret, consequenter deberet dicere, angelos in tota illa duratione perstitisse in statu viæ. Sed quoniam agrè intelligitur, idcirco illa sententia minus vera est & probabilis, præterquam quòd vt diximus aliquid habet temeritatis.

¶ Ad tertium respondetur cum Domino Caiet. quòd concilium in illo loco, quâuis nostram sententiâ vt longè probabilior rem acceptaret, at non illam intendebat de finire. Sed definitio concilij tantum tendebat ad confutandū errorem Origenis, qui docuerat istum mundum visibilem nō ex intentione, & per se primò, sed quasi per accidens fuisse à Deo productū, vt esset carcer, in quo recluderentur, & punirentur angeli, qui contra Deum peccauerant. Definit ergo concilium, vtrumque mundum visibilem & inuisibile per se, & ex intentione fuisse à Deo productum. Hanc solutionem reprobatur Magister Cano propter duo. Primò, quia ille error iam erat olim ab Ecclesia damnatus. Secundò, quia illud concilium non fuerat congregatum contra Origenē, sed contra Abbatē Ioachim, & Almaricum, qui malè senserant de mysterio Trinitatis. Quocirca extra causam conciliū contra Origenis errorē definiebat. Caterum solutio domini Caietani fundamentū habet in D.Th. opus. 13. dicēte, conciliū definire contra errores Origenis.

¶ Vnde ad argumenta Magistri Cano respondetur, non esse consuetum cōcilijs

errores iam olim dānatos denuò condemnare, vt est videre in prima Synodo Constantino. & in concilio Calced.

¶ Ad secundū respondetur, quòd cū cōciliū ibi verba faceret de creatione mundi, in qua fuit manifestata Dei omnipotentia, non extra causam meninit erroris Origenis, cū ipse tam sinistrè senserit de mundi creatione.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum angeli sint creati in cælo empyreo?

Conclusio est affirmatiua. Ratio est. Spirituales creaturæ superiores sunt omnibus corporalibus, ergo conueniens fuit, vt in supremo corpore crearentur, quasi praesidentes & sub se habentes totam naturam corpoream. Probatur consequentia. Quia partes vniuersi, quales sunt creaturæ spirituales & corporales, habent inter se ordinem quandam.

In hoc articulo solūm aduerte circa solutionem ad secundum, satis probabiliter dici posse, non omnes angelos fuisse creatos in cælo empyreo, sed quòd illi angeli, qui deputati sunt motioni orbium cælestiū, creati sunt vnusquisque in orbe illo, cuius motioni deputabatur. Et præterea illi, qui præficiiebantur huic naturæ elementali gubernandæ & disponendæ, creati sunt intra ipsam elementalem naturam. Caterū de alijs angelis superioribus nonnulla temeritas esset negare illos creatos fuisse in cælo empyreo. Quoniam cōmunis patrū sententia docet eos ibi fuisse creatos. Et videtur colligi ex eo quòd angeli nequam statim atque peccauerunt, deiectioni sunt à cælo empyreo: at est satis verosimile, angelos malos paulò post instans suæ creationis peccasse, ergo. Atque etiam est verosimile, creatos esse quosdam eorum saltim supremum in cælo empyreo.

QVÆSTIO LXII. De productione angelorum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum angelus in sua creatione fuerit beatus?



Vpposita distinctione respondetur A duabus conclusionibus. Prima conclusio. Beatitudine imperfecta, & naturali, omnes angeli in sua creatione fuerunt beati. Ratio huius est. Nam huiusmodi beatitudo pertinet ad naturalem angeli perfectionem, ergo non acquirit illam per aliquem motum discursuum, sed à principio ei adest propter dignitatem suæ nature.

¶ Secunda conclusio. Beatitudine perfecta, & supernaturali, quæ consistit in clara diuinæ essentie visione, nullus angelus in sua creatione fuit beatus. Probatur. Huiusmodi beatitudo non est aliqua perfectio naturalis angeli, sed aliquis finis altior, ergo non statim eam habuerunt. Probatur consequentia virtualiter, quia sola naturalis beatitudo habita est à principio.



Vbitatur primò, Vtrum prima conclusio vera sit? Videtur enim quòd nò. Primò. De ratione beatitudinis siue naturalis, siue supernaturalis sit, est quòd sit inamissibilis, sed angeli mali modo non sunt beati beatitudine naturali, ergo neque à principio fuerunt beati. Consequentia est bona. Minor est fidei consentanea, cum sint in maxima miseria, de maiori solet disputari 1. 2. q. 5. ar. 4. vbi communis sententia est, quòd quando beatitudo naturalis est perfecta, etiam est inamissibilis.

¶ Secundò arguitur. Ea quæ pertinent ad naturæ perfectionem, non sunt ablata per peccatum, ergo si beatitudo naturalis est data angelo ex sententia D. Thom. tanquam suæ naturæ debita, non potuit amitti per peccatum, sed consequens est falsum ergo & antecedens.

¶ Tertiò arguitur. Si angelus fuit beatus à principio suæ creationis ideo est, quia (vt docet D. Thom. in corpore articuli) habuit omnia quæ naturæ suæ congruebant, sed ex hac ratione sequitur quòd omnes res naturales fuerint beatæ in sua creatione, ergo nulla est hæc ratio cum consequens sit falsum. Probatur sequela. Omnes res naturales habuerunt in principio suæ creationis omnia, quæ suis naturis erant necessaria, ergo &c.

¶ Quartò arguitur. Beatitudo naturalis còsistit in rectitudine intellectus, & voluntatis circa vltimum finem naturalem, imò essentialiter beatitudo consistit in rectitudine intellectus per cognitionem circa vltimum finem, vt docet D. Tho. 1. 2. q. 3. art. 4. vnde sic colligo. In angelis per peccatum non est destructa cognitio naturalis vltimi finis, in qua essentialiter consistit beatitudo naturalis, habent etiam voluntatem rectam erga Deum, vt bonum naturæ est, ergo sicut propter hæc fuerunt beati in principio creationis (vt dixit D. Thom.) & modo etiam sunt beati, & si modo non sunt beati, nec tunc fuerunt.

¶ Circa hanc quæstionem est notandum primò quòd omnes angeli boni, & mali in principio suæ creationis acceperunt quicquid pertinet ad eorū naturalem perfectionem, & integritatem propriæ naturæ. Quia si prouideretia creationis omnibus consuluit de rebus sibi necessarijs, multò magis credendum est angelicis spiritibus non defuisse, & hoc colligitur ex cap. firmiter de summa Trinitate & fide catholica vbi dicitur, quòd omnes angeli à principio fuerunt boni, & perfecti, & ex epistola Iudæ Apostoli, vbi Iudas loquens de angelo malo dicit, quòd non seruauit suum principatum, principatus autem creaturæ rationalis consistit in cognitione, & coniunctione ad suum vltimum finem.

¶ Secundò nota quòd non qualibet perfectio etiam vltima beatitudo seu felicitas appellari potest, sed illa dumtaxat quæ possidetur ab ijs qui vltimum habent vitæ gradum, nempe intellectualem. Itaque licet lapis, aut brutum habeant omnia quæ requisita sunt ad naturalem eorum perfectionem, haud quaquam dicenda sunt beata aut felicia. Angeli autem, & etiam homines si præditi fuerint omnibus ad naturalem eorum perfectionem requisitis, felices erunt & beati. Nā sicut in republica benè instituta licet homines particulares possideant vniuersa ad suum statum necessaria, non dicuntur beati, aut felices: rex autē & optimates rei publicæ felices erūt si cum plurimis indigeāt assequuti fuerint omnia ad eorum dignitatem, & splendorē requisita: ita in toto vniuerso non qualibet pars eius felix, & beata dicitur quantum

tumuis in suo genere sit perfecta, angeli vero & homines qui sunt veluti proceres vniuersalis reipublicæ si in sua natura vsq; quæque sint perfecti, merito felices & beati nuncupantur.

¶ Tertio est notandum, quod vltima natura rationalis, & intellectualis perfectio, quam beatitudinē appellamus ex duobus constat npe ex perfectione seu actualitate intellectus, & ex rectitudine voluntatis, nam istæ duæ potentia sunt, in quarum operationibus explicatur tota virtus, & perfectio intellectualis naturæ.

¶ Ex his facile erit inducere veritatem primæ conclusionis articuli quæ decernit angelos fuisse in naturali felicitate creatos. Quoniam cum Dei perfecta sint opera, rationabiliter creditur angelos fuisse creatos cum omnibus requisitis ad vltimam perfectionem angelicæ naturæ, atque adeo felices, & beati creati fuerunt.

¶ Ad argumenta autem in oppositum facta respondetur. Ad primū dicitur, quod in præsentia non libet disputare an felicitas naturalis sua natura sit inamissibilis nec ne? spectat enim hæc disputatio ad primam secundæ loco citato in primo argumēto. Pro nunc satis fuerit tali distinctione vti, quod beatitudo naturalis potest considerari secundum semetipsam tanquam vltima perfectio intellectualis naturæ non coniuncta cum actuali subordinatione ad superiorem beatitudinem supernaturalem, & sic considerata inamissibilis est. Potest etiam considerari prout coniuncta cum actuali subordinatione & ordinatione ad supernaturalem felicitatem, quomodo fuit in angelis, & sic considerata amissibilis est, & de facto fuit amissa in quibusdam angelis, quasi per cōcomitatā ad amissionē supernaturalis beatitudinis, nō quidē q̄ totaliter fuit deperdita in angelis naturalis eorū beatitudo, manet enim in dæmonibus perfecta speculatiua cognitio primæ causæ & amor etiam Dei quatenus est bonum vniuersale totius naturæ, deest tamen illis perfectio cognitionis practicæ, & moralis rectitudo voluntatis ac denique delectatio, & fruitio de bonis quæ speculatiuē cognoscūt, quæ omnia requiruntur ad beatam, & felicem vitam. Et ita simpliciter dæmones miseri sunt & non felices etiam naturali felici-

tate: quoniam felicitas naturalis denotat vltimam perfectionem, & eam quidem consummatam intellectualis naturæ.

¶ Ad secundum argumentum distinguendū est antecedēs: nā bona naturalia angelorum quædam sunt potentia, vt intellectus & voluntas, habitus naturales, & operationes quæ respiciunt obiecta vniuersalia vnde quaque proportionata, & connaturalia ipsi naturæ angelicæ cuiusmodi sunt speculatiua cognitio rerum naturalium quæ omnes sunt intra intellectū angeli in esse intelligibili constituta per species inditas à natura, & amor Dei prout est bonum vniuersale naturæ: & hæc bona totaliter in angelis manserunt integra post peccatū. Alia vero bona sunt magis particularia, & quæ spectant ad mores, vt cognitio practica de reagibili, rectus amor morali rectitudine circa finem & media: & hæc bona nō manserunt in angelis post peccatum, quin potius ablata est ab illis omnis rectitudo moralis concomitanter ad priuationem rectitudinis supernaturalis, quam primariō induxit eorum peccatum. De materia huius argumenti & præcedentis adhuc plura dicentur infra quæstione. 63. articulo primo.

¶ Tertium argumentum superest solum ex secundo notabili.

¶ Ad quartum argumentum respondetur primō, quod licet essentia beatitudinis naturalis consistat primariō, & principaliter in perfectione intellectus, etiam secundariō exigit rectitudinem voluntatis. Pro quo nota, quod visio clara Dei idcirco est essentialis beatitudo supernaturalis, quoniam ex illa necessario & connaturali consequutione sequuntur amor, & rectitudo voluntatis, & cætera omnia ad statum beatitudinis requisita, & idcirco hæc omnia sunt quasi proprietates consequentes essentiam beatitudinis. Cæterū cognitio naturalis perfectissima primæ causæ nō inducit in voluntate amorem Dei, & omnimodam rectitudinē moralem necessaria & naturali consequutione, quicquid fuerit de ratione status beatifici naturalis, & propterea huiusmodi perfectissima cognitio naturalis nō continet totā essentiam beatitudinis naturalis, sed necessarium est, vt adiungatur illi voluntatis rectitudo. Secundo responde-

respondetur quod si tota essentia naturalis felicitatis consistit in cognitione, necessarium est dicere, eam consistere in tali cognitione quæ tam practice quam speculative sit usquequaque perfecta: at in demonibus, ut paulò antea dicebam, non manet perfectio practice cognitionis.

D Vbitatur secundò, Vtrum secunda conclusio D. Tho. sit vera? Videtur quod non Primò ex Ezech. c. 18. ubi loquens propheta ad primum angelum desertorem dicit sub nomine regis Tyri, in delicijs paradisi Dei fuisti, delitiæ autè paradisi sunt gaudia de diuina visione, ergo omnes angeli viderunt diuinam visionem. Et paulò post dicitur, in medio ignitorum lapidum ambulasti: igniti autem lapides sunt sancti angeli qui feruent charitate, & splendent diuina visione iuxta illud psal. qui facit angelos suos spiritus, & ministros suos ignem virentem, ergo.

¶ Secundò arguitur. D. Paulus, & Moyses vt autor est August. lib. 11. super Genesim an litera, & in libro de vidèdo Deum & D. Thom. 1. p. q. 12. artic. 11. ad secundum. & 2. 2. q. 175. artic. 3. viderunt diuinam essentiam, dum essent viatores. Et D. Th. reddit rationem, quia cum Moyses futurus esset Doctor Iudæorum, & Paulus Magister gentium in pertinentibus ad ordinem gratiæ & gloriæ, congruum fuit, vt saltem per modum raptus viderent in Deo res tam sublimes, & à sensu remotas, vt maiori connatu alios instruerent, sed supremus angelus tempore quo omnes fuerunt viatores, illuminauit angelos inferiores de his quæ pertinent ad ordinem gratiæ, & gloriæ, ergo etiam fuit congruum, vt prius ille videret in verbo ea omnia saltè per modum raptus.

¶ Tertiò arguitur ex Aug. in multis locis, qui videtur asserere, angelos fuisse beatos beatitudine supernaturali à principio suæ creationis. In li. de Ecclesia. dogmatibus cap. 58. tomo. 3. dicit, quòd angeli modo perseverant in eadè beatitudine, in qua sunt creati, & lib. 4. super Genes. ad literam multis locis maxime cap. 3. videtur idem docere, & lib. 11. de ciuitate cap. 9. tomo. quinto docet, angelos nunquam fuisse peregrinos dicens, tantò est felicius illa por-

A tio, quantò nunquam fuit peregrinata. Ex quo sic arguitur. Angeli nunquam fuerunt peregrini, ergo nunquam fuerunt viatores, ergo à principio creationis suæ sunt beati, & comprehensores & cap. 22. dicit, quòd angeli à principio fuerunt participes lucis & claritatis eternæ ca. 29. dicit quod omnes angeli à principio habuerunt cognitionem matutinam, sed cognitio matutina est visio diuinæ essentiae, ergo à principio viderunt diuinam essentiam. Confirmatur. Nò est ponenda aliqua imperfectio in angelo in principio suæ creationis, quia Dei perfecta sunt opera, sed cognitio fidei est cognitio imperfecta & obscura, ergo non est ponenda in angelo.

¶ Quarto arguitur. Si omnes angeli à principio suæ creationis non fuerunt beati, sequitur, quòd omnes possent peccare, & sic intelligentiæ motrices orbium peccare possent, & sic iste mundus visibilis guberaretur per angelos malos, ergo saltim aliqui angeli à principio viderunt diuinam essentiam.

¶ Quintò & vltimò arguitur. Angeli à principio dilexerunt Deum eodem actu charitatis, quo modo diligunt, ergo ille actus charitatis processit ex eadem cognitione, ex qua modo procedit. Antedens videtur notum. Et probatur consequentia. Quoniam amor & dilectio diuersificantur ex diuersitate cognitionis à qua trahunt principium & originem.

¶ Pro intelligentia notandum est, quòd dupliciter potest contingere, vt creatura rationalis videat Deum, vno modo visione permanenti, & per modum status, quo pacto omnes beati qui modo fruuntur Deo ipsum vident. Alio modo visione transeunte & per modum raptus, & quasi per transennam, quo modo quærisolet à Theologis, Vtrum Paulus, & Moyses dum erant viatores, videret Deum faciali, & aperta visione? Et quidem inter has visiones quoad substantiam, & speciem actus nulla est differentia, valde tamen differunt quantum ad modum. Prior enim mutat viatoris statum in statum comprehensoris, posterior vero peregrinantem relinquit hominem in viatorum statu constitutum.

Quo supposito docent quidam Theologi graues, omnes angelos siue bonos siue

ſue malos à principio ſuæ creationis diuinam eſſentiam vidiffe, non quidem viſione permanenti, ſed tranſeunte & per tranſenam. Ita docent Alex. Alen. 2. par. q. 24. membro. 1. Gregog. de Arimino. in. 2. d. 4 q. 1. cui opinioni non admodum refragatur Gabri. ſuper canone miſſæ lectio. 31. cùm autem hæc viſio & ſclicitas eſſet amiſſibilis, eò quòd non habebatur per modum ſtatus & permanenter, amitti potuit ab angelis, qui ceciderunt. In hanc ſententiam potiſſimum inducuntur autores prædicti propter teſtimonia ex D. Auguſtino allata inter arguendũ in argumẽto tertio.

¶ Prima conclusio. Poſſibile fuit Deo, ſi potentiam abſolutam contempleretur, creare omnes angelos in beatitudine ſupernaturali conſtitutos, ita vt aperta viſione Deum viderent, ſive tranſeunter, ſive permanenter. Hæc conclusio eſt manifeſta. Quia nulla poteſt adduci contradiccionis repugnantia ad oppoſitum ſuadendũ. Et præterea probatur. Quia animæ Chriſti conceſſum fuit hoc priuilegium, vt ab inſtanti ſuæ creationis Deum videret, ergo potuit etiam angelis concedi.

¶ Secunda conclusio. Nullus angelus ſive ex his qui permaſerunt, ſive ex illis qui ceciderunt, diuinam vidit eſſentiam ſtatim à principio ſuæ creationis viſione permanenti, & per modum ſtatus. Hæc conclusio communis eſt omnibus Theologis in ſecundo diſtinctione quarta & ſexta. Probatur & primum quoad angelos qui peccauerunt. Viſio diuinæ eſſentiæ habita per modum ſtatus conſtituit habentẽ beatum ſimpliciter & ſclicẽ: ſed angeli qui peccauerunt, nunquã fuerunt ſimpliciter beati, ergo. Maior eſt fides certa, & probatur minor. Quoniam beatitudo ex ſua propria & eſſentiali natura habet, quòd ſit ſtatus in amiſſibilis, vt ſolet probari in 1. 2. quæſt. quinta, articulo quarto. & docet Auguſtinus expreſſe lib. vndecimo ſuper Genef. ad lit. capit. 16. 17. & 18. & probatur ratione manifeſta deſumpta ex Auguſtino ibidem, Beatitudo non poteſt appellari beatitudo, ſi non reddat hominẽ certũ de ſua perpetua ſclicitate: qui enim non eſt ſecurus de ſuo ſtatu, non eſt perfectẽ ſclicẽ & beatus, ſed angeli qui peccauerunt, nunquã fuerunt de ſuo ſtatu ſecu-

A ri, aliàs enim non peccarent, ergo. Secundò probatur. Impoſſibile eſt, quòd voluntas videntis Deum quamdiu illum videt, ſeparetur ab eo per culpam, quoniam infinita Dei bonitas clarè viſa trahit ad ſe totum affectum; & hæc ratione Diuus Tho. ſupra quæſtione 94. articulo primo probat primum hominem in ſtatu innocentie non vidiffe diuinam eſſentiam ſaltem viſione permanenti, quia ſi vidiffet, peccare non poſſet. Denique Diuus Auguſtinus hanc ſententiam expreſſe docet in libro vndecimo ſuper Genef. locis citatis. & in cap. 23. dicit, quòd dæmon beatæ atque angelicæ vitæ dulcedinem non guſtauit, quam non vtrique acceptam ſaſtidiuit, ſed nolendo accipere deſeruit & amiſit. & 11. de ciuitate Dei, cap. 13. expreſſe docet angelos peccatores antequàm caderent non habuiſſe hanc beatitudinem. Quæ doctrina ſaltem verificari debet, quòd non habuerint illam per modum ſtatus permanentis. Eadem ſententia colligitur ex Auguſtino, lib. 12. de ciuitate, cap. 6. Deinde probatur conclusio, quoad angelos bonos primo ex Diuo Auguſtino. 11. de ciuit. Dei, capit. 13. vbi dicit, quòd omnes angeli à principio fuerunt æqualiter beati, quod nõ eſt intelligendum de æqualitate gradualis, nam ſicut omnes ſunt inæquales in natura, ita & in gradu gratiæ & ſclicitatis ſupernaturalis: ſed intelligit Auguſtinus de æqualitate proportionis, quæ in tribus conſiſtit. Primò, quòd omnes fuerunt immunes ab omni miſeria culpæ & poenæ. Secundò, quòd quantum ad naturalem perfectionem ſinguli acceperunt quicquid conueniens erat propriæ naturæ: ſuppoſita tamen graduum doctrina. Tertio, quatum ad dona gratiæ: omnes enim acceperunt ſupernaturalem perfectionem proportionatam ſuæ naturæ. Et omnibus denique datum eſt, quicquid neceſſarium illis erat ad vitæ æternæ conſequutionem. Et quoniam omnes tã perfecti creati ſunt à Deo, dicit Auguſtin. illos fuiſſe beatos, & æquali beatitudine: vt enim ex contextu liquet non loquebatur Diuus Auguſtinus de beatitudine perfecta, quæ conſiſtit in viſione Dei. Deinde probatur ratione. Primò, quia non eſt veroliſſime, quòd Deus tãtũ diſcreuerit inter ſpirituales intelligen-

tias, ut quasdam in beatitudine, quasdam verò extra beatitudinē creauerit, sed ut diximus angelos qui ceciderunt non creauit in beatitudine, ergo. Et hoc argumentum maiores habet vires, si supponamus, quod supremus angelus eorum, qui ceciderunt fuit simpliciter supremus inter omnes angelos. Quoniam improbabiliissime dicetur, Deum creasse illum supremum extra beatitudinem, cum alios infimos produxerit beatos. Confirmatur. Angeli beati licet non peccauerint, potuerunt tamen peccare, ut inquit Augustinus in lib. de fide ad Petrum cap. 3. & lib. de Ecclesiasticis dogmat. c. 61. & 62. & D. Ansel. in li. de casu diaboli. ergo. Secundò probatur. Angeli habuerunt fidem etiā iustū ante quā essent beati, ut docet D. Tho. 1. 2. q. 3. art. 1. ad primum argumētum, ergo. Tertiò probatur. Lex est statuta à Deo iuxta omnium sanctorum sententiam, quæ in sacris literis nō habet leue fundamentū, ut nullus mentis cōpos siue angelus siue homo ad beatitudinē supernaturalē admitteretur, nisi per propria merita & opera, ergo. Et confirmatur multò perfectius est in qualibet pura creatura rationali & intellectuali, quod per propria opera & merita sollicitatē ultimā consequatur, quam sine meritis ex sola Dei liberalitate, ergo angeli non sunt hac perfectione priuati: si angeli ab instanti suæ creationis diuinam intuebantur essentiam, nō potuerunt mereri illam: est enim impossibile quod infra ostendemus, meritū & ultimum præmium in vno & eodem instanti reperiri, ergo &c. ¶ Ultimò probatur hoc fuit specialissimum priuilegiū animæ Christi concessum, quod ab instanti sui esse diuinam intueretur essentiam, ergo non est extendendum hoc ad angelos. Quod si quispiam querat, qua certitudine hæc conclusio tenenda sit. Respondetur quod qua parte procedit de angelis iustis, non est certa secundum fidem, neque eius oppositū est error est tamen mea sententia temerarium quoniam vniuersi Theologi cum Magistro in 2. d. 9. fatentur angelos fuisse viatores, & quod per propria merita consecuti sunt beatitudinem, & certe omnes, vel fere omnes intelligunt, angelos per aliquod instans fuisse extra statū beatitudinis puri viatores. Vide August. li. de correctio

A ne & gratia cap. 10. & lib. de Ecclesiasticis dogmat. ca. 61. & 62. & 11. de ciui. c. 13. citato ubi inquit angelos omnes bonos & malos à principio suæ creationis æquales fuisse in perfectione supernaturali: sed (ut statim dicemus) de angelis malis negandum est, fuisse beatos simpliciter in primo creationis instanti, ergo. Vide etiā Grego. lib. 27. moral. c. 25. & homil. 9. super Ezechiel. Vide August. Eugub. lib. 8. peren. philosophiæ c. 26. ubi bene explicat mētē. B D. Aug. pro hac sententia, & refert Theodorum Theologū grauissimū antiquū pro ea dē. Et cōfirmatur. Quoniā quidquid alii qui Theologi cōmētentur, vix intellectus capere potest, quod in instanti eodē angelus fuerit viator merendo beatitudinem essentialē, at simul comprehēsor & beatus. Et quod alij dicunt angelos primum accepisse beatitudinem, & deinde illā meruisse, dicitur omnino voluntarie & sine fundamento, imò & contrarationem. Nā licet ut cūque posset intelligi, quod aliquis accipiat præmium imperfecto, quod postea mereatur, dum est in via: at irrationabiliter asseritur, quod accepto præmio ultimo, quod constituit angelum in statu termini simpliciter, postea mereatur angelus idem meri præmium, sequeretur enim manifesta implicatio, quod angelus esset in termino, & non esset in termino! C Primum patet, quia habet essentialē beatitudinem perfectē consequutam, ergo est in termino simpliciter. Secundum probatur. Restat illi ad huc mereri suam beatitudinem essentialē, ergo non est in termino, sed simpliciter in via. Denique confirmatur. Quoniam in celesti Hierusalem, ut habetur Apocalipsis. 21. eadem est mensura hominis & angeli. Sed homines non accipiunt beatitudinem, nisi postquam illam meruerunt in via, ergo idem est in angelo. Si verò conclusio intelligatur de angelis, qui ceciderunt, videtur certa secundum fidem, ita ut oppositum sit hæresis aut saltem error. E Probatur. Quoniam secundum fidem fateri oportet beatitudinem supernaturalem habitam per modum status & permanentem, ut habetur modo à beatis esse inamissibilem, siue hoc sit, vel ex sola natura status ut putat Scotus, vel

vt probabilius longe D. Thom. putat & ex natura status, & ab intrinseco ex propria natura visionis beatificæ, ergo non patitur fides, dicamus angelos qui ceciderunt aliquando fuisse beatos simpliciter, & per modum status permanentis.

¶ Tertia conclusio. Nullus angelus ex his qui ceciderunt, vidit essentiam diuinā in transcurso & per modum transeuntis. Statuitur hæc conclusio contra sententiā citatam ex Alexan. & Grego. sed est adeo certa conclusio hæc, vt oppositum non crearet temeritate. Probat, tum quia vniuersi ferè Theologi locis citatis docent hanc sententiam: tum etiam quia communis lex est gratiæ, quod nullus viator dum est in statu viæ, diuinam essentiam contēpletur, eod quod hæc visio est tota merces & essentialiale præmium beatorum: at excipere quæquā à generali regula & ordinaria lege gratiæ, si fiat absque magno fundamēto, quod desumatur ex autoritate sacræ scripturæ & sanctorum patrum, aut vrgentissimæ rationis, temerarium est, ergo cum neque sacra scriptura, neque sancti patres insinuent angelos, qui peccauerunt, vidisse diuinam essentiam, quin potius multi ex illis dicant oppositum expressè, nostra conclusio negari non poterit sine temeritate. Sed obseruandum est hanc conclusionem in duplici posse sensu accipi. Primò, quod angeli neque vnquam viderint diuinam essentiam. Secundò, quod non ita viderint, vt stante visione peccarent. Et quidem licet in vtroque sensu sit verissima, & oppositum (vt dixi) temerarium: in sensu tamen posteriori accepta adhuc est longe certior. Quia in intelligibile apparet, quod angelus actualiter contemplans diuinam bonitatem ab illa per peccatū auertatur, maxime per peccatū superbiæ extollens se contra diuinam maiestatem, quā intuebatur immensam: imò non satis intelligitur quod fieri possit, vt si angelus semel vidisset apertè diuinā maiestatem, etiā si Deo ita disponente ab illa cessaret, posset tam subitò extolli per appetitum superbum excellentiæ aduersus Deum, cum tam esset illi manifestū, quā vilis reputada sit omnis creatura diuinæ maiestati comparata. ¶ Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primū dicitur, quod gaudia paradisi vocantur suprema illa dona, tū na-

tura tum gratiæ, quæ à principio cōsequuntur sunt omnes angelitām boni quā mali, quibus quandiu vñ sunt, sapienter beateque viuēbant, licet nondum consequuti essent suam fœlicitatem vltimam ad quam omnes erant creati. Ad secundam auctoritatem dicitur primò, quod potest intelligi per anticipationē hoc modo, id est ambulasti inter spiritus, qui modo perfecta charitate accenduntur. Et hic modus loquēdi est frequentissimus in sacra scriptura. Secundo dicitur, quod dicuntur lapides igniti illa suprema agmina, vnde lapsus est dæmon, eod quod viæ charitate flagrabant, licet nō essent in termino.

¶ Ad secundum dicitur, quod cum sit stabilita lex, vt nullus consequatur vitam beatam nisi per meritum & in termino viæ, temerarium erit excipere aliquem ab hac lege communi sine auctoritate aut necessitate. Ratio autem quā adducit D. Tho. pro Paulo est congruentia supposita auctoritate sacræ scripturæ, in qua non leuiter fundatur sententia D. August. & D. Th. ¶ Secundo respondetur, quod licet forte possit in dubiū reuocari, an reuelationem supernaturalem fidei quam habuerunt angeli in primo instanti acceperint omnes immediate à Deo, an potius peruenerit ad inferiores medijs superioribus, eod quod iuxta Dionys. in 7. & 8. c. cælest. Hierar. illuminatio nes angelorum à superioribus ad inferiores descendunt. (Neque obstat, quod in primo instanti acceperint oēs supernaturalem reuelationem, quoniam descensus ille à summo usque ad infimū in vnico instanti fieri potest sicuti sol in vnico instanti illuminat partes superiores & inferiores huius hemispherij, quamuis inferiores medijs superioribus illuminet.) Sed nihilominus longe probabilius asseritur, omnes angelos immediate accepisse à Deo illā primā reuelationē supernaturalem, qua sunt constituti fideles. Et præcipua ratio huius est, quoniā illa prima reuelatio potius pertinet ad perfectam creationem angelicæ naturæ, qua simul constituta est in esse perfecto naturali & supernaturali, quam ad gubernationē eiusdem naturæ angelicæ: at licet Deus inferiora per superiora gubernet, opus tamen creationis ad ipsum Deū immediate pertinet, ergo. Et confirmatur. Nā Deus cum

cum primum condidit hominem ipse immediate infudit illi lumen supernaturale fidei, eiq; immediate reuelauit mysteria gratiæ, & hoc non ob aliud nisi quia totum illud pertinebat ad opus perfectæ creationis, ergo idem est in angelis dicendū. Quo circa negandum est, primum angelum in principio suæ creationis constitutum esse magistrum aliorum angelorum in ordine ad illam primam reuelationem mysteriorum fidei.

¶ Ad tertium quod erat D. August. respondetur, & ad primam autoritatem dicitur primò, quòd fortè liber ille non est D. August. & ita Diuus Thomas cum adducit autoritatem huius libri non adducit nomen D. Aug. sed tantum nomen libri. Secundò dicitur, quòd August. loquitur de perseverantia angeli non in qualibet beatitudine, sed tantum in naturali. Ad secundam de peregrinatione angelorum dicitur primò, quòd asserit angelos non fuisse peregrinos, non quia non fuerint viatores, sed quia illorum via & peregrinatio paruo tempore durauit, parum autem pro nihilo reputatur, maximè, quia Diuus Augustin. loquitur de angelis per comparisonem ad homines, quorum via & peregrinatio durat per multum temporis spatium. Secundò dicitur, quòd Augustinus noluit significare, quòd angelus non est eiectus à cælo, in quo fuit creatus, vt esset exul extra suam patriam, sicut accidit homini qui peregrinus est, & habet locum suæ peregrinationis extra locum, in quo fuit creatus; non tamen negauit Augustinus, quòd verè fuerint viatores, vt colligitur ex cap. 82. eiusdem libri.

¶ Ad tertiam autoritatem respondetur, quòd nomine lucis & sapientiæ æternæ intelligit Augustinus non visionem faciale Dei, sed quandam cognitionem supernaturalem, & eminentem, obscuram tamen & enigmaticam, quæ cognitio fuit à Deo illis communicata: Ad vltimam dicitur, quòd habet difficilem solutionem, & Augustin. per matutinam cognitionem quandoque intelligit beatam visionem, quandoque cognitionem supernaturalem & fidei, quæ fidei cognitio cōparata cognitioni naturali potest dici matutina lux, licet sit obscura. Et hæc intelligentia Aug. potest ex eodem

A colligi lib. 4. sup. gen. c. 23. Hæc autem solutio patitur calumniam, quoniam eodem lib. c. 24. dicit, quòd angeli prius cognouerunt res creatas cognitione matutina, quàm vespertina, sed hæc cognitio supernaturalis fidei, de qua sumus loquuti, non præcessit in aliquo genere cognitionem naturalem, ergo nullo modo potest de illa intelligi. Hoc argumentum non potest solui, nisi vno duorū modorū meo iudicio.

B Primò D. Tho. soluit hic ad tertiu, q. nomen cognitionis matutinæ non intelligit cognitionē aliquam supernaturalem, sed tantum cognitionem naturalem, qua angelus in sua propria essentia cognouit diuinā essentiam, & omnes res creatas in eadē essentia diuina sic cognita. Hæc solutio nō quietat animum. Quoniā Aug. vbicunque loquitur de cognitione matutina maximè 1. 1. de ciuit. c. 29. per matutinā intelligit

C cognitionem supernaturalem, & possent contra hanc expositionem adduci multa argumenta, vnū tamen sufficiat. Quoniā si loquamur de cognitionibus naturalibus angeli, quibus se & Deum cognouit, inter illas prior est vespertina quàm matutina, quoniā angelus prius cognouit propriā essentiam quàm cognosceret diuinā essentiam in illo relucētē. Vnde optimè notauit Aug. quòd in productione rerū prius est dictū

D vespere quàm mane, quoniā inter cognitiones naturales angeli prior est vespertina quàm matutina. Vnde dicitur secundò, & est explicatio Magistri Cano, cui non placet præcedens, quòd illo loco nomine cognitionis matutinæ intelligit Aug. visionem diuinæ essentiae, & illam dicit esse priorem in angelo cognitione vespertina, non in quolibet statu, sed in statu beatifico, in quo statu cognitio rerū quæ est in proprio genere nascitur ex clara Dei visione. Ad confirmationem dicitur, quòd in angelo, aut in primo homine ante peccatum non fuit imperfectio aliqua, quæ vel culpa esset, vel

E pœna; fuit tamen obscuritas naturalis statui viatoris, secundum quòd omnis creatura cōparata diuinæ luci tenebra est, quæ obscuritas fuit sufficiens, vt haberent fidem eorum quæ aliter cognoscere non poterant, vt dicit Diuus Thomas. 2. 2. quæst. 5. artic. 1. An verò aliquis angelorum habuerit euidentiam mysteriorum gratiæ

in attestante nec ne, non pertinet ad præsentem disputationem. A

¶ Ad quartum respondetur, quod angelus illi potuerunt peccare absolute loquendo, tamen prouidit Deus ne peccarent, & tales ad illa munia elegit quos præuidit non peccaturos.

¶ Ad quintum respondetur primo, quod ille numero actus charitatis, qui in via regulatur per fidem, potest in patria permanere regulatus per visionem beatificam, quoniam idemmet bonum diuinum, quod abscurè proponebatur per fidem, cognoscitur euidenter per lumen gloriæ. Respondetur secundo, quod quamuis sit alius actus distinctus, non tamen sequitur, quod per tempus aliquod angelus interruperet amorem diuinum, sicut neque interrupt cognitionem supernaturalem per hoc quod cognitio fidei fuit mutata in claram visionem: quia sine intermissione temporis isti actus sibi inuicem successere.

¶ In calce huius articuli notandum est, quod illa propositio quæ habetur in litera, videlicet, quod omnis creatura rationalis, & intellectualis appetit naturaliter suam beatitudinem, in triplici sensu accipi potest. Primo quod intelligatur determinate de supernaturali beatitudine, secundo de beatitudine naturali, tertio, de beatitudine abstracta à naturali, & supernaturali. Primus sensus non est intentus à D. Thom. neque est verus. Quoniam ut disputatur in 1. p. q. 1. art. 1. & q. 12. art. 1. & 12. q. 3. art. 8. Deus clare visus secundum doctrinam D. Tho. & veritatem non est finis naturalis hominis & angelis. Secundus sensus verus quid est, sed forte non est ad mentem D. Tho. Quia non loquitur hic tam stricte de beatitudine. Tertius ergo sensus videtur intentus hic à D. Tho. videtur enim D. Tho. intendere quod quæ admodum intellectus ex eo potest diuina virtute extendi ad cognitionem supernaturalis entis, quia ex sua virtute naturali inclinatur tanquam ad totale obiectum suum ad ens ut ens, quatenus abstractum ab ente naturali & supernaturali: ita voluntas angeli quia sua natura inclinatur ad beatitudinem in illa vniuersalitate, ut abstractum à naturali & supernaturali, potest diuina virtute eleuari, ut distincte, & determinate attingat supernaturalem felicitatem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum angelus indigerit gratia, ut conuerteretur in Deum?

Conclusio est. Angelus indiguit gratia ut conuerteretur in Deum, ut est obiectum beatitudinis supernaturalis.

NOta circa hunc articulum, quod disputatio eius pendet à 1. 2. q. 109. vbi similis questio est conuersionis hominis in Deum. Vide D. Th. in 2. d. 5. q. 3. ar. 1. Et est notandum quod quando in hoc articulo dicitur gratiam esse necessariam ad conuersionem in Deum, nomine gratiæ intelligendum est donum quoddam, & auxilium supernaturale, quod eleuat mentem ad illud supereminens bonum siue sit donum habituale, siue quodlibet aliud. Et in hoc sensu conclusio D. Tho. est fides catholica, quod in angelo fuit necessarium supernaturale auxilium, ut beatitudinem supernaturalem promere riposset. Quia ut dicit August. lib. 12. de ciuitate c. 9. impium est dicere, quod angelus propria voluntate se fecerit meliorem quam à Deo factus sit.

¶ Nota secundo, quod in homine, ut docet D. Tho. in hoc articulo, post peccatum triplex inuenitur necessitas diuinæ gratiæ, ut in Deum possit conuertere. Prima propter culpam infectionem, nascimur enim omnes filij iræ, ac proinde ut iustificemur à peccato, egemus auxilio Dei. Secundo est necessaria gratia propter naturæ sensibilis impedimentum: terrena siquidem inhabitatio aggrauat animam, & detinet obiectorum sensibilium illecebris, quibus si accesserit praua consuetudo, est maxima difficultas, & ideo eget auxilio Dei, ut in ipsum conuertatur. Tertia necessitas diuinæ gratiæ est propter celsitudinem obiecti supernaturalis: nulla enim vis creata, vel cognoscere, vel appetere potest, quæ præparauit Deus diligentibus se. Vnde est notanda huius articuli doctrina, in qua D. Tho. videtur negare aperte omnem inclinationem & propensionem voluntatis in Deum clare visum. Aliqui enim Thomistæ dicunt quod licet in nostra voluntate non possit esse aliqua inclinatio, quæ sit actus actus elicitus

tus ad videndū Deū, tamen dicūt, quod in nostra voluntate est quædā naturalis inclinatio, quæ dicitur pondus, & propensio, in illum finem, sicut lapis propenditur in centrū, nō per actū elicitū, quæ propensio explicatur per negationē huius, quod est nō habere quietem, vsque dū sit in centro. Totum hoc videtur D. Tho. negare in homine respectu vltimi finis.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum angelus fuerit creatus in gratia?

Conclusio. Probabile est & sacris auctoritatibus magis consonum, angelos fuisse creatos in gratia.

D Vbitatur primò in hoc articulo, Vtrū conclusio sit vera? Videtur, quod nō. Primò. Hugo de Sancto Victore li. 1. de sacra. parte 5. c. 19. ait, angelos omnes non fuisse creatos in gratia. Et in ca. visis. 16. q. 2. Ioan. Pontifex sic ait. Dolet satis, & erubescit diabolus, quod homo habeat charitatē, quam ipse nequiuit habere in cælis.

¶ Secundò arguitur. Deus nihil frustra operatur, ad quid ergo dedit charitatem, & gratiam angelis, quā statim erāt amissuri?

¶ Tertiò arguitur. Si angelus fuit creatus in gratia, ergo cognouit naturā gratiæ: ergo cognouit, quod faciebat filiū Dei & heredē vitæ, ergo non statim perdidisset illā. Probatur consequentia. Quia nō videtur credibile, quod in tam paruo tempore amississet formā, cuius naturam intime cognoscebat.

¶ Quartò arguitur ex D. Greg. lib. 3. 2. mora. c. 24. & 25. vbi exponens illa verba Ezechi. 28. foramina tua à die conditionis tuæ &c. ita dicit, huius ergo lapidis, videlicet primi angeli, qui cecidit (de illo enim interpretabatur prædicta verba Ezechielis) in die conditionis suæ foramina præparata sunt, quia videlicet capax charitatis est conditus, quā si repleri voluisset, potuisset &c. Ex quo sic arguitur. Angelus à principio suæ creationis tantū habuit capacitatem ad recipiendam charitatem & gratiam, ergo nō recepit ipsam charitatē & gratiā.

A ¶ Vltimò arguitur. In 4. ca. Iob. vbi nos legimus, & in angelis suis reperit prauitatē, hæbraicus textus habet, & in angelis suis non posuit laudem vellucem: nam hæbraicum verbum vtroq; modo post verti, sed gratia & iustitia in sacra scriptura appellatur lumen, iuxta illud 1. Petri 2. vocauit nos in admirabile lumen suum, vnde etiam iusti habentes gratiā in sacra scriptura appellantur filij lucis, igitur si non posuit Deus in angelis lucem, falsum est dicere, quod illos condidit in gratia.

B ¶ In hac quæstione explicanda non cōsentiunt omnes Theologi. Magister in 2. d. 4. (qui est prius locus huius disputationis) asserit omnes angelos à principio suæ creationis fuisse perfectos naturali perfectione, nullum tamen eorum gratiam accepisse & d. 5. sequenti dicit, quod boni angeli bene vtentes naturalibus donis charitatem, & gratiam acceperunt, vt confirmarentur in ea, cui gratiæ mali angeli per peccatum præstiterunt impedimentum, & sic nunquam acceperunt illam. Sequuntur Magistrum Marli. in 2. q. 4. ar. 1. Diuus Bonauentura eadem d. q. 3. Altiſio. li. 2. c. 1. & alij. Oppositam tamen sententiam, nē pe, angelos in primo instati suæ creationis fuisse præditos gratia & charitate docet D. Tho. in hoc articulo 3. & in 2. d. 4. q. 1. ar. 3. fatetur tamen ibi oppositam sententiam suo seculo communiorē esse D. Th. sequuntur omnes eius discipuli. Durā. etiam illa d. q. 2. & Greg. q. 1. at Scotus d. 5. q. 1. & Gabriel d. 4. q. vnica vtrāq; sententiam reputant probabilem, sed priori magis adhærent.

C ¶ Pro resolutione supponendum est tāquam certum, omnes angelos à principio suæ creationis rectos fuisse naturali rectitudine & perfectione, quod non tantum intelligendum est de excellentiā naturæ, verum etiam de rectitudine morali excludente omnem peccati maculam: Excellentia etenim naturæ adhuc in malis angelis perseverat. Hoc fundamentum constat ex cap. firmiter extra de summa Trinitate & fide catholica: quod desumptum est ex cōcilio Latera. sub Innocentio 3. dicitur ibi, q. diabolus, & alij demones naturæ boni facti sūt, ppria volūtate peccauerūt Ezechi. 28. perfectus in vijs tuis à die conditionis.

tua, donec inuenta est iniquitas in te. Quæ verba iuxta interpretationem sanctorum de lucifero sunt accipienda, & vt minimũ intelligenda de perfectione naturali.

¶ Secundo est notandum, quod cum angelos creari in gratia, non esset debitum angelicæ naturæ, sed positum in solo diuino beneplacito, & in huiusmodi rebus quæ ex beneplacito dei dependent, quid factum sit vel quid non sit factum, non ratione naturali sed sola diuina reuelatione inuestigandum est: id circo in hac quaestione, ille sententia verior est & certior, quæ magis consentanea est sacrae scripturæ & sanctorum patrum testimonijs.

¶ His suppositis sit. Prima conclusio. Certum est omnes angelos præditos fuisse gratia antequam peruenissent ad terminũ beatitudinis, vel supplicij. Probatur primo de angelis iustis dum erant in statu viæ meruerunt sibi vitam æternam, vt probauimus suprà articulo primo ex patribus grauissimis, & docet D. Tho. infra. art. 4. sed meritum vitæ æternæ fundatur in gratia, & charitate, ergo tam certum est, angelos iustos præditos fuisse gratia, dũ erant in viâ, quã certum est, eos dum erant viatores meruisse vitam æternam, quod planè certissimũ est & oppositum non consonat dictis sanctorum, vt superius dicebam articulo primo. Probatur deinde conclusio de malis angelis qui ceciderunt de quibus conclusio adeo certa est, vt oppositũ appareat temerarium. Probatur primo ex scriptura Ezechi. 28. dicitur de diabolo, qui fuit plenius sapientia & decore, at sapientia, cum sit donum gratiæ, nunquam sine gratia esse potest, si ergo dæmon habuit sapiẽtiam, habuit & gratiã. Ioa. 8. dicitur in veritate non stetit, ergo aliquando fuit in veritate: sed stare in veritate, in sacra scriptura significat esse & permanere in iustitia & gratia 1. Corint. 10. qui stat; videat ne cadat. & 4. Regũ 2. Quomodo in veritate steterim coram te &c, ergo angeli ante peccatum in gratia & iustitia fuerunt. Item iudas in sua canonica dicit, Angeli qui non seruauerunt suum principatum, ergo aliquando habuerunt principatũ non tantum secũdum excellentiam naturæ, verũ etiam secundum munera gratiæ. Secundo ex sanctis. Hiero. 10. 6. in Oseam c. 3. dicit, dæmo-

nes perdidisse pristinam dignitatem, nihilque gratiæ diuinæ in eis remanere, quia cũ a Deo essent creati in pinguedine Spiritus sancti facti sunt vinacia vuarũ, sed pinguedo Spiritus sancti est gratia, ergo.

¶ Item August. 11. de ciuitate cap. 11. dicit, omnes angelos diuinam sapientiam participasse, nõ solũ vt viuerent, verum vt sapienter beateque viuerent. Idem asserit Greg. 32. mora. c. 24. & 25. vbi multis verbis hanc confirmat sententiam, & inter alia dicit, quid boni non habuit qui signaculũ similitudinis fuit? & 5. moral. cap. 27. & 32. & lib 34. c. 9. cuius verba referuntur capitulũ de penitentia d. 2. & c. etiam sequenti quod est D. Greg. item Anselmus libello de casu diaboli cap. 3. eandem tenet sententiã. vnde ex his colligo rationẽ sic. Hęc sententia est valde conformis dictis sanctorũ (vt patet) ergo non carent temeritate hanc sententiam negantes.

¶ Secunda conclusio. Sententia quæ asserit angelos omnes instanti suæ creationis gratiam & iustitiam accepisse, est probabilior, & magis consentanea & sacrae scripturæ & dictis sanctorum. Probatur primò ex illis omnibus testimonijs & sacrae scripturæ & sanctorũ, quæ adduximus pro precedenti conclusione. Secundo probatur. Primus homo fuit creatus a Deo in iustitia & gratia, ergo & angelus. Consequentia patet. Quoniam natura angelica cum sit dignior humana, non debuit creari in minori dignitate. Antecedens probatur ex Anacleto papa in Epist. 1. vbi dicit, quod homo dicitur cõditus ad imaginem Dei, quia in sua conditione gratiam & reliquas habuit virtutes. Idẽ dicit August. & refertur de penitentia d. 2. c. quomodo & cap. princeps. & in cõcilio Tridentino sessione 5. de peccato originali, vbi dicitur Adam per peccatum iustitiam & sanctitatem perdidisse, in qua erat cõstitutus. Hinc probatur conclusio. Etia angeli habuerunt gratiã & iustitiam ante peccatũ, & hoc est certũ sicut oppositum est improbabile, ergo acceperunt illam in sui creatione. Probatur consequentia. Angelus post vnum actum liberum plene est in termino viæ, ergo si non acceperunt gratiam in sui creatione, acceperunt illam postmodum mediante aliquo actu plene libero, qui esset dispositio

rio ad gratiam, quam recipiebant, ergo ille actus non tantum erat dispositio ad gratiā, verum etiam terminus viæ, ergo nullo modo poterant accipere gratiam post creationē, nisi simul acciperent gloriam. Item patet ex August. 12. de ciuitate cap. 9. in loco in quo adducitur à D. Tho. in argumento. Sed contra, vbi docet simul gratiam esse collatam & naturam conditam & Basilii super illud psal. 32. verbum domini Cæli firmati sunt &c. dicit, angeli substantiam conditam esse, & ab Spiritu sancto in ipsa creatione sanctitatem esse collatā D. Cyrillus fuit huius sententiæ lib. 6. in Ioā. c. 6. dicēs quod in ipsa creatione dæmon accepit gratiam & iustitiā, quam perdidit per peccatū.

¶ Ad primum argumentū dicitur, quod Hugo fuit illius opinionis. Ad decreta dicitur quod illa auctoritas intelligitur de charitate consummata.

¶ Ad secundum dicitur, quod non fuit frustra id quod factum est ad ostensionem diuinæ voluntatis, quia vt modo facit oriri solem suum super bonos & malos, ita gratiæ suæ lumen infudit à principio permanfuris angelis & cassuris, vt ostenderet se nūquam defuisse in oportunitatibus, & vt iustior sæueritas appareret in angelis damnatis, qui tanta munera contempserunt, iuxta illud Rom. 11. vide ergo bonitatem & sæueritatem Dei &c.

¶ Ad tertium dicitur, quod erant viatores, & ideo peccare potuerunt sicut homo quam diu est in via, quantumuis amicus Dei sit, & splendeat donis gratiæ, adhuc tamen peccare potest propter status naturam.

¶ Ad quartum respondetur, quod in illo loco Gregorius intelligit per charitatē, charitatem consummatam, quæ pertinet ad statum gloriæ, & hanc dicit potuisse angelum recipere, si vellet, non autem negat Gregorius, quod habuerit charitatē pertinentem ad viam, imo cap. 25. id aperte dicit, videlicet, dæmonem ambulasse inter alios spiritus charitatis accensos, ergo & ipse fuit charitate accensus.

¶ Pro solutione vltimi argumenti nota, quod latina versio hoc in loco quātum ad sententiā rectissime cōuersa est de hebræo: nam si angeli, vt in hebræo dicitur non habuerunt laudē, id est, non habuerunt ali-

A quid de quo gloriaretur, & si nō habuerūt lucem, id est, gratiam, certe sequitur, quod fuerunt prauī. Et ita rectē conuersum est à latino interprete, & in angelis suis reperit prauitatem. Vnde ad argumentum respondetur, quod non negatur illis verbis, quod Deus posuerit gratiam in angelis, sed negatur quod illis dederit in ipsorum condicione gratiam consummatam ac perfectam, qualis est gratia beatorū, quia scilicet redderet illos stabiles & firmos & bonos. Quā interpretationem colligitur veram esse ex textu hebræico. Nam primo verbum hebraicum deilach, non significat lucem vt cumq; sed perfectam, id est, lumen eximie lucēs: vnde ab hebræis matutina stella quia est lucidissima & splendidissima appellatur tur Elech. Item id ipsum colligitur ex verbis statim procedētib; ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles nam ad verbum in hebræo sic dicitur, ecce in verbis suis non firmavit se, aut non posuit firmitatem. Ex quo satis intelligitur, quod non negatur, quod Deus dederit gratiam angelis, sed negatur, quod dederit gratiam firmam, id est, gratiam qua redderentur firmi & stabiles, quæ est consummata & perfecta gratia.

B inter interpretationem colligitur veram esse ex textu hebraico. Nam primo verbum hebraicum deilach, non significat lucem vt cumq; sed perfectam, id est, lumen eximie lucēs: vnde ab hebræis matutina stella quia est lucidissima & splendidissima appellatur tur Elech. Item id ipsum colligitur ex verbis statim procedētib; ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles nam ad verbum in hebræo sic dicitur, ecce in verbis suis non firmavit se, aut non posuit firmitatem. Ex quo satis intelligitur, quod non negatur, quod Deus dederit gratiam angelis, sed negatur, quod dederit gratiam firmam, id est, gratiam qua redderentur firmi & stabiles, quæ est consummata & perfecta gratia.

C Vbitatur secundō, Vtrum gratiā quā acceperunt angeli in primo instanti suæ creationis, acceperint illam per propriam dispositionem actualem.

D Et pars negatiua probatur primo. Operatio quā habuit angelus in primo instanti fuit purē naturalis, ergo non fuit dispositio ad gratiā. Consequētia est euidēs. Quoniā dispositio debet esse eiūsdē ordinis cū forma ad quā disponit. Antecedens probatur. Natura præsupponitur ad gratiā, ergo operatio naturalis præsupponitur ad omnē supernaturale operationē, & ex consequenti prima operatio quā habuit angelus, fuit pure naturalis, quia si respondeas, quod operatio naturalis sola prioritate naturæ præsupponitur ad operationem supernaturale & ita in eodē instanti indiuisibili habuit angelus duas operationes naturale, scilicet & supernaturale, & hæc posterior fuit dispositio ad gratiā cōtra hoc: arguitur secundō.

E Vnū instans angeli est vna operatio eius ergo primū instans fuit prima operatio, atque adeo in vno instanti angelico non cōpatiuntur duæ operationes.

¶ Tercio arguitur. Operatio quam angelus habet in primo instanti siue naturalis fuerit siue supernaturalis nō fuit libera, sed necessaria, ergo non fuit dispositio ad gratiam. Consequentia patet. Quoniam homo non se disponit nisi per actus & operationes liberas. Antecedens probatur. Illa prima operatio tribuitur Deo auctori naturæ, vel gratiæ, vt docet D. Thom. infra q. 63. art. 5. ergo non procedebat ex voluntatis libertate, atque adeo non fuit libera.

¶ Quarto arguitur. Christus dominus, fuit minoratus paulō minus ab angelis, & ille accepit gratiam per modum naturæ, & non per dispositionem liberi arbitrij, ergo id ipsum est in angelis dicendum. Minor probatur. Quoniam gratia consequuta est in anima Christi ex vnione hypostatica per modum cuiusdam naturalis resultantiæ, ergo non per dispositionem liberi arbitrij.

¶ Quinto arguitur. Si gratia fuit data angelo mediāte dispositione, sequitur, quod gratia non fuit principium primæ operationis supernaturalis, sed potius terminus eius, consequens est contra D. Tho. in hoc articulo ad tertium dicentem in quod gratia nō se habet vt finis operationis, sed vt principium benè operandi. Sequela probatur. Quoniam omnis forma, quæ acquiritur per dispositionē, est terminus & finis ipsius dispositionis. Et confirmatur. Quoniam D. Thom. in solutione ad tertium citata ex eo quod gratia non debet esse finis bonæ operationis, sed principium eius, colligit, conueniens fuisse, vt gratia daretur angelo simul cum natura, ergo mens D. Th. est gratiam non fuisse collatam angelo ex vi dispositionis, quæ esset operatio supernaturalis gratiam præcedens.

¶ Sexto & ultimo arguitur. Angelus in primo instanti non habuit aliquam operationem supernaturalem, quæ non procederet à gratia, & charitate tanquam à principio efficiente: sed talis operatio non potuit esse dispositio ad gratiam, ergo nullam habuit dispositionem maior supponitur vt certa, & minor in qua est difficultas probatur dispositio præcedit saltem prioritate naturæ formam, ad quam disponit: est enim via ad illam: sed illa operatio, quæ efficienter procedit à gratia, est simpliciter posterior gratia, & nullo modo ipsam antecedit,

A ergo. ¶ In hac re duplex est opinio inter grauissimos Theologos, etiā inter D. Tho. discipulos. Prima docet gratiam fuisse angelis collatam absque omni media dispositione docent hanc sententiam Capre. in 2. d. 4. q. 1. ad primum contra quintam conclusionem tenuerunt hanc sententiam (vt fertur) Magistri Victoria & Soto, sequitur eandem Ioan. Arboreus. lib. 1. suæ Theosophiæ circa finem inter recentiores Theologos non nulli hanc tuentur sententiam, sed non omnes eadem ratione mouentur. Quidam enim ex eo inducuntur in hanc sententiam, quia putant primam angeli operationem fuisse purè naturalem. Et hæc est ratio qua mouentur Capre. Victoria & Soto, & est insinuata à nobis in primo argumento quæstionis. Alij vero ex eo mouentur in hanc sententiam, quia non valent intelligere, quo pacto illa operatio, quæ proficiscitur à gratia effectiue, præcedat ipsam gratiam aliqua prioritate naturæ. Et in vniuersum exillimant, quod illa operatio, quæ procedit ab aliqua forma vt à causa effectiua, non potest esse dispositio ad eandem formam. Ex quo inferunt primo quod omnis dispositio ad formam debet esse prius tempore ipsa forma. Secundò inferunt, quod cum in angelo nulla præcesserit operatio, quæ tempore antecederet gratiam, eò quod gratia simul data est cum natura, idcirco in angelo nulla fuit ad gratiam dispositio, nisi tantum dispositio concomitans, quæ nullo modo antecedit formam, sed subsequitur vt ornamentum eius.

¶ Alia est sententia opposita, quæ docet angelis collatam esse gratiam mediante dispositione, quæ fuit actualis operatio supernaturalis liberi arbitrij, quæ in genere causæ efficientis posterior est gratia in genere vero causæ materialis & dispositiuæ fuit prior illa prioritate naturæ. Hanc sententiam docent Caietanus in 2. 2. q. 24. ar. 3. circa solutionē ad. 3. & Ferrar. 3. contra gent. c. 110. & placet hæc sententia multis doctissimis Thomistis modernis, & hæc sententia apparet probabilior, & magis consentanea doctrinæ Diui Thomæ. Et probatur primò, quod sit conformis doctrinæ D. Th. in art. præce. in solutione ad tertium, qui inter angelorū conuersiones ad Deū vt est auctor gratiæ cōnumerat illam quæ

quæ est præparatio, & dispositio ad ipsam gratiam. Item quæst. 63. artic. 5. ad vltimū dicit, quod omnes angeli etiam mali in primo instanti meruerunt. Ex quo licet nobis colligere, quod in primo instanti habuerunt conuerſionem supernaturalem ad Deum, quæ potuit esse dispositio ad gratiam, & quæ se haberet in angelis, sicut se habet in nobis cōtritiō, quæ antecedit gratiam in genere causæ materialis, subsequitur autem illam in genere causæ efficiētis; & ita eademmet operatio & est dispositio ad gratiam, & meritoria primi gradus gloriæ. Item in 2. 2. loco citato ad tertium dicit, quod angelis fuit collata gratia iuxta conatum eorum, quod expreſsius adhuc docet in artic. 6. huius quæſtionis. Deinde probatur ratione conclusio. Primò, in collatione gratiæ contrahitur quædam spiritalis amicitia. Est autem amicitia animorum mutua consensio, ergo in primo instanti fuit in illis consensus voluntatis. Secundò probatur, modus habendi gratiam per propriam dispositionem est nobilior quàm modus habendi gratiam sine dispositione, ergo angeli acceperunt gratiam iuxta mensuram dispositionis. Tertio probatur, nullus homo adultus consequitur gratiam sine propria dispositione: sed angelus in primo instanti sui esse fuit adultus, & habuit vſum rationis, ergo consequutus est gratiam per propriam dispositionem. Antecedens est commune proloquium in Theologia, vt patet infra quæſtion. 95. artic. 1. ergo. Et confirmatur. Primus homo simul cum natura accepit gratiam, vt docet Diuus Thomas infra quæſt. 95. ar. 1. & tamen vt ibidem dicitur in solutione ad quintum, accepit illam mediante dispositione, scilicet mediante proprio consensu supernaturali tamen, ad quod asserendum inducitur D. Thom. ex eo quod per gratiā contrahitur spirituale quoddam matrimonium inter Deum & animam: at matrimonium non contrahitur nisi interueniente partium consensu: sed hæc ratio tam procedit in angelo quàm in homine, ergo.

¶ Ad argumenta respondetur, & primum benè dissoluitur per solutionem aſi gnatam inter arguendum.

¶ Ad secundū, quo impugnatur illa solutio, respondetur, quod quando dicunt

A Theologi vnā operationem esse vnum instans in angelo, vnā operationem appellant omnes illas operationes, quæ quauis sint formaliter diuerſæ, habent tamen subordinationem aliquam inter ſeſe, propter quam poſſunt eſſe ſimul, & vtraque in gradu perfectō; & huiusmodi ſunt illæ duæ operationes, quas angelus habet in primo ſuæ creationis momento, quarum altera eſt purè naturalis, ſcilicet conuerſio in Deum, vt eſt autor & finis naturæ, & altera ſupernaturalis, quæ eſt conuerſio in ipſummet Deum, prout eſt autor ſupernaturalis gratiæ. Quæ duæ conuerſiones com patiuntur ſimul in voluntate, eò quod conuerſio naturalis eſt fundamentum ad ſupernaturale, & vtraque verſatur circa ipſum Deum, licet ſub diuerſa ratione. Et præterea cum illa prima conuerſione purè naturali poſſit compati ſimul quæcunque alia operatio voluntatis ſiue naturalis, ſiue ſupernaturalis. Quoniam (vt cōſtat ex dictis ſup. quæſt. 60. artic. 3. & 5.) dilectiō qua angelus diligit Deum vt autorem naturæ, & qua ſemetipſum diligit ad Deum, eſt operatio neceſſaria in voluntate angeli etiā neceſſitate exercitiij: & ita cum huiusmodi operatione quæ ſemper manet in voluntate imperfectè ſaltem (quod dixerim propter angelos malos) compatitur benè quæcunque alia operatio. Igitur cū Theologi docent duas operationes eſſe duo inſtantia in angelo intelligendi ſunt de operationibus, quæ nequeunt eſſe ſimul.

¶ Ad tertium argumentum reſpondetur primò, quod ſi prima operatio ſupernaturalis non fuit libera, colligitur quidē benè, quod angelus non ſemetipſum diſpoſuerit per illam operationem, non tamen colligitur, quod ipſa operatio non fuerit vera diſpoſitio, qua Deus diſpoſuerit angelum ad gratiam. Quoniam vt eſſet vera diſpoſitio, ſatis fuerit eam eſſe ſupernaturale eiſdem ordinis cum gratia. Reſpondetur ſecundò, quod, vt explicabitur amplius quæſtione ſequenti, artic. 5. illa operatio licet fuerit neceſſaria, quoad ſpecificatiōem, fuit tamen quoad exercitiū libera, quod erat ſatis, vt poſſit habere rationem diſpoſitionis ad gratiam, ſicut & etiam habuit rationem meriti reſpectu gloriæ.

¶ Ad quartum argumentū reſpondetur

primò, q̄ etiam Christo Domino fuit data gratia mediāte dispositiōe, vt dicit D. Th. 3. parte vbi suprà. Sed quoniam de gratia Christi non est locus disputandi in præsentiā, respondetur secundò admissio antecedente, negando cōsequentiā. Ratio discriminis est inter Christum & angelum, quòd gratia sequebatur in Christo ex vnione hypostatica quasi per simplicem resultantiam, & ideo collata fuit illi per modum naturæ, & nō per dispositionē, quæ ratio nō habet locum in angelo.

¶ Ad quintum argumentum negatur sequela. Ad probationē respōdetur, quòd vt ex physica disputatione constat, causæ sunt sibi inuicem causæ, vnde non inconuenit, quòd dispositio in angelis sit effectus gratiæ in genere causæ efficientis, ac proinde posterior illa in isto genere, & q̄ in genere causæ materialis è contra, dispositio sit causa gratiæ, illamque antecedit. Sed de hac re copiosius in 1. 2. q. 113. Ad confirmationem respondetur, q̄ D. Tho. id solum intendit, nempe gratiam in angelis fuisse principium effectuum totius supernaturalis operationis, quod nos libenter fatemur.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum Angelus beatus meruerit suā beatitudinem?

Supponit D. Tho. distinctionem videlicet q̄ tripliciter possumus intelligere aliquem esse beatū. Primò essentialiter & per modum naturæ absque aliqua operatione præuia, per quam ad beatitudinem tendat. Secundò per operationē, quæ ex vi sua facit esse beatum, ita quòd sit beatitudinis factiua. Tertiò per operationem expectantem beatitudinem ab alio per modum præmij. Qua distinctione supposita.

Prima conclusio. Angelus nō habet beatitudinem essentialiter per modum naturæ neque per operationem quæ ex vi naturali sit factiua beatitudinis.

¶ Secunda conclusio. Angelus creatus per operationes formatas gratiæ, quæ tēporis duratione antecesserunt beatitudinem, meruit illam à Deo.

¶ Ex secunda conclusione sequitur tertia. Meritum in angelo tēpore præcessit præmiū.

In hoc articulo nota primò, quòd illa sententia citata hic à D. Tho. scilicet, q̄ angelus acceperit beatitudinem sine merito præcedenti quā postea meruit per operationes subsequentes, fuit sententia Magistri in 2. dist. 5. & aliqui sequuti sunt illum, & explicabant istam sententiā hoc exemplo. Si rex militi cōferret equum & arma, vt postea per opera in militia exercita illa mereretur, tunc præmiū præcederet meritum. Cæterum illa sententia meritò reprehenditur à D. Tho. quia de ratione præmij est, vt sit posterius merito. Et exemplum modo allatum, vt bene docet Duran. in illa dist. 5. q. 3. est omnino impertinens. Quoniam si rex conferret equum & arma militi gratuitò & absque vlla appositā conditione, ille postea improprijssimè diceretur mereri equū & arma sibi collata. At Deus si contulisset angelis beatitudinē absque merito præcedenti, absq̄ aliqua cōditione appositā & gratiosè omnino illam eis conferret: quocirca opera subsequencia improprijssimè dicerentur meritoria illius beatitudinis iam collatæ.

¶ Nota secundò, quòd alia sententia citata hic, videlicet, quòd meritum in angelis sola prioritate naturæ præcesserit præmiū, est Marfilij in 2. q. 4. art. 2. & Bonau. dist. 5. circa finem. Et hæc sententia non admodū displicuit. D. Tho. in illa dist. 5. q. 2. art. 2. & quodl. 9. art. 8. sed certè illa meritò reijcitur hic à D. Tho. & ratio D. Th. quam affert contra illam, est satis efficax, quæ explicabitur à nobis quæst. seq. arti. 6. Interim tamē tamquā res certissima supponenda est, angelos per propria merita consequutos fuisse beatitudinem, fuisseq̄ verè aliquādo viatores, siue hoc meritum habuerint in primo instāti, siue in secūdo, de quo postea dicetur q. 63. Hoc patet. Quoniam omnes fere Theologi & sancti Patres in hac veritate conueniunt, de qua re nōnulla diximus in ar. 1. huius quæstionis. & probatur primo ex D. Aug. 4. super Genes. ad liter. cap. 24. Probatur secundo ratione. Dæmones propria voluntate, non steterunt, & perdiderunt suum domiciliū, ergo boni angeli propria voluntate steterunt,

runt, aliàs illis non tribueretur laudi. Consequentia est bona ex concilio Lateranensi, cum dicitur propria voluntate malum effectum esse demonem, & ex alijs locis sacrae scripturae. Probatur tertio. Angelorum beatitudo in sacris literis ponitur tanquam exemplar nostrae beatitudinis: sed inter homines nobilius est accipere beatitudinem ex merito, quam sine illo, ergo etiam inter angelos. Et confirmatur. Quia angeli habuerunt gratiam ante beatitudinem, quia habuerunt illam à primo instanti, non vero beatitudinem: incongruum autem esset asserere, angelos illo tempore fuisse otiosos, ergo meruerunt suam beatitudinem.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrum angelus statim post vnum actum meriti habuerit beatitudinem?

Conclusio est. *Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinē meruit, statim beatus fuit.*

Difficultas huius articuli non potest exactè explicari vsque ad quæstionē sequentem. 63. in articulis. 5. & 6. Quo circa ad illam locum reponatur hæc disputatio. Duo tamen sunt hic aduertenda. Primum circa conclusionem articuli, quod intelligenda est de actu charitatis meritorio perfectè deliberato, in quo fuit cōsummatum & perfectum angelorum meritū. Secundò cauenda est in præsentia sententia quam docuit quidā Niscetas Græcorū inscriptor in commen. super Nazian. in oratione secunda de Paschate, vbi docet, quod angeli ante Christi resurrectionē non fuerunt stabiles in gratia, neque viderunt diuinam essentiam: loquitur enim hic autor de angelorum beatitudine proportionabiliter ad beatitudinem illorum hominum, qui Christū antecesserūt. Hi enim (vt certa fides docet) quantū cūque iusti decessissent à vita, nō sunt admissi ad diuinæ essentiae visionem vsque ad Christi mortem & resurrectionem. Cauenda est inquam hæc sententia, quoniam est manifestus error in fide, imò & aperte heresis: fides enim docet angelos ante Christi mortem & re-

A resurrectionem vidisse Dei essentiam. Probat ex aperto testimonio Math. 22. vbi Christus dicit de angelis custodibus, angelorum semper vident faciem patris mei, & Luc. 1. Gabriel dixit Zachariæ de se ipso; ego sum Gabriel, qui sto ante Deum. Et Thob. c. 12. dixit Raphael, ego sum vnus ex septem qui astamus ante Deum, hæc autem omnia dicta sunt ante Christi mortem & resurrectionem.

B

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrum angeli sint cōsequuti gratiam & gloriam iuxta quantitatem suorum naturalium?

Est querere. Vtrum angeli, qui erant natura perfectiores consecuti sunt perfectiorem gradum gratiae & glorie.

C

¶ Conclusio est affirmatiua.

Nota primò, quod huius articuli conclusio non solum est doctrina D. Th. hic & magistri in 2. d. 3. c. 2. verum etiam expressa est sententia sanctorū. Dicit enim Damasc. lib. 2. de fid. c. 3. quod angeli pro suae dignitatis & ordinis ratione illuminationē & gratiam ab Spiritu sancto participant. Et Basil. lib. de Spiritu sancto cap. 16. dicit quod iuxta proportionē & eminentiam, qua se inuicem superant angeli, habent ab Spiritu sancto sanctificationis mēsuram.

D

¶ Nota secundo, quod conclusio articuli non sic est intelligenda, quod naturalis perfectio angeli sit dispositio ad gratiam aut quod naturalis conatus volūtatī angelicae præfiniat modum gratiae. Etenim gratia sicut est forma supernaturalis & quæ confertur creaturae rationali ex mera Dei liberalitate, ita nihil est in nobis aut in angelis naturale quod possit esse dispositio ad gratiam, illamque menturare proprie loquēdo. Et opposita assertio heresis esset manifesta damnata contra Pelagium in cōcilijs Mileuita. & Areusica. secundo, quibus in locis definitur quod perfectio & operatio naturalis liberi arbitrij non est proprie dispositio ad gratiam: sed dispositio ad gratiam est motus liberi arbitrij excitati & adiuti supernaturali Dei motione & auxilio. Quo circa cum D. Th. inquit in cōclusionē datam fuisse gratiam angelis

angelis secundum quantitatem suorum naturalium, id tantum docet, quod quia Deus ex suo beneplacito infundebat angelis gratiam, voluit habere rationem naturae illorum, ita ut perfectioribus angelis & altioris naturae uberiorem infunderet gratiam. Itaque naturalis perfectio maior concurret quasi occasionaliter ad maiorem gradum gratiae. Quod dixi occasionaliter, debet intelligi comparando naturam & gratiam inter se. Nam si ad diuinam recurramus voluntatem, ita dicendum est, quod Deus voluit creare angelos maioris & minoris perfectionis, ut diuersos etiam gradus gratiae illis conferret. Itaque cum Deus naturam intellectualem produceret, non propter ipsam naturam per se, primo, sed propter supernaturalem gratiae & gloriae perfectionem: idcirco satis verosimiliter dicitur, quod Deus ex sua intentione angelum naturae perfectioris creauit destinatum ad altioris gradum gratiae & gloriae, sed hoc totum reducendum est ad gratuitam Dei voluntatem tanquam ad primam radicem, & non ad proportionem maiorem, quam perfectior angelus habeat ad altioris beatitudinis gradum: omnis enim naturalis perfectio improporcionata est cum gratia & gloria. Vide Caietanum 2.2.q.24.art.3. ad tertium D.Thomae ubi explicat rem istam, & eius explicatio ad assignatam doctrinam reducit. Ex qua infertur, quod quantum naturalis perfectio unius angeli specie differat a perfectione alterius: omnes enim specie differunt non tamen subinde commentari debemus similem diuersitatem inter gratiam & gloriam unius, & gratiam & gloriam alterius. Quoniam cum perfectio naturalis (ut dicebam) non habeat proportionem cum gratia & gloria, non oportet, quod inter gradus gloriae & gratiae unius angeli, & gradus gloriae & gratiae alterius sit tanta distinctio, quanta est in gradibus perfectionis naturalis si fuerit ponere distinctionem secundum maiorem, vel minorem perfectionem gratiae & gloriae, intra eandem tamen speciem; omnes enim gradus gratiae & gloriae tam in hominibus quam in angelis in unica simplicissima reponuntur specie.

¶ Nota tertio circa illud, quod D.Tho. docet in probatione conclusionis, quod angeli, qui meliorem naturam habuerunt, fortius

A & efficacius conuersi sunt in Deum & ita copiosius acceperunt gratiam, iuxta proportionem conatus. Notandum est non esse mentem D.Tho. in his verbis, quod naturalis conuersio angeli in Deum fuerit dispositio ad suscipiendam gratiam: hoc enim neque somniauit Doctor Sanctus. Nam id asserere esset cum Pelagio errare. Sed id tantum docet D.Tho. quod quemadmodum, perfectiori naturae angelicae voluit Deus sua gratuita voluntate perfectioris etiam gradum gratiae conferre: ita illi angelo qui maiori conatu naturali se conuertebat in Deum autorem naturae voluit liberaliter copiosius & efficacius auxilium praestare, ut efficacius & feruentius se conuerteret supernaturali conuersione in Deum autorem gratiae. Itaque in omnibus voluit Deus seruare quandam modum proportionis in angelis inter naturalia & supernaturalia.

¶ Sed contra conclusionem est unicum argumentum. Sequitur ex illa quod in supernaturali beatitudine nulli duo homines habebunt aequalitatem in gratia & gloria, consequens apparet falsissimum, ergo. Sequela probatur. Quoniam secundum doctrinam communem sanctorum, quae docent D. Greg. in homil. 34. super Euang. & 31. Moral. ca. 35. & Aug. 22. de Ciui. c. 1. homines assumuntur ad illud statum gloriae, quae amiserunt angeli reprobis, quod & colligitur ex literis sacris. Psalmo 109. impleuit ruinas. Ephes. 1. instaure omnia in ipsum, quae in caelis, & quae in terris sunt. Vide Magist. in 2. dist. 9. c. 7. ergo, si angeli, qui ceciderunt fuerunt omnes in aequales in gratia, & fuissent in statu gloriae, si perseverassent, sicuti sunt in aequales in perfectione naturali, manifestum est, quod illi homines qui assumuntur in eorum locum, simile habebunt diuersitatem in statu gratiae & gloriae. Falsitas autem consequentis probatur. Quoniam ut minimi fateri oportet, paruulos omnes baptizatos, qui decesserunt ante rationis usum in aequali gradu gloriae in caelo collocari: & tamen baptismi in illis similem & aequalem effectum gratiae sortitur in omnibus.

¶ Ad argumentum negatur sequela. Non enim necessarium est, quod homines assumantur ad eisdem gradus gloriae, quos habuissent angeli nequam, si non cecidissent; alias enim Christus ut homo, & beata virgo non haberent maiorem gloriam, quam illi angeli, qui ceciderunt,

derunt, essent habituri, quod tamē absurdum est & impiū asserere. Prætereā nō est certū, quod non sint assumendi plures homines ad statū gloriæ, quam fuerūt angeli mali, imō oppositū est probabile, & forē probabilius, quod docet Mag. in 2. dist. 9. ca. 9. ubi adducit expressum testimonium pro hac re ex August. in Enchirid. ca. 29. & videndus est etiā August. in lib. 22. de Ciuit. c. 11. Quocirca illa sentētia Sanctorū asserentiū homines substituēdos esse loco angelorum qui ceciderunt, non est accipiēda in sensu riguroso, sed pie & ample exponenda est, scilicet angelorū ruinas ex hominibus reparandas fore vtcunque sit.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum in Angelis beatis remaneat cognitio naturalis?

Conclusio est affirmatiua. Probat S. Tho. hac ratione. Natura salua manet in beatitudine, ergo & cognitio & dilectio naturalis. Antecedens probatur. Quoniam natura habet se ad beatitudinem sicut primū ad secundum: primum verō saluatur in secūdo. Probat consequentia. Nam sicut se habent principia operationum ad inuicem, sic & operationes ipsæ.

In hoc articulo nota primò, quod naturalis cognitio angelica quauis ex suo genere sit longè perfectior cognitione beatifica, eius tamē imperfectio non reddit subiectum incapax beatificæ cognitionis, sicut cognitio opinatiua alicuius conclusionis constituit intellectum incapacem cognitionis scientificæ eiusdem conclusionis, & similiter fides intellectum reddit incapacem visionis beatæ eiusdem obiecti. Et hinc fit, quod opinio & sciētia eiusdem obiecti, & similiter fides & visio nequeunt simul esse in eodem subiecto. Ratio autē quare naturalis cognitio non reddat intellectum angeli capacem ad simul habendam claram & beatificam Dei visionem, ea est, quoniam naturalis cognitio angelica essentialiter est & certa & euidentis. Vnde licet sit imperfecta, non tamē reddit subiectum simpliciter imperfectū, eò quod maior euidentia & certitudo alterius cognitionis, licet habeat diuersitatē

A respectu huiusmodi cognitionis naturalis, non tamen illi opponitur. Vnde hæc naturalis cognitio imperfecta non impedit intellectum, quo minus possit simul habere aliū actum euidentiorē & certiorē, qualis est clara Dei contemplatio; necessarium est tamen, quod hoc fiat per medium alterius rationis, vt inquit D. Tho. hic ad primum vt reuera fit. Fides autem & opinio simpliciter reddunt intellectum imperfectum, eò quod expostulant ineuitiam & obscuritatē. Hoc supposito, probatur conclusio D. Tho. videlicet, quod in angelis perseueret naturalis cognitio, etiam earum rerum, quas in verbo contēplatur. (Nam de his quæ in verbo non vident, nulla sane difficultas est.) Probatur. Si non manet hæc cognitio in angelis, sequitur, quod species naturales quas angeli acceperunt simul cum natura, penitus manent otiosæ in illis, quoniam certē quilibet angelus beatus intuetur in verbo omnes naturas & específicas & genericas rerum, consequens autem apparet absurdum, ergo. Confirmatur. In hominibus beatis manet hæc cognitio, ergo & in angelis. Probat antecedens. Nam in hominibus manet amor naturalis: quis enim negabit homines beatos amore etiam naturali diligere parentes suos, ergo etiam habent cognitionem naturalem, per quam huiusmodi amor regulatur.

E¶ Sed est vnum argumentum dissoluentum. Visio beata expostulat summam attentionem & aduertentiam intellectus, ergo non permittit, quod intellectus se exerat simul in aliam cognitionem iuxta illā regulam vulgatam, pluribus intentus &c. Respondent aliqui Theologi permagnum miraculum fieri, quod visio beata quauis summam attentionem intellectus exigar, non sit impedimēto alteri cognitioni. Sed respondetur nullum in hac parte interuenire miraculum, sed visio beatifica sua natura habet, quod nō sit impeditiua alterius cognitionis. Et ratio est. Quoniam totus conatus & tota aduertētia intellectus, quā intellectus adhibet erga visionem beatam, sumitur ex virtute & efficacia luminis gloriæ, quæ est virtus supernaturalis, & non desumitur ex naturali virtute intellectus. Quocirca aduertentia & conatus qui reperitur

ritur in visione beatifica, nō impedit attentionem & conatum, qui oritur ex naturali virtute intellectus, cui proportionatur naturalis angeli cognitio. Itaque oportet commentari, quod intellectus beati formaliter habet geminā potētiae rationem. Etenim quatenus eleuatur lumine gloriæ constituitur in ratione intellectus diuini participatiue, & habet vim alterius potētiae distinctā ab ipso met intellectu, prout est potentia naturalis. Et ita sicut operatio vnius potētiae quantumcumque sit perfecta nō impedit actionem alterius, quin potius augeat, & promouet, si est illi subordinata: ita operatio perfectissima quam habet intellectus prout illustratus lumine gloriæ, non impedit cognitionem naturalem elicitam ab ipso intellectu prout est naturalis potētia, quin potius illam perficit, & augeat, eod quod intellectus prout potentia naturalis habet magnam subordinationē ad semetipsum prout potentia est supernaturalis lumine gloriæ prædita.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrum Angelus beatus peccare possit?

Conclusio est negativa. Cuius ratio est. Nam Angelus beatus ita se habet ad Deum, quem videt, sicut quicumque nō videns Deum ad bonum in communi: sed impossibile est, quod aliquis velit, vel operetur aliquid, nisi attendens ad bonum, ergo neque Angelus potest aliquid agere nisi attendens ad Deum: sic autē operans peccare non potest, ergo &c.

In hoc articulo solent aliqui Theologi disputare, vtrum impeccabilitas angelis beatis cōueniat ex intrinseca ratione ipsius status beatifici, an verò ab aliquo extrinseco concursu Dei? Disputant etiam, an angelus beatus cessare possit ab actu visionis & dilectionis Dei? Sed tamē in his duobus non est maior difficultas de angelo beato quam de homine. Quare hæc disputatio, quæ communis est omni creaturæ beatæ, propriā sedem habet apud D. Tho. in 1.2. quæst. 4. artic. 4. & quæst. 5. art. 4.

Dubitat ergo specialiter circa hunc articulum de veritate cōclusionis D. Thomæ. Nam contra illam videntur stare

A quædam dicta grauissimorum Patrū. Hierony. enim lib. 2. super Oseam ca. 6. in illa verba, contende iudicio aduersus montes, docet angelos bonos adducendos esse in iudicium, vt recipiant debitam mercedem vel iudicium iuxta diligentiam vel negligentiam ipsorum, in Ecclesijs & animabus custodiendis. Et reprehensiones illas, quæ habentur Apocalyp. 1. & 2. c. dicit esse intelligendas de angelis septem Ecclesiarum.

B Præterea Origenes homil. 20. super Numeros in illa verba Numerorum. 25. tolle cunctos principes populi, & suspende eos contra solem in patibulis, & homilia. 13. super Lucam eandem habet sententiam, quam Hierony. Vide in Bibliotheca sancta lib. 5. annotatione. 126. Præterea vide sententiam Fabri Stapulensis, qui in libro iam prohibito de triplici Magdalena reijcit cōclusionem huius articuli memorans illam,

C & ait angelos beatos posse peccare, siue illo peccato amittant beatitudinē siue non, & cōvincitur ex illis verbis Iob 4. c. Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles, & in angelis suis reperit prauitatem. ¶ Breuiter tamen respondetur, si loquamur secundum legem ordinariam, certum est secundum fidem angelos beatos nec cadere posse à beatitudine, neq; etiam peccare. Probatur ex communiconsensu Ecclesiæ & sanctorum Patrum, qui tãquam doctrinam fidei docent angelos beatos peccare non posse. Specialiter hoc docet Augu. in Enchyrid. ca. 57. vbi dicit, q angelus beatus nec malus esse potest, neq; à beatitudine aliquādo cadet. Et in libro de fide ad Petrum. ca. 23. tomo. 3. dicit firmissimè tenendū esse quod beati angeli quanuis sua natura mutabiles sint, tamen post adeptam beatitudinē neque in deterius mutari possunt, nec beatitudine carebūt.

D Præterea probatur. Nam si angeli beati peccare possunt, aut permanebit beatitudo cū illo peccato, aut non, sed per peccatum illam amittent: sed vtrūque aduersatur doctrinæ sanctæ, ergo &c. Minor probatur quoad primam partem. Nam fides catholica docet, q in statu beatifico nullum potest esse peccatum, iuxta illud Apocalyp. 21. non intrabit in eam ali quod coinquinatum aut abominationem faciens & mendacium. Hanc etiam veritatem docēt omnes scholastici Theologi cū Magistro

Magistro in 2. dist. 7. vbi Magister. c. 8. & 4. dist. 2. cap. 5. & 6. refert aliquas autoritates sanctorum pro hac sententia. Alij verò ex scholasticis hoc asserunt in primo dist. 1. & alij in 4. dist. 49. Vide ad hanc veritatem confirmandam D. Tho. in 1. 2. loco supra citato. & 3. lib. con. gē. c. 62.

¶ Ad ea verò quæ adducta sunt in contrarium, respondetur ad D. Hieron. quòd ibi loquitur non ex propria sententia, sed referens aliorum opiniones. Docet enim ipse in apologia contra Ruffinum sæpè se loqui in commentarijs sacra scripturæ nō ex propria sententia, sed ex aliena. Ad Origenem respondetur primò ex D. Th. infra q. 113. artic. 7. & 4. vbi piè interpretatur eius verba, quòd in iudicium adducendi sunt angeli non tanquàm rei, sed vt testes eorum quæ fient. Secundò respondetur, cauendum esse ab errore Origenis in hac parte, sicut etiam ab errore, quem insinuat lib. 1. Periar. c. 6. & lib. 3. c. 6. quòd animæ beatæ aliquando amissuræ sunt beatitudinem, & in has nostras miseras coniiciendæ. Contra quem errorem scribit D. Aug. li. 2. contra hæreses. c. 64. longissimè contra illum disserit. & Castro lib. de hæresibus, verbo beatitudo, hæresi tertia. Similiter etiam cauendus est in hac parte turpis quidam error aliquorum qui dixerunt, angelos beatos adamasse mulieres tēpore Noe, & à cælo descendentes dedisse operam voluptatibus carnis. Hi adduxerunt pro hoc errore illud Gen. 6. videntes filij Dei filias hominum, quòd essent pulchræ, acceperunt sibi vxores, &c. De quo vide Bibliothecā sacrā lib. 5. annotatione. 70. vsque ad 73. Meminit huius erroris Cyril. lib. 8. super Gen. declarans hæc eadem verba. & li. 9. contra Iulian. in principio. & Chrysostomus homilia. 22. in Gen. vbi aduertunt, q. nomine filiorū Dei intelligūt filij Seth, non verò angeli. Ad autoritatem verò adductam ex Iob, respōdetur ex D. Grego. lib. 5. moralium. c. 27. & est communis interpretatio, q. si angeli considerentur secundū suā naturā, peccare possunt; & idè dicuntur non stabiles, imò multi illorū de facto peccauerūt. At verò si considerentur ex parte diuinæ gratiæ & status beatifici, fiunt immobiles in bono. Vide aliā explica-

tionem in D. Aug. in annotationibus in Iob. c. 4. to. 4. Notada est valde solutio ad tertium, vbi D. Tho. docet, perfectā rationem libertatis non consistere in hoc, quòd eligat opposita diuertendo ab ordine finis; nam hoc potius est defectus libertatis; sed libertas arbitrij consistit in hoc, quòd possit diuersa eligere, seruato ordine ad finē. Vnde maior libertas arbitrij est in beatis, qui à fine vltimo peccando declinare non possunt, quàm in nobis viatoribus, qui peccare possumus.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrum angeli beati possint proficere in beatitudine?

Prima conclusio est. Angeli beati nō possunt in beatitudine proficere. Cuius ratio est. Nam angelus & creatura rationalis tēdit in beatitudinem mota ab ipso Deo, ergo cū intentio motoris feratur in aliquid determinatum, angelus mouetur & producit ex diuina prædestinatione ad determinatum gradū beatitudinis, ergo consecuto illo gradu ad alio rem transire non potest, nā assecuto termino cessat transitus ad vltiora.

¶ Secunda conclusio in solutione ad tertium. Nullo modo beatus aliquis mereri potest siue præmium essentiale siue accidentale, nisi sit simul viator & comprehensor. Ratio est. Nam talis simpliciter est extra viam, ergo nullo modo est in statu merendi.

Debitur de veritate primæ conclusio nis D. Th. & arguitur cōtra illā. Primò. Sicut angeli ex diuina prædestinatione ordinati sunt ad certū gradum gloriæ, ita & homines viatores ad certū gradū gratiæ, sed hac prædestinatione nō obstāte possūt viatores proficere in gratia, & amplius mereri, sicut definitur in conc. Trid. sess. 6. c. 10. & can. 24. & in Clementina ad nostrū, de hæreticis, ergo & angeli beati poterunt proficere in diuina visione. Et hoc argumentum impugnat rationem D. Th. in ar. Et cōfirmatur. Nā falsum est illud, quod in sua ratione assumit D. Tho. scilicet, q. intentio motoris in quocūq; motu intendit producere mobile, ad aliquid determinatum; nant

nam posset Deus perpetuare motum cali. Item etiam quia cum fundamento huius assumpti, scilicet, nam intentio motoris est de fine, bene stat protractio motus in infinitum. Probat. Nam finis Dei est v.g. communicare bonitatem suam, vel quod cælum assimiletur diuinæ bonitati, quam quidem consequetur etiam si moueatur in infinitum. ¶ Secundo arguitur. Angeli beati proficiunt in cognitione Dei per nouas reuelationes, vt patet ex illo Esai. 63. Quis est iste qui venit de Edom? ubi angeli interrogant de mysterio Ascensionis & Exaltationis Christi. Et respondetur illis, ego qui loquor iustitiam &c. ex quo loco colligunt sancti Patres, angelos multa cognoscere per nouas reuelationes, quæ antea ignorabant. Ita Dionys. de cælesti hierarch. c. 7. & Ambr. lib. de ijs qui mysterijs initiuntur. c. 7. De quare videndus est D. Tho. infra q. 117. arti. 2. ad primū. & August. lib. 5. super Genes. ad literam. ca. 19. ergo similiter etiam dici potest, angelos beatos proficere in dilectione & fruitione Dei: quoniam dilectio & fruitio sequitur cognitionem.

¶ De hac difficultate Magister Sententiarum in 2. dist. 11. a. ca. 4. vsque ad 8. docet probabilius esse angelos beatos proficere in cognitione Dei, & in merito, & in præmio. Et quod attinet ad meritum præmij accidentalis consentit D. Bonauentura in 2. dist. 11. quæst. 2. arti. 2. & Gabriel ibidē quæstione vnica art. 3. dubio 2. imò & D. Tho. idem sentit in 2. dist. 3. q. 2. artic. 2. ad 2. & ad 4. & in 4. dist. 50. q. 2. art. 1. q. 6.

¶ Respondetur tamen, & sit prima conclusio. Quamuis angeli beati in præmio accidentali proficiant, non tamen possunt crescere in præmio essentiali beatitudinis. Primam partem huius conclusionis asserit D. Tho. in secunda conclusione, quam desumpsimus ex solutione ad tertium argumentum. Et probatur primo. Ex cap. cum Martha. §. ultimo extra de celebratione Missæ. ubi referens Innoc. III. eorum sententiam, qui asseruerunt gloriam Sanctorum crescere vsque ad diem iudicii, admittit eam vt probabilem, quæ necessario intelligenda est de gloria accidentali, vt sit probabilis. Probat. secundò. Nam angeli gaudent de nouo in cōuersione peccato-

rum Lucæ. 15. gaudium erit angelis Dei super vno peccatore poenitentiam agente. Aug. in Meditat. quoties bene agimus (inquit) angelos lætificamus, sed eiusmodi gaudium pertinet ad præmiū accidentale, ergo &c. Secunda pars nostræ conclusionis est adeò certa, vt oppositum sit temerarium, ne dicam erroneum. Nam est cōmunis sensus Ecclesiæ & Sanctorū Doctorū. Probat. Nam quātum ad præmiū beatitudinis eadem est mēsurā angelorum & hominum, vt habet commune proloquiū Theologorum, ergo cum certa fides sit, homines proficere non posse in beatitudine essentiali, nec angeli possunt proficere. Confirmatur. Nam Angeli beati sunt in termino & omnino extra viam, ergo. Probat. secundò. Dæmones nequeunt fieri deteriores in supplicio essentiali, ergo neque angeli beati in præmio essentiali possunt fieri meliores. Patet cōsequētia. Nam in hoc æqua debet esse omnium conditio, vt docet D. Tho. in 2. 2. q. 13. artic. 4. ad 2.

¶ Secunda conclusio. Angeli beati non merentur illud præmiū accidentale, in quo proficiūt. Ita docet D. Tho. hic ad 3. retractat enim sententiā, quam citauimus ex secundo, & quarto Sententiarum. Probat. Nā angeli beati sunt simpliciter extra viā, ergo sunt extra statum merendi omnino, ergo nec merentur præmiū accidentale, sed gaudium illud quod accipiunt, acquirunt sine merito ex virtute beatitudinis.

¶ Ad argumenta ergo in contrariū respondetur. Ad primū negatur cōsequētia. Est enim magna differentia, quod attinet ad gratiam & gloriam; nam gloria constituit hominem & angelum extra statū viæ, & consequenter extra statū merendi; nam lex diuina est, ne quis constitutus extra viā mereri possit, aut crescere in præmio essentiali. Ad confirmationē. Optimè hic respondet dominus Caietan. cuius solutio stat in hoc, quod motus duplex est, alter assequutiuus finis per se primo, alter verò qui non ordinatur ad perfectionem aliquam consequendam, sed potius subsequitur ex naturali quadā perfectione præhabita. Loquendo de motu primo modo, necesse est, qd sit finitus, nam aliās non esset finis consequutiuus, & de hoc loquutus est D. Tho. non autem secundo modo.

¶ Ad

¶ Ad secundum argumentum respondetur, quod angeli beati proficiunt in cognitione Dei & mysteriorum gratiæ extra verbum, sicut etiam recipiunt nouum gaudium accidentale. Non tamen est eadem ratio de premio essentiali propter rationes adductas. Illud igitur præmiū accidentale, quod de nouo accipiunt, non respondet præsentī merito, sed illi merito quod habuerunt, quando erant viatores. Sicuti quando homines in vltima resurrectione accipiēt corpora gloriosa, dabitur eis præmiū accidentale non ratione meriti præsentis, sed ratione illius quod habuerunt in via, quod quidem primò & immediatè ordinabat hominem ad præmiū essentialē, secundariò verò & mediatè ad quodcūque præmiū accidentale postea superueniēs. Et hoc est quod dicit D. Tho. hic ad tertium, beatos acquirere gaudium accidentale ex virtute beatitudinis.

QVÆSTIO. LXIII. De Angelorum malitia quoad culpam.

DE hac materia disputant Scholastici. Quidā in 2. Sent. dist. 7. alij dist. 22. & 23. videatur D. Thomas in quæstionibus de malo. q. 16. & de verit. q. 24. arti. 7. & in lib. 3. cont. gen. c. 108.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum malum culpæ possit esse in Angelis?

Prima Conclusio. Tam Angelus, quam quæcūque creatura rationalis si in sua natura cōsideretur, potest peccare.

¶ Secunda conclusio. Cuiuscūque creatura conuenit, quod peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ non ex cōditione naturæ. Ratio vtriusque conclusionis est. Quia voluntas cuiuslibet creaturæ nō est regula suarum operationum, ergo potest deficere in aliqua operatione non regulando illā regulā diuinæ voluntatis, ad quam pertinet vltimus finis.

¶ Tertia conclusio in solutione ad quar-

Atum. Angelus peccare nō potuit ex hoc quod malum eligeret. Ratio est. Quia electi mali procedit ex ignorantiā, quæ in angelo esse non potuit. Quoniam in illo neque fuit passio, neque habitus malus inclinans ad peccatum, quibus intellectus angeli ligaretur.

¶ Quarta conclusio ibidem. Angelus peccauit eligendo aliquid, quod secundum se bonum erat, scilicet, conuertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam. Et huiusmodi peccatum nullam præexigit ignorantiam. Istæ duæ postrema conclusiones examinabuntur in secundo & tertio articulo.



Vbitatur primò in hoc articulo circa primam & secundam conclusionem vtrum sint veræ, & earum ratio sufficiens?

C Arguitur primo pro parte negatiua. Omnis creatura intellectualis angelica est naturaliter beata, ergo per naturam suam est impeccabilis, ergo falsa est prima conclusio, quæ ait, quod si in sua natura consideretur potest peccare. Falsa item est secunda conclusio, quæ asserit ex dono gratiæ solum competere creaturæ, vt nō possit peccare. Probatur antecedens. Quoniam omnis angelus naturaliter cognoscit Deū autorem naturæ, & naturaliter diligit illum super omnia intelligendo se ipsum, & diligendo seipsum, ergo ex natura sua non potest deficere ab illo fine sicut neque a cognitione, & dilectione sui.

¶ Arguitur secundò. Si angelus consideretur secundum suam naturam nulla ratione potest apparere sibi bonum facere aliquam operationem vel non facere, unde sequatur auersio ab vltimo fine, ergo nulla ratione potest peccare, si solum consideretur in sua natura.

E Arguitur tertio. Angelus ex natura sua est determinatus ad cognitionem & dilectionem vltimi finis, & ad omnia, quæ habent necessariam connexionem cum illo, ergo considerata eius natura non potest peccare. Antecedens probatur. Quoniam vt supra diximus angelus cognoscendo semetipsum cognoscit finem proprium, & vltimum sibi connaturalem, & naturaliter cōuenientem: similiter

diligendo seipsum diligit se ad finem illum, ergo determinatus est necessario etiam quantum ad exercitium ad cognitionem & dilectionem ultimi finis.

¶ Arguitur quartò contra rationem Diui Thomæ. Nam bruta non sunt regula suarum operationum, & tamen non possunt peccare, ergo ratio Diui Thomæ nulla est. Et confirmatur primò. Quia etiam si voluntas angeli non sit prima regula suarum operationum, non tamen inde sequitur, quòd possit deficere à rectitudine regulæ, ergo consequentia D. Tho. non est bona, dum inquit, quòd sola diuina voluntas est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur, & ideò in sola voluntate diuina peccatum esse nò potest. Probaturs antecedens. Quia lumen naturale non est prima regula veri iudicij speculatiui vel practici, sed est regula regulata à diuino intellectu, & æterna lege, & tamen nulla ratione potest deficere à veritate, ergo similiter poterit esse voluntas angeli indefectibilis, etiam si reguletur per aliam superiorem regulam diuinæ voluntatis. Et confirmatur secundò. Quia voluntas creata, præsertim angeli determinata est etiam quantum ad exercitium, vt reguletur ab intellectu practico angeli, in quo non potest esse aliquis error practicus, vt etiam Diuus Thomas concedit in solutione ad quartum, ergo huiusmodi voluntas non poterit deficere à rectitudine sine ordinatione ad finem. Confirmatur tertio. Quia sicut volūtas nostra nò potest deficere à volitione boni in cōmuni, propterea q̄ naturaliter determinata est ad illud, ita voluntas angelica, quæ est natura perfectæ intellectualis videtur habere naturalem inclinationē & necessariam ad vltimum finem in particulari, quoniam naturaliter ostenditur sibi lumine naturali necessaria conuenientia naturæ angelicæ cum illo fine.

¶ In hac difficultate sunt variae sententiae. Prima sententia est Scoti in secundo senten. distin. 23. quòd Deus non potest producere creaturam intellectualem impeccabilem in ordine ad finem naturalem. Ratio huius sententiae potissima ea est. Quoniam talis creatura habet liberam voluntatem, ita vt possit velle hoc, & possit

A non velle, & possit velle oppositum, ergo poterit velle malum. Probaturs secundò. Quia liberum arbitrium creaturæ subditur legi naturali, ergo si liberum est, poterit operari, vel non operari, quod lex naturalis dictat, ac per consequens si non fecerit, poterit peccare. Et confirmatur. Quoniam aliàs si liberum arbitrium est naturaliter determinatum, vt faciat quod lex naturalis dictat, non intelligitur quomodo sit liberum.

B ¶ Secunda sententia est Capreoli in 2. senten. distinctione. 22. quæstione vnica, & Durandi distinctione. 23. quæstione. 1. assertentium, angelum simpliciter & absolute esse impeccabilem in ordine ad finem naturalem. Hæc probari potest argumentis à nobis factis pro parte negatiua.

¶ Tertia sententia videtur esse media, quam tenet Caietanus in hoc articulo, vbi duo insinuat. Alterum est, quòd si angelus fuisset creatus in puris naturalibus, vtique non ordinatus ad finem gratiæ, nulla ratione poterat peccare. Alterum est, quòd cum de facto angelus fuerit ordinatus ad finem supernaturalem naturæ angelicæ vires excedentem, potuit deficere ab illo supernaturali fine & consequenter, vel cōcomitanter etiam à fine naturali.

D ¶ Quarta sententia est in alio omnino extremo, q̄ etiam si angelus ita fuisset creatus in puris naturalibus, neque aliqua ratione ordinatus ad finem supernaturalem, potuisset deficere à fine naturali, & peccare immediatè contra legem naturalem. Hæc sententia fere videtur esse eadem cum sententia Scoti: sed aliquo modo differt. Quoniam Scotus non distinguit, an illud peccatum futurum esset immediatè contra legem naturalem, vel consequenter & cōcomitanter. Sed tamen ratio huius sententiae eadem erit, atque ratio Scoti.

E Pro decisione huius sententiae notandū est, quòd omne peccatū debet esse contra aliquam legem aut præceptum superioris. Nam, vt inquit Apostolus ad Romanos quarto, vbi non est lex, non est præuaricatio. Hinc est, quòd peccata possunt esse duplicis ordinis, seu potius de ordinationis, eò q̄ præcepta sunt in duplici differtia. Quædā enim sunt ordinis naturalis, quibus homo ad finem naturalem ordinatur: quædam

quædam verò quæ sunt ordinis supernaturalis, quibus homo dirigitur in finem supernaturalem. Horum exempla cuique erunt in promptu.

¶ Nota secundò, quòd præcepta, quæ sunt ordinis supernaturalis omnia dicuntur positiua præcepta, siue sint diuina, siue humana. Ea verò præcepta, quæ sunt ordinis naturalis, quædã sunt naturaliter indita & naturali lumine dictata, & promulgata. Alia verò possunt esse positiua, hoc est, superaddita à gubernatoribus reipublicæ.

¶ His suppositis sit prima conclusio. Nulla creatura intellectualis est producibilis à Deo, quæ ex natura sua sit absolute & simpliciter impeccabilis. Hæc conclusio ita certa est, vt oppositum sit temerarium si forte non est erroneum. Probatur ex communi sanctorum Patrum sententia. Ex D. Augustino in libro de fide ad Petrum cap. 3. & 23. & lib. 3. contra Maximinum cap. 12. vbi adducit illud 1. ad Timoth. 6. Qui solus habet immortalitatem, id est, omnimodam immutabilitatem à bono, creatura vero mutabilis est à bono in malum. & Diuus Anselmus libro. 2. cur Deus homo capite. 10. inquit. Quare creatura non potest esse impeccabilis per suam naturam? quia non potest esse Deus. Idem docet Diuus Hieronymus in Epistolam ad Galat. ca. 6. in tractatu de filio Prodigio. Idem D. Damasc. libro. 2. de fide orthodox. cap. 3. & 27. & D. Gregor. lib. 25. moralium cap. 5. Vide D. Thom. de veri. quæst. 24. articulo. 7. Et præterea probatur ex eo quod dicit Christus, Matthæi. c. 19. Quid me interrogas de bono? nemo bonus nisi Deus. & certe non loquebatur Christus de bonitate transcendentali, quam omnes creaturæ habent à Deo, sed de bonitate morali, à qua Deus non potest deficere: omnis autem alia creatura intellectualis ab huiusmodi bonitate in malum mutari potest, nisi Dei gratia & bonitate detineatur. Et ratione potest probari. Quia omnis creatura intellectualis in ordine ad legem supernaturalem non habet ex viribus naturæ virtutem infallibiliter operantem, nisi eleuetur gratia & supernaturali auxilio, ergo ex proprijs viribus naturæ poterit non obedire legi supernaturali. Et confir-

A matur. Quoniam rectitudo in ordine ad finem supernaturalem, implicat quòd sit naturalis creaturæ: alioquin naturale sibi esset acquirere lumen, vel habere illud, quòd creatura supernaturaliter esset beata, quod supra ostendimus esse impossibile, ergo. Siquis autem respondeat, quòd auctoritates Sanctorum procedunt de facto non autem de possibili; Contra hoc est, quòd ipsi sancti absolute loquuntur. Deinde quòd est eadem ratio de qualibet creatura producibili in puris naturalibus. & oppositum est velle oculos claudere.

¶ Secunda conclusio. Angelus non potest peccare immediate & per se contra legem naturalem inditam cum natura. Hanc conclusionem probant argumenta facta pro parte negatiua: & magis confirmabitur in solutione argumentorum Scoti. & mihi potissima ratio est, quia nulla via potest angelus naturaliter conuerti ad propriam excellentiam, & operare contra legem naturaliter sibi inditam, quæ eius maxima perfectio est. ¶ Neque valet dicere, quòd angelus habet liberum arbitrium circa qualdam actiones, quæ non habent necessariam connexionem cum fine, & quòd in illis poterit deficere. Respondetur enim ad hoc quòd huiusmodi actiones non cadunt sub præcepto naturaliter indito quantum ad exercitium ipsarum. Vnde siue operetur illa, siue non operetur, non peccabit. ¶ Quòd si rursus obijcias, quòd saltem tenetur angelus si operatur illas actiones, referre illas in vltimum finem naturalem, ergo tunc saltem poterit peccare, si non referat; Respondetur, quòd supposito quod angelus eas actiones exerceat, implicat quòd non referat illas ad finem, ad quem ipse relatus est, ac proinde quantum ad specificationem boni moralis non habet libertatem angelus, vt possit operari actionem, quam non referat in finem sibi naturaliter dilectum. Quemadmodum etiam beati, qui ratione beatitudinis sunt determinati ad finem supernaturalem diligendum, habent nihilominus actiones quasdam liberas quantum ad exercitium, non tamen liberas quatum ad specificationem relationis ad finem supernaturalem. Imo & ipse Deus liberè quædam operatur, nõ tamè potest ea operari nisi re-

ferendo ad seipsum. Sic etiā angelus, cū ex natura sua sit determinatus ad dilectionē suā in ordine ad vltimum finem tanquam ad proprium bonum, quāuis liberē quādam alias actiones exerceat, tamen non potest illas non referre ad finem, ad quem ipse naturaliter est destinatus. Hęc conclusio intelligenda est considerata natura ipsius angeli, non supposito aliquo præcepto positivo, & superaddito, & propterea dixi, quod non potest immediatē in suis actionibus liberis peccare contra legē naturalem & naturaliter inditam. Quā doctrina cōfirmatur ex D.Tho. suprā quæst. 62. articu. 4. ad primum. vbi docet, q̄ difficultas operandi in angelis solū est ex hoc, quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturā.

¶ Tercia conclusio. Angelus potest peccare cōtra legem positivā superadditam, siue lex illa ordinet ad finem supernaturalem siue non. Hęc conclusio probatur. Quia de facto angelus peccauit contra aliquod præceptum positivum, imō contra præceptum, quod ordinabat angelum ad finem supernaturalem, ergo &c. Hęc conclusio in via D. Thomæ, & secundū communem opinionē apertior est, quā quæ probatione indigeat.

¶ Sed quæris, quānam sit ratio, quare angelus superaddito præcepto, quod lumen naturale non dicit, possit peccare, præsertim si præceptum illud non ordinaret angelum ad finem supernaturalem. Vt si. v. g. creasset Deus remp. angelorum in puris naturalibus, & similiter humanum genus creasset in rectitudine naturali, imposuissetque illis præcepta quādam positiva ad cultum Dei auctoris naturę ordinata, Respondetur, eam esse rationem, quare tunc angelus vel homo posset peccare cōtra huiusmodi præceptum affirmatiuum, vel negatiuum circa actionem aliā sibi liberam, quia profectō tunc angelus nō determinabatur ab intrinseco ad necessariō faciendam illam operationem sub obligatione præcepti. Quapropter poterat ad propriam excellentiam conuertere, & relinquere operationem quæ erat sub obligatione præcepti, atque adeo peccaret peccatum superbiæ. Sicut & modo de facto peccauit ad propriam excellentiam cōuersus,

quod de se bonum erat obiectū, sed quia reliquit circūstātiā, vt postea dicemus, quæ erat sub obligatione præcepti superadditi, videlicet, vt naturā referret, & subiiceret gratiæ, peccauit peccatū superbiæ. Similiter etiā si Adam non fuisset ordinatus in finem supernaturalem, sed solū creatus in rectitudine naturali, habuisset tamen præceptum, quod habuit, non comedendi de ligno scientiæ boni & mali, peccare potuisset contra illud præceptum per superbiam cōuersus ad naturalem excellentiam non volens subijci præcepto, cuius in semetipso naturalem legem non habebat.

¶ Quarta conclusio. Potest angelus peccare contra legem naturalem mediātē, & quasi materialiter, & concomitanter, imo de facto peccauit, & peccat. Hęc conclusio est Caietani in hoc artic. Et probatur.

C Quia cum idem sit Deus qui est finis naturalis & supernaturalis, non potest creatura deordinari ab illo vt est finis supernaturalis & manere rectificata cū illo, vt est finis naturalis. Quoniam quamuis rectitudo naturalis possit esse sine ordinatione ad finem supernaturalem, tamē necessariō excludit auersionem ipsius naturę, & deordinationem ab ipso Deo, qui etiā est auctor naturę. Et confirmatur. Quia quamuis ratio auersionis formalis & deordinationis respiciat formaliter Deum vt finem supernaturalem, tamen ipsa natura in se ipsa & eius potētia naturales manent deordinate, ergo manent ineptæ, vt rectitudinem habeant naturalem. Est exemplum, explicationis gratia, accommodatū. Iudeus, qui negat Deū, quem ipse colit, esse trinum & vnum, non colit verum Deum etiā vt auctore naturæ, imo neque nouit verum Deū, quoniam

E quamuis cognitio naturalis Dei non includat, quod sit Deus trinus & vnus, tamen cognitio, quæ negat, Deum esse trinū & vnum, nō est cognitio veri Dei. Sic in proposito, voluntas deordinata à vero Deo, vt est finis supernaturalis, non potest esse ordinata simul cum vero Deo, prout est finis naturalis. Ergo qui peccat contra ordinē supernaturalem, mediātē peccat contra ordinem naturalem. Sed quoniam diximus in conclusione, & quasi materialiter, & concomitanter, oportet intelligere, q̄ non

non solum est in dæmonibus peccatū illud formaliter, quod est contra fidē supernaturalem, sed etiam sunt peccata contra præcepta naturalia. Vt v. g. quodd inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarū. & vt inquit Christus Ioan. 8. Diabolus mēdax est & homicida ab initio. Vult itaque dæmō, vt homines fornicentur, furentur, & ipse saepe mēitur, & occidit homines: quæ omnia constat esse cōtra legem naturalem. Sed tamen vniuersa hæc perpetrantur ex odio Dei, quod sequutum est ex peccato superbix, atq; idcirco ratio formalis in omnibus, in quibus diabolus peccat est de ordinatio à fine supernaturali. & propterea diximus in conclusione, quodd angelus peccat contra legem naturæ materialiter, & quasi concomitanter.

¶ Sed quæris merito, an si angelus non fuisset ordinatus ad finē supernaturalem, peccaret tamē contra aliquod præceptum positium, vtrum inquam huiusmodi peccatum dicendum esset contra legem naturalem. Videtur enim quodd sic. Quia Deus vt autor naturæ poterat imponere præcepta positia tanquam gubernator reipublicæ angelicæ.

¶ Respondetur, certum esse quodd in tali casu non esset peccatum contra legem supernaturalem ex parte finis, ad quem ordinaret omnia. Similiter certum est, q non esset peccatum immediatē cōmissum contra legem naturalem, sed contra positiam & superadditam. Erit autem in quæstione, an illud præceptum diceretur ordinis naturalis sicut præcepta positia in reipublica humana sunt præcepta ordinis naturalis, & peccata commissa contra illa sunt contra ordinē naturalem rationis, quæ dictat præpositis obediendum esse.

¶ Sit quinta conclusio, q admissio casu peccata, quæ committerentur ab angelo contra talem legem positiam non essent proprie dicenda contra ordinē naturalem immediatē, quantum est ex parte legis impositæ. Et ratio est. Quoniam angeli in puris naturalibus creati nō indigebant aliqua lege positia ad debitū cultum exhibendū autori naturæ, neque ad bonā illius reipublicæ gubernationem. Omnia enim hæc naturali lumine & rectitudine præstarent angeli. Et idcirco illa lex superaddita non

A pertineret ad ordinem vniuersi naturalis etiam moraliter loquendo de ordine vniuersi, sed esset potius lex præter ordinem vniuersi data à Deo de potentia absoluta potius quàm ordinaria ab autore naturæ. Vnde nō est eadem ratio de peccatis, quæ committunt homines contra leges humanas. Quoniam huiusmodi leges sunt necessariae secundum naturalem & moralem ordinem humani generis. Quoniam homines propter suam imperfectionē neque cognoscunt statim conuenientia ad finem tranquillitatis reipublicæ, neque rectitudine naturali polleant, vt sine legibus humanis reipublica possit in pace seruari, & ad cultum vnius Dei debitē gubernari.

¶ Iam vero ad argumēta in oppositum, quæ in principio dubitationis posita sunt facile respondebimus.

¶ Ad primum enim argumentum negamus consequentiam absolutē loquendo iuxta doctrinam primæ conclusionis. Si vero consequens intelligatur de impeccabilitate immediatē contra legem naturalem argumentum probat secundam conclusionem, & eandem probat secundum argumentum & tertium.

¶ Ad quartum vero argumentum respondetur, quodd D. Thomas loquitur de actionibus liberis. Cæterum actiones naturales elementorum & brutorum determinatæ sunt ad finem ab ipso autore naturæ, neque indigent alia regula ad suam rectitudinem, cum sint ad vnum determinatæ. Ad confirmationem respondetur quodd Diuus Thomas radicem tetigit, vnde prouenit, quodd voluntas possit deficere à regula, & peccare, videlicet, quia regula extrinseca sibi & superior est. Hinc enim fit possibile, vt voluntas creaturæ deficere possit à rectitudine, & peccare. Non tamen fuit mens D. Thomæ asserere, quodd voluntas in omni operatione, & ab omni operatione, quæ regulatur per regulam superiorem possit deficere. Constat enim, quodd voluntas respectu boni in communione non est prima regula, sed potius diuina voluntas, cuius creaturæ voluntas participatio quedam est. Similiter etiam beatorum dilectio regulatur diuina bonitate, & tamen voluntas beatorum ab illa dilectione nō potest deficere. Sed ea est mens

Diui Thomæ. Supponit enim, quòd actio regulanda sit posita in libero arbitrio voluntatis, & quòd talis voluntas non est determinata à naturali iudicio rationis ad bonum. Sic enim perinde esset, atque si in se haberet regulam. Voluntas enim semper sequitur intellectus operationem. Hinc ergo est, vt possibile sit deficere à regula. Quia non est illi inditum naturaliter, vt ordinet suam perfectionem in alium finem superiorem, qui non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ. Ita docet D. Tho. lib. 3. cont. gen. c. 109. Cum hoc tamen stat in veritate, quòd voluntas libera non possit deficere & peccare in actionibus liberis, quarum præceptum nō habet. Et talis est voluntas angeli circa actiones liberas, quantum ad illarum exercitium, si angelus consideretur constitutus in puris naturalibus. Dixi quantum ad illarum exercitium, quoniam quantum ad specificationem boni, iam explicatum est, quomodo voluntas angeli in puris naturalibus creata non esset libera, sed necessariò quotiescunque operaretur, ordinaret operationē ad vltimum finem bonum sibiq; connaturalem. Ad secundam confirmationem negatur, quòd voluntas angeli in omnibus actionibus sit determinata, quātum ad exercitium. Cæterum vtrum in intellectu angeli prius natura quàm peccaret, fuisset error vel ignorantia postea dicemus. Ad vltimam confirmationem iam patet ex dictis quatenus voluntas angeli sit naturaliter determinata ad bonum, si suæ relinquatur naturæ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiæ & inuidiæ?

Prima conclusio. Secundum reatum omnia peccata in demonibus esse contingit. Ratio est. Quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.

¶ Secunda conclusio. Secundum affectū, peccatum primū angeli non potuit esse aliud quàm superbia: sed consequenter potuit in eis esse etiam inuidia. Ratio primæ partis conclu-

A sionis est. Quia spiritualis natura non potest affici, nisi ad bona spiritualia, in quibus appetendis non potest esse peccatum, nisi per hoc, quòd in tali affectu regula superioris non seruatur, quòd est peccatum superbiæ, scilicet nō subdi superiori in eo quod debet. Altera pars conclusionis probatur. Quia eiusdem rationis est, quòd affectus tendat in aliquid appetendum, & quòd veniatur oppositum. Quia igitur angelus affectauit excellentiam singularem, quā singularitas per alterius excellentiā cessat, ideò post peccatum superbiæ consequentum est in angelo malum inuidiæ secundum quod de bono hominis doluit, & etiam de excellentia diuina.

B ¶ Tertia conclusio ad tertium. Sub inuidia, & superbia, prout in demonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata, quæ ab illis deriuantur.

Hic articulus cum articulo sequenti simul examinandus est.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum diabolus appetierit esse vt Deus?

Prima conclusio est affirmatiua, quā D. Thomas relinquit tanquàm certam.

¶ Secunda conclusio. Angelus non potuit appetere esse vt Deus per æquiparantiam. Probatur primò. Quia angelus sciuit, hoc esse impossibile naturali cognitione: sed nullus potest eligere impossibile, nisi in ipso præcedat vel habitus, vel passio ligans cognoscitiuam virtutē, vt in particulari deficiat, & eligat impossibile, ergo cū in angelo non præcesserit malus habitus, aut passio, &c. Secunda ratio est. Quia dato, quòd esset possibile, non tamen poterat angelus appetere esse Deus: quia vnicuique nature naturale desiderium inest ad conseruandum suum esse, ergo si angelus appeteret esse Deus, consequenter appeteret se non esse.

¶ Tertia conclusio. Angelus peccauit in hoc, quòd appetijt esse similis Deo, quatenus appetijt vt finem vltimum suæ beatitudinis id ad

id, ad quod virtute sua natura poterat pervenire auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei, vel si appetijt vt ultimū finem illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia voluit hoc habere per virtutem suam naturæ non ex diuino auxilio. In hac conclusione ponit D. Thomas duplicem modum explicandi superbiam angeli. Sed vterque modus inquit in hoc cōuenit cum altero, quia secundum vtrumque appetijt angelus finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

IN his duobus articulis ea nobis difficultas explicanda est pouissimum, in quo formaliter consistat peccatum angelorū.

Dubitatur ergo primo, vtrum peccatū angelorum fuerit proprie superbia?

¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Superbiæ peccatum videtur in eo consistere, quòd aliquis appetat aliquid, quod proprijs viribus non possit assequi: si enim aliquis appetit, & intendit, quod proprijs viribus potest adipisci non dicitur superbus: sed angelus appetiuit beatitudinem naturalem, quam proprijs viribus poterat obtinere, imò iam obtinebat, & in ea permanere voluit, ergo non fuit superbus in hoc appetitu. Minor probatur ex dictis à Diuo Thoma arti. 3. in tertia conclusione à nobis designata.

¶ Arguitur secundò. Angelus peccauit solum ex eo, quia appetiuit bonum spirituale non seruata regula superioris: sed hoc non est peccatum superbiæ, ergo. Probatur minor. Quia non seruare regulam superioris commune est omnibus peccatis, ergo sicut non est superbia appetere bona temporalia, vt diuitias, delectationes non seruata regula superioris, neque erit peccatum superbiæ appetere bonum spirituale non seruata regula superioris. Et confirmatur. Quia appetitio boni spiritualis bona est ex obiecto, ergo non seruare regulam superioris non cōstituit obiectum superbiæ, cum sit pura negatio, obiectum autem superbiæ posituum sit. Et confirmatur secundo. Appetere propriam excellentiam non erat peccatum in angelo, ergo si ratio peccati angelici in eo posita est, quòd non apposituit circumstantiam si-

A nis supernaturalis: sequitur, quòd fuit peccatum proprie omissionis.

¶ Arguitur tertio. Appetere propriam excellentiam non est actus liber in angelo, vt dictum est articulo. 1. & in quæstione. 60. ergo non potest habere rationem peccari.

¶ Arguitur quartò. Superbia, vt docet Diuus Thomas. 2. 2. quæstione. 162. arti. 6. & 7. præcipue consistit in electione, qua quis eligit non subdi Deo, & legi eius: sed angelus non habuit talem electionem, ergo. Probatur minor. Quia talis electio mala est ex obiecto, quam angelus habere nō potest, vt docet D. Thom. arti. 1. ad quartum argumentum, & ratio eius est. Quia aliàs in angelo præcederet error, aut passio, aut malus habitus, si erroris practici causa esset.

¶ Arguitur quintò. In angelo non potest præcedere error aliquis practicus, siue iudicium practicum erroneum, ergo non potest peccare aliquod peccatum, neque superbiæ, neque alterius speciei. Antecedens est D. Thomæ vbi suprā. Et probatur consequentia. Quia voluntas mala conformatur iudicio practico, non vero, ergo erroneo. Vnde & Arist. dixit 3. Ethic. c. 1. quòd omnis peccans est ignorans.

¶ Arguitur sexto, & probatur, quòd angelus peccauerit peccatum oppositum superbiæ. Quoniam humilitati non solum opponitur superbia in vno extremo, sed etiam opponitur aliud vitium extremum, quod dicitur animi deiectio, quando quis relicto superiori bono sibi quidem possibili sed arduo, cōuertitur ad inferius bonum, quod facili opera potest adipisci: sed angelus, dum peccauit, conuertit se ad naturalem beatitudinem, quæ in promptu sibi erat relicto supernaturali bono, difficili quidem & arduo, sed per Dei gratiam possibili, ergo peccatum eius potius fuit voluntatis deiectio quàm superbiæ.

¶ In hac difficultate Scotus in 2. Sententiarum distinct. 6. quæstione. 2. arti. 2. ait, angelorum peccatum reduci ad vitium luxuriæ, non quidem propriè, sed metaphoricè. Id quod ille explicat, quoniam imaginatur, angelū peccasse appetendo excellentiam, & singularitatem quādam,

in quo appetitu inquit, duos amores sibi A coniunctos fuisse, alterum amicitiae, quo se diligebat, alterum concupiscentiae, quo sibi illam singularitatem appetebat. & inquit, quod in vtroque amore fuit difformitas, quia per vtrumque plus nimio est delectatus in seipso, & in propria excellentia. Quam delectationem reducit ad luxuriam. Gabriel etiam eisdem locis quaestione vnica ait, quod angelus per amicitiam, quae plus nimio dilexit, & in seipso requieuit, peccauit peccatum superbia. Inde autem sequutum est, quod appeteret sibi excellentiam quandam singularem, vt maximè delectabilem, & in hoc peccauit peccatum luxuria. Vnde secundum istum Doctorem peccatum inuidiae non statim sequutum est post superbiam.

¶ Aliorum opinio fuit olim, angelorum peccatum fuisse verè luxuriae, quoniam exarserunt amore filiarum hominum, eisque coniuncti sunt. Haec sententia fundamentum habuit in antiquo errore Philosophorum arbitrantium, daemones esse corporeos, & sensibilibus voluptatum capaces, vt refert Augustin. Eugubinus lib. 8. de Perenni philosophia capite. 32. & 38. Quidam etiam ex Ecclesiasticis Doctoribus videntur hanc sententiam sequi intelligentes illud Genes. 6. videtes filij Dei filias hominum, quod essent pulchrae &c. Sed de hac re diximus supra quaest. 51. art. 1. vbi locum Genes. legitime explicauimus. Caterum ridiculum est dicere, quod primum peccatum demonum fuit accessus ad foeminas. Quoniam iam inuidia diaboli mors introierat in orbem terrarum.

¶ Pro decisione huius quaestiones supponendum nobis est certum secundum fidem, esse quosdam angelos malos Dei & hominum inimicos, quorum sapissimè sit mentio in scriptura sacra. v.g. Psalmo. 95. Omnes dii gentium demonia. Christus etiam Dominus multa demonia eiecit ab hominum corporibus, & vsque in hodiernum diem experientia constat, quosdam homines malis spiritibus agitari. Hi autem spiritus nequam varijs nominibus appellantur, vt v.g. Diabolus, Satan, Aduersarius, Angelus satanae, Cacodemon, Spiritus tenebrarum, Calumniator, Belial, Zabulon, id est, deorsum fluens, Beelzebub, quod di-

citur esse nomen principis demoniorum. Quae nomina tum in sacris literis, tum in Sanctorum lectione inuenies. Sed aduerte, quod nomen demonis secundum nominis etymologiam in bonam partem potest accipi. Significat enim scientem. Vnde & Aristot. 2. Rhetoricorum capit. 23. inquit, daemonium nihil est aliud nisi Deus. Sed tamen in vsu Christianorum vt aduertit Augustinus lib. 9. de Ciuitate cap. 19. & 20. semper pro malis angelis accipitur. & ratio est, quia cum peccato benè potest esse scientia, quae inflat.

¶ His ita constitutis sit prima conclusio. Peccatum angeli non potuit esse luxuria, sicut dicit Scotus. Probatur primo. Quia pari ratione potuisset dicere, quod fuit gula illa nimia delectatio, vel ebrietas. Deinde, delectatio operationis non pertinet ad aliam operationem, quam ipsa operatio, iuxta illud Aristot. Delectatio bona, cuius operatio bona: delectatio mala, cuius operatio mala. Ergo si delectatio angeli mala fuit, prius operatio fuit mala. Est enim delectatio quid consequens operationem. Præterea. Intensio delectationis, si obiectum bonum est, nunquam est mala. Non enim peccat quis, quia multum intense delectetur in operatione virtutis, ergo si conuersio angeli ad seipsum per amorem non erat mala, intensio non potuit esse mala. Et confirmatur. Quoniam angeli boni non minus intense se dilexerunt amore naturali quam mali, ergo ex hac parte non potuit esse peccatum angelorum.

¶ Secunda conclusio. Peccatum angelorum fuit superbia. Haec conclusio ita certa mihi videtur, vt oppositum non solum temerarium, sed forte erroneum merito censetur. Probatur primò ex communi sententia Sanctorum. Imprimis D. August. lib. 12. de Ciui. cap. 6. inquit. Ab illo qui summus est auersi, ad se conuersi sunt, & hoc vitium nihil aliud quam superbia est. & libro. 14. de Ciuitate ca. 13. citans illud Ecclesiastici. 10. Initium omnis peccati superbia. docet, primum peccatum protoparentum etiam fuisse superbiam. Eandem sententiam tenet D. Ambros. super Psalmo. 36. in illa verba. Vidi impium superexaltatum. & super Psalmo. 118.

in illa

in illa verba, increpasti superbos maledicti &c. & in illa, superbi iniquè agebāt &c. Et in epist. 84. ad Deme. ait. Superbia ab angelo sumpsit exordium. Basilius etiam in homilia, quod Deus non est autor malorum, & Athanasius in libro de quæstionibus sacre scripturæ q. 10. ad Antiochum. Iam supra dixi, quod hic Athanasius nō est autor symboli. D. etiam Gregorius lib. 3. 4. moral. c. 14. & li. 4. epist. epist. 38. D. Anselm. de casu diaboli cap. 4. & D. Bernar. serm. 69. in Cantica. & D. Hiero. super Isai. c. 14. D. Chryso. in homilia de Adā & Eua. & hæc sententia probatur ex illo Eccle. 10. initium omnis peccati superbia. Ergo primum peccatum in mundo fuit superbia. Et prover. 16. ante ruinā exaltabitur cor. Itē probatur ex illo Luc. 10. vbi Christus dominus ad reprimendam discipulorum elationem gaudentium, quoniam dæmones illis subijcerentur, dixit eis, videbam sathanā quasi fulgur de cælo cadentem, ac si diceret propter elationem & superbiam suam. Et Iob. 41. dicitur, quod ipse est rex super omnes filios superbæ. Et est communis sententia sanctorum, quod sicut Christus dominus est caput humilium, iuxta illud Math. cap. 11. Discite à me quia mitis sum & humilis corde: ita dæmon est caput superbiorum. Caterum de illo testimonio Isai. 14. Quomodo cecidisti de cælo lucifer, qui nāne oriebaris? detracta est ad inferos superbia tua, & multa alia quæ dicuntur in illo capitulo, an necessariū sint intelligenda de casu diaboli, dicemus in articulo septimo.

¶ Tertia conclusio. Post peccatum superbiæ statim sequutum fuit in angelo inuidia peccatum. Hæc conclusio videtur esse non minus certa quā præcedens, est quæ cōmunis omnibus Theologis, & sanctis patribus supra citatis. Vide D. Basiliū in hom. de inuidia & D. Cyprianū in oratione de cælo & liuore. August. in epist. 48. & libro de libero arbitrio cap. 25. & in oratione contra Iudeos ca. 2. & D. Greg. lib. 5. moral. cap. 32. & 33. D. Bernardum ser. 2. in octaua paschæ & serm. 17. in Cāt. Et probatur ex illo Sapi. 2. inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum. Et præterea ratio D. Thom. in art. 2. demonstratio est. Nam supposito, quod angelus peccauerit peccatum superbiæ, statim conse-

Aquitur quasi propria passio inuidia, hoc est, dolor de bono alterius, per quod impeditur propria & singularis excellentia.

Et hoc est, quod dicit D. Thomas esse eiusdem rationis, quod affectus tendat in aliquid appetendum, & quod remittatur oppositū. Quod quidem non ita intelligendum est, vt sit eiusdem rationis formaliter loquēdo, sed radicaliter & consequenter.

B Vtrum autem actus inuidiæ fuerit in alio instanti, an vero in eodem instanti cū actu superbiæ, posterior tamen natura sicut propria passio, disputatio poterit esse inter Theologos. Mihi profecto magis placet, quod in illo instanti, in quo angelus peccauit, non fuerit expressus actus inuidiæ, aut odij Dei, sed solum appetitus propriæ excellentiæ absque regula superioris, vbi quidem radicaliter continebatur inuidia & odium Dei. At vero in alio instanti fuit expressa inuidia & expressum odium, & tristitia maxima ex damnatione propriæ conscientiæ. Et ratio quæ me mouet, ea est.

C Quoniam in actu superbiæ angelus delectatus est, at vero si simul fuisset inuidia, & odium, atque tristitia ex damnatione propriæ, nunquam angelus superbia elatus delectatus fuisset magis quā modo. Ergo non fuit idem instās, in quo superbuit, & in quo Deo inuidit, & Deum odio habuit. Et confirmatur. Quoniam odium est de malo sibi contrario: sed in illo instanti, in quo angelus superbuit, nondum iudicabatur Deum sibi contrarium, neque experiebatur diuinam punitionem, ergo nō odio habebat expresse, donec sensit propriam damnationem & pœnam æternam.

¶ Ad argumenta in oppositum pro ea parte, quā militant aduersus prædictas conclusiones, respondetur.

E ¶ Ad primum argumentum respondetur quod peccatum superbiæ bene potest consistere aliquando in eo quod aliquis appetat excellentiam, quam proprijs viribus obtinere poterat, quando illam propriam excellentiam non subijcit regulæ superioris, qui ad aliam excellentiam vocat, vt si. v. g. aliquis inuitatus à rege eligat potius cibos proprios vesci spreto regis conuiuio, aut non acceptato. Sic etiam angelus intelligitur superbisse, dum in proprijs bonis manere voluit, non acceptans æternæ su-

pernaturalisque vitæ coniuiuium, ad quod A
in primo instanti fuerat inuitatus per fidē
infusam.

¶ Ad secundum argumentum negatur
minr. Ad probationē respondetur, quod
non seruare regulam superioris commune
est omnibus peccatis tanquā quid mate-
rialiter saltim contentum in illis. At verō
in peccato superbiæ consideratur non vel
le subijci adiunctum appetitui propriæ ex-
cellentiæ. Neque enim oportet, quod non
subijci Deo, aut non seruare diuinam regu-
lam sit obiectum formaliter volitū, ad hoc
quod peccatum sit superbiæ: sed sufficit, q̃
ex voluntate non volente subijci Deo pro-
ficiscatur appetitus excellentiæ propriæ. In
alijs verō peccatis, quamuis voluntas non
subijciatur Deo: tamen non subijci est ali-
quid consequens ad appetitum rei prohibi-
tæ, vt ad appetitum fornicandi vel occiden-
di. At verō in superbia, etiam si voluntas
non habeat actum positium, quo vult nō
subijci Deo ad quærendam propriam ex-
cellentiam, sed tamen sufficit, quod crea-
tura intellectualis sciens & prudens, quod
tenetur propriam excellentiam medijs à
Deo præstitutis quærere quasi dissimulans
non habet actum circa diuinam regulam,
& nihilominus procedit ad quærendā pro-
priam excellentiam, iuxta illud 1. ad Co-
rint. ca. 4. Quid habes quod non accepisti?
Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi nō
acceperis? Sic enim angelus gloriam pro-
priam quæsiuit, quasi non penderet à Deo
sibi superiori. & in hoc verificabimus, q̃
appetit esse vt Deus, qui non agnoscit su-
perioiorem. Ad confirmationem respon-
detur, quod appositio boni spiritualis in an-
gelo bona fuit ex obiecto. Sed negatur con-
sequentia. Quoniam non seruare regulam
superioris, & operari nihilominus quæren-
do propriam excellentiam non considera-
tur vt pura negatio, sed vt aliquid positium
prohibitū, cui annexa est priuatio ordinis
debiti in esse. Ad secundam confirmatio-
nem negatur sequela. Quoniam peccatum
omissionis non includit intrinsecè positue
operationem malam. At verō quærere pro-
priam excellentiam sine regula, committe-
re est, non omittere, secundū quod omis-
sionis peccatum distinguitur contra pec-
catum commissionis.

¶ Ad tertium argumentum responde-
tur, quod appetere propriam excellentiam
dupliciter potest considerari. Vno modo,
secundum quod propria excellentia natu-
ræ angelicæ naturaliter & necessariò inclu-
dit proprias perfectiones. Et sic appetitus
etiam ipse, & dilectio naturalis est angelo,
& immutabiliter sibi competit. At verō si
propria excellentia consideretur quatenus
angelus per liberum arbitrium, quod ver-
satur circa alia, quæ non habent naturalem
connexionem cum propria excellentia, ad
illam ordinat, vel non ordinat ea, quæ sub
eius sunt potestate, vel ipsam excellentiam
naturalem non ordinat ad aliam, ad quam
tenetur ordinare, sic appetere propriam ex-
cellentiam, liberū est angelo. Et propterea
peccauit, quia dereliquit quod ex diuina
gratia in eius erat arbitrio, scilicet, propriam
excellentiam taliter appetere, quod eam
ordinaret, & omnes actiones ad ipsam met
ordinabiles in finem supernaturalem à su-
periore sibi præstitutum.

¶ Ad quartum argumentum responde-
tur, quod locus Diui Thomæ non ita intel-
ligendus est, quod superbia consistat in ele-
ctione, qua quis appetat formaliter nō sub-
ijci Deo. Hoc enim non est necessarium,
sed sufficit, quod interpretatiuè appetat, ac
perinde se habeat in operatione sua, ac si ap-
peteret non subijci Deo, quamuis expresse
nō habeat hoc iudicium practicum, bonū
est non subijci Deo.

¶ Ad quintum argumentum responde-
bimus in sequentibus dubitationibus. In
quibus explicandum erit, quodnam iudi-
cium habuit angelus, dum peccauit.

¶ Ad sextum argumentum responde-
tur, quod materialiter quidem peccatū an-
geli ex parte rei quam appetiuit, deiectione
fuit. Quoniam ad minus bonum conuer-
sus est relicto maiori bono. Sed tamen mo-
dus tendendi in minus bonum non fuit ex
deiectione formaliter, sed ex appetitu ex-
cellentiæ sine subiectione ad superiorē, &
in hoc consistit superbia. Hactenus de pri-
mo dubio.

Dubitat secundò. Vtrum peccatum
angeli præcesserit saltem secundū na-
turam aliqua ignorantia, vel error. Nam
Diuis Thomas in processu huius quæstio-
nis, vt patet in articulo 1. ad quartum. &
in arti.

in articulo tertio semper supponit, quod peccatum angeli non præcessit ignorantia vel error.

¶ Sed arguitur pro parte affirmatiua. Quia nunc de facto dæmones errant, & ex errore peccant, sicut de facto peccauerunt ex errore circa supernaturalia occidentes Christum ignorantes eius diuinitatem.

¶ Arguitur secundò. Angelus potuit habere errorem contra fidem, ergo potuit peccare ex errore. Consequentia videtur bona. Probatur antecedens. Quoniam angelus libere credidit res supernaturales sibi reuelatas; siquidem nemo credit nisi volens ex pia affectione credere.

¶ Arguitur tertio. Non videtur assignari ratio sufficiens, quare potius ponatur in angelo inconsideratio, quam ignorantia, vel error, cum vtrumque sit imperfectio in intellectu. Imò vero ex inconsideratione sequitur error saltem practicus, quoniam in intellectu considerans obiectum, & non considerans circumstantias, si iudicat absolute, hic & nunc operandum esse, iudicium illud erroneum est practice: Sed angelus ita se habuit, ergo habuit iudicium erroneum practice.

¶ Ad hoc dubium respondetur, & fit conclusio prima. In angelo primum peccatum non potuit supponere errorem, vel ignorantiam. Hæc conclusio est D. Thomæ articulo primo ad quartum & videtur esse communis sententia sanctorum præsertim Aug. li. I. l. & 14. de ciuitate. Et probatur conclusio. Primò quidem, quia circa naturalia non potuit angelus peccare ex ignorantia, vel errore. Quoniam habet perfectam scientiam omnium naturalium, & præsertim omnium quæ necessaria sunt ad rectam operationem. At vero in ordine ad supernaturalia, angelus de facto non potuit primo peccare ex ignorantia, ut patet ex dictis quæstione præcedenti. Quoniam fuerunt creati in gratia & fide, & ex dictis in quæst. 57. art. 3. Cognouerant enim angeli omnia, quæ sibi necessaria erant ad finem supernaturalem, ante quam peccarent, ergo primum illorum peccatum non potuit esse ex ignorantia.

¶ Secunda conclusio. Necessè est dicere, quod primum peccatum angeli præcesserit inconsideratio non prius duratione,

A sed prioritate naturæ. Probatur. Quoniam electio voluntatis, qua eligit propriam excellentiam fuit peccatum ex eo quod non est appositæ regulæ superioris: sed hæc regulæ apponi non poterat nisi per intellectum, ergo in intellectu fuit inconsideratio, id est, non consideratio illius circumstantiæ, quam hic & nunc tenebatur angelus habere. Neque fuit solum non consideratio pure negatiue, sed inconsideratio priuatiue: B alioquin electio voluntatis non fuisset peccatum. Et confirmatur. Quia sicut omnis libertas in actu voluntatis est radicaliter in intellectu: ita omnis ratio meriti, vel demeriti præsupponit iudicium intellectus rectum vel deficiens. At verò si in intellectu angeli neque fuit inconsideratio, neque error, neque ignorantia non fuit aliquis defectus in illo, ac proinde voluntas sequens iudicium rectum bona esset simpliciter.

C ¶ Tertia conclusio. Illa inconsideratio, quæ prius natura fuit in intellectu, fuit voluntaria interpretatiue. Probatur. Quia si non fuit voluntaria aliquo modo non haberet rationem inconsiderationis, sed solum non considerationis pure negatiue, ergo necesse est, quod fuerit voluntaria interpretatiue.

¶ Et si obijcias, quod videtur sequi processus in infinitum, vel idè est prius & posterius respectu eiusdem. D Quoniam si inconsideratio fuit voluntaria interpretatiue, iam illa voluntas, in qua interpretatiue dicitur esse volita inconsideratio, fuit prius quàm inconsideratio ipsa. Et rursus quærà de illa voluntate, an fuerit sequuta ex alia inconsideratione: si sic est, ergo iam dabitur processus in infinitum: si autem idem respectu eiusdem est prius & posterius.

¶ Respondetur, quòd in angelo peccante vnica fuit inconsideratio, & vnica mala electio. Neque est inconueniens quod idem respectu eiusdè sit prius & posterius diuersis rationibus. Atq; hoc pacto inconsideratio in iudicio practico, seu potius iudicium practicum cum inconsideratione fuit prius mala electione in genere causæ formalis, hoc est, exemplaris & mensuræ, cui conformabatur voluntas. Ceterum ipse actus voluntatis, quatenus erat intentio finis propriæ excellentiæ, causa fuit motiua inconsiderationis: seu potius

iudicij inconsiderati, cuius dictamen erat, ut hic & nunc voluntas exerceretur in dilectione propriæ excellentiæ angeli cessando à subiectione regulæ superioris. Et quâvis huiusmodi cessatio non expressè dictaretur, tamen in eo quod non proponebatur subiectione ad regulam, & proponebatur operandum esse circa propriam excellentiam, cum tamen iam præcesserat diuinæ legis promulgatio, imò & acceptatio in primo instanti creationis: voluntaria fuit huiusmodi inconsideratio, & quasi interpretatiuè dictabat iudicium angeli peccantis non oportere subijci regulæ diuinæ, sed in se ipso permanere absque illa subiectione. Et hæc fuit maxima superbia in angelo, quia fuit cum maxima libertate coniuncta, & cum maxima cognitione excellentiæ diuinæ, & regulæ superioris.

¶ Sed contrā obijcies. Sequitur quod peccatum angeli non fuit per se & formaliter peccatū superbiæ. Probatur sequela. Quia omne peccatum quod procedit ex aliqua inconsideratione, vel ignorantia non pertinet formaliter ad speciem peccati, ad quā pertineret, si fieret non ex ignorantia, ut v.g. homicidium ex ignorantia nō est formaliter homicidium. Respondetur, quod omnia peccata in hoc conueniunt, quod omnia fiunt cum aliquo defectu considerationis practicæ, unde ex hac parte non potest accipi aliqua species peccati. Caterum quando aliquod peccatum fit non solū cū defectu considerationis iudicij practici, sed etiam ex defectu sciētiæ legis vel facti, quæ propriè dicitur ignorantia, tunc fatemur, quod nisi talis ignorantia fuerit affectata, huiusmodi peccata non per se & formaliter pertinent ad speciem peccati, ad quam pertinerēt, si non fierent ex ignorantia, sed solum reductiuè pertinerēt ad illam speciem peccati: sicut homicidium ex ignorantia reducitur ad speciem homicidij. Formaliter autem videtur pertinere ad vitium cōtrarium studiositati, vel ad negligentia vitium. At verò in nostro casu solum est pura inconsideratio, quæ saltē necessaria est, ut sit peccatum. Quapropter species peccati angeli consideranda est ex obiecto propriæ excellentiæ sine subiectione superioris.

¶ His suppositis respondetur ad agumēta.

¶ Ad primum arg. respondetur, quod non

A negat D. Tho. quin absolute loquēdo angelus errare possit circa supernaturalia, ut patet ex dictis. q. 58. ar. 5. sed solū negat de facto, primū peccatum angeli procedere potuisse ex errore aliquo circa naturalia, vel circa supernaturalia, de quibus fuerat sufficienter instructus. At verò post peccatum amissa diuina luce non mirum est, si angelus erret circa supernaturalia.

B ¶ Ad secundum argumentum, qui tenent, angelum habuisse euidētiā rerū supernaturalium in attestante, negant angelum dissentire potuisse reuelatis à Deo per fidem, quamuis concedant, quod potuit angelus nolle præbere assensum propter rationem supernaturalem, sed solum propter euidētiā in attestante. Sed quicquid sit de hac euidētiā in attestante, quæ mihi nunquā placuit, ut dixi in. 2. 2. q. 5. art. 1. non tamen negandum est, quin si angelus voluisset, non posset dissentire reuelatis, non quidem in sensu composito, dum actuali lumine fidei reuelantur: hoc enim implicat cōtradictionem, esset enim habere lumen fidei, & non habere lumen fidei. Sed ita ut angelus potuisset postea non uti lumine fidei, & dissentire rebus antea reuelatis: ac proinde iam infidelis esset. Deinde dicimus, quod primum peccatum angeli non potuit esse hæresis. Non enim potuit à sibi reuelatis discedere ac dissentire, nisi ex appetitu propriæ excellentiæ, quod est superbiæ peccatum.

E ¶ Ad tertium aliqui respondent, quod quanquā peccatum angeli non potuit procedere ex errore circa principale obiectum volitum, de quo fit iudicium & dictamen, sed tamen potuit procedere ex errore circa obiectum secundarium, scilicet, circa aliquam circumstantiam. Quemadmodum si homo eligat dare eleemosynam propter vanam gloriam, iudicium dandi eleemosynam non est erroneum circa principale obiectum, sed circa illam circumstantiam finis. Sed tamen hæc solutio in multis errat. Primo quidem, quia iam ponit errorem positium, & practicum in angelo, ac proinde potuisset ponere circa obiectum principale. Præterea quando circumstantia mutat actum de bono in malum, quamuis habeat rationem circumstantiæ respectu obiecti in communi, tamen

tamen hic & nunc iam transit in rationem obiecti formalem, sicut docet D. Thomas in 1. 2. q. 18. art. 3. 10. & 11. unde quidat eleemosynam propter vanam gloriam, non habet pro obiecto principali eleemosynam, neque actus ille est eleemosynæ. Respondetur ergo ad argumentum quod illud iudicium in angelo non fuit erroneum simpliciter & positivè. Dictabat enim, tale obiectum scilicet propriam excellentiam bonum esse non dictando expressè modum circumstantiæ. Sed neque dicendum fuisset iudicium verum practicè, sed datur mediū, scilicet iudicium defectuosum & inconsideratum. Et hoc est, quod Divus Thomas intendit, scilicet quod iudicium non erat erroneum sicut nec obiectum ipsum positivum erat malum. Sed nihilominus, utiā probavimus in secunda & tertia conclusione, peccatum primi angeli processit ex iudicio falso interpretativè: sicut voluntas interpretativè voluit non subijci Deo.

D Vbitur tertio, Vtrum angelus peccans appetierit esse ut Deus per æquiparantiam, vel per similitudinem, aut aliquo alio modo? Intendimus in hac dubitatione explicare obiectum, circa quod se exercebat angeli superbia querentis propriam excellentiam, scilicet an hanc excellentiam quæserit, siue appetierit in æqualitate, aut similitudine ad Deum, an potius appetierit permanere in propria excellentia naturali sine subiectione ad Deum, an vero supernaturalem excellentiam finis ultimi intenderit proprijs viribus acquirere? An tandem appetierit sibi excellentiam illam, ut natura angelica hypostaticè uniretur Deo? De omnibus enim his solet inter Theologos scholasticos disceptatio esse, & varietas opinionum. Mihi vero brevis rati causa, & aperta resolutionis inter tantam opinionum varietatem persequentes conclusiones D. Thomæ sententiam statuere placuit.

¶ Sit ergo prima conclusio. Angelus superbiens appetiuit divinam similitudinem. Hæc conclusio omnibus Theologis est communis & sacræ scripturæ sanctorumq; patrum sententiæ valde conformis. Et probatur ex illo Isai. 14. in cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium, similis ero altissimo. Et Ezech. 28. eleutum est cor-

A tuum, & dixisti Deus ego sum. Quæ testimonia ut articulo septimo ostendam de casu diaboli vel ad literam vel mystice intelligenda sunt. Et confirmatur. Nam Genes. 3. cum diabolus tetauit hominem, ut deiceret eum ea via, qua ipse ceciderat, dixit, eris sicut dii scientes bonum & malum. Et de antichristo scriptum est ad Thesal. 2. sedebit in templo Dei ostendens se ac si sit Deus. Ergo etiam diabolus, quem imitabitur Antichristus appetijt Dei similitudinē. **B** Et propterea angelus, cui datum est, ut diabolum de cælo projiceret, accepit nomen Michael quod significat, quis sicut Deus? Quo nomine dæmonibus exprobratur, quod voluerint esse sicut Deus.

¶ Secunda conclusio. Angelus non potuit appetere divinam æqualitatem per essentiam. Hæc est contra quosdam, qui Scotum sequuntur in 2. sen. d. 6. q. 2. dubio. 2. & Aureol. apud Capreolum in 2. dist. 4. q. 2. quorum argumentum est. Quoniam si impossibile non fuit angelo isto modo peccasse, credendum videtur ita peccasse. Et confirmant. Quia scriptura sacra aperte dicit, quod appetierit divinam similitudinē, ergo cum superbia dæmonis fuerit maxima, probabiliter creditur habuisse obiectum maxime detestabile. Quod autem fuerit possibile tale obiectum habere, probant. Quia ut Aristot. docet, voluntas potest esse impossibile, ergo angeli potuerunt desiderare divinam æqualitatem. Cum hac sententia videtur sentire Alexander Alen. in secunda parte quæstione. 109. articulo. 2. memb. 2. & 3. quoniam dicit, angelum peccasse, eò quod appetiuit, nulli subesse, & in hoc voluit esse æqualem Deo. Quam sententiam sequitur Gulielmus Parisiensis lib. de uniuerso in secunda parte & Lyranus, & Burgenfis Isai. 14. in illa verba in cælum conscendā &c. & D. Gregorius lib. 32. moral. cap. 26. & lib. 34. cap. 4. dicit angelum peccasse, quia voluit esse sui iuris, ergo cum hoc etiam sit impossibile, cum sit Dei proprietās, appetijt æqualitatem cum Deo. Probatur nihilominus nostra conclusio. Quia peccatum angeli fuit electio, at vero electio non potest esse rei impossibilis nisi præsupposito errore, ergo cum error in angelo non præcesserit, non elegit aliquid impossibile. Maior patet ex ijs, quæ dicta sunt

sunt dubio præcedenti. Et minor probatur ex Aristot. 3. Ethic. cap. 2. dicente voluntatem quidem esse impossibilem, intentionem verò, & electionem non esse impossibilem. Quod quidem intelligendum est quantum ad æstimationem operantis, qui nunquam intelligit, aut eligit quicquam, nisi æstimet esse possibile, sed angelus intendebat beatitudinem, eligebar media ad illā, ergo aliquid, quod sibi possibile æstimabat, intendebat, aliās neque eligere, neque intendere potuisset. Probatur secundò ratione D. Thomæ. Quia nulla creatura potest appetere, se non esse: sed angelus euidenter iudicabat, quod si esset Deus, non esset ipse, ergo appetebat, non esse, vt esset Deus, quod etiam videtur implicare. Et confirmatur ex illo Arist. Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium: sed angelus nulla ratione poterat iudicare tanquam bonum proprium esse Deum, cum necessariò iudicaret, esse impossibile, quòd esse Deum esset bonum proprium. Hanc sententiam sequitur Caietanus in hoc loco. & Ferrar. 3. cont. gent. cap. 59. Capreolus vero in secundo dist. 4. quæst. vnica, ad argumenta contra secundam conclusionem concedit, quod illud impossibile voluntate conditionata potest appeti, si cut homo potest appetere esse angelum, & habere alas. Sed profecto quicquid sit de possibilitate conditionalis voluntatis circa tale obiectum, non tamen est aliquo modo vero simile, quod angelus in tali voluntate peccauerit. Tum quia non conuertebatur ad veram & propriam excellentiā, tum etiam quia non videtur tale obiectum esse prohibitum sub conditione, nisi procedat ex odio vel inuidia Dei. Et confirmatur. Quia videtur esse ridiculum asserere, quod Deus imposuerit angelo præceptum huiusmodi, nò appetas conditionaliter esse Deus. Cum ergo non sit præceptum naturale, nulla ratione potest esse peccatum, si quis dicat, si possibile mihi esset, transmutari in diuinam naturam, fuisset vtrique. Imo vero ex pietate quadam animi potest procedere tale desiderium, sicut appetimus assimilari Deo in quantum est possibile. Est igitur vana imaginatio fingere, quod angelus peccauit appetens conditionaliter tale assimilationem.

A ¶ Tertia conclusio, quæ sequitur ex prædicta. Angelus non peccauit intendēs aut appetens positius non subijci Deo. Probatur, quia non poterat iudicare, tale obiectum esse sibi possibile, aliās fuisset ignorantissimus, ergo non potuit appetere tantam libertatem, & exemptionem.

¶ Quarta conclusio. Angelus non potuit peccare, neque peccauit in hoc quod appetijt vltimum finem supernaturalem iudicans & æstimans proprijs viribus naturę possibile sibi esse ad illum peruenire. Probatur. Quia tale iudicium esset non solum erroneum, sed hæreticum, & contrarium fidei, quam in primo instanti receperat, ergo tunc primum peccatum angeli fuisset hæresis, deinde sequeretur intentio superba. Sicut & Pelagiani superbiunt ex errore contra fidem putantes, viribus naturę posse mereri beatitudinem. Hæc conclusio quodammodo videtur esse contraria secundo modo, quem ponit D. Thomas in articulo tertio, videlicet ubi inquit, vel si appetijt vt vltimum finem illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suę naturę non ex diuino auxilio secundum Dei dispositionem, & adducit testimonium Anselmi dicentis, quod dæmon appetijt illud, ad quod peruenisset, si stetisset. Hæc D. Thom. Et quidem fateor, quod ille secundus modus mihi non placet, neque D. Thomas illum asserit ex propria sententia, sed conditionaliter. Nihilominus adhuc potest nostra conclusio componi cum illo secundo modo hoc pacto, vt cum dicit, voluit hoc habere per virtutem suę naturę, & non ex diuino auxilio, intelligatur, non quòd hoc fuerit obiectum voluntatis angeli, sed quia quantum ad modum perinde se habuit non apponendo illam circumstantiam, quam diximus, ac si proprijs viribus intenderet obtinere illam beatitudinem. Et sic intelligitur dictū Ansel. quòd appetijt illud, ad quod peruenisset, si stetisset, id est, si non cessasset à subiectione sui ad diuinam misericordiam cuius supernaturali auxilio gloriam assequeretur.

¶ Quinta conclusio. Optimus modus explicandi superbiam angeli est prior ille ex duobus, quos D. Thomas ponit in articulo tertio cū inquit. In hoc appetijt esse similis

similis Deo, quia appetijt vt finem/ultimū beatitudinis, id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Hic modus videtur esse expressus D. August. lib. 12. de ciuitate ca. 1. vbi ait. Mali angeli sua potestate potius delectati, vel vt bonum suum sibi ipsi essent, à superiore bono ad propria defluerunt. Ecce vbi Augustinus obiectum superbiæ non aliud quam propriam angeli potestatem & excellentiam cum auersione à superiore bono fuisse testatur. & cap. 6. ab illo, qui summe est auersi ad se cōuersi sunt, & hoc viciū quid aliud quam superbia est? Auctoritas itaque D. August. & D. Thom. apud me præponderat, præsertim in scholastica Theologia auctoritate omnium aliorum. Et si quæras quomodo secundū istū modum explicandi superbiam angeli, verificetur, quod appetierit esse similis Deo, respondetur ex doctrina D. Thom. in hoc articulo tertio. Quia quemadmodū Deus sua propria natura beatus est non habens superiore, ita angelus voluit esse beatus proprijs bonis naturæ non se subijciens ordinā superiore præstito. Et ita quātum ad modum operandi sine regula superioris dicitur appetiisse Dei similitudinem. Sicut si aliquis vasallus regis velit frui proprijs bonis non reddens debitum tributum, dicetur appetere esse sicut rex quantum ad hoc quod est nulli tributum reddere vel subiectionem agnoscere.

¶ Sexta conclusio. Parum probabilis est quorundam opinio asserentium, diabolum peccasse peccatum superbiæ in eo quod appetierit vnionem hypostaticam cum verbo diuino. Ratio est. Quia ista sententia neque habet rationem sufficientem, neque firma auctoritate fulcitur. Fundatur enim assertores huius sententiæ in quodam fundamento vero, videlicet, quod angelus à principio cognouerit mysterium incarnationis per fidē. Quod à nobis supra q. 57. art. 5. confirmatum est, quamuis passionē Christi futuram nō sit ita probabile, quod tunc cognouerit. Ex isto vero fundamento per consequentias minus probabiles inferunt quidam ex Theologis sua placita. Primo quod superbia angeli in composita fuit, quod appetiuit sibi similem vnionem,

A deinde cognoscens, non esse futuram talē vnionem inuidit illi homini futuro Deo, & illum occidere appetiuit. Et ita explicat illud Ioan. 8. ille homicida erat ab initio & in veritate non stetit. Inferunt tertio quod boni angeli humiliter se subijecerūt illi homini tanquam capiti & per fidem in illum iustificati sunt ex meritis illius & in gratia confirmati. De hoc tertio non libet in presentia quicquam dicere, quoniam alterius est loci. Sed de primo & secundo probatur esse falsum. Nam rogo, vel angelus habuit præceptum non appetendi vnionem hypostaticā, vel nō habuit. Si nō habuit præceptū cū obiectū ex natura sua nō sit malū, nō erat peccatum desiderare, vt quemadmodum natura humana vnienda erat verbo Dei, sic etiam & angelica. Si autem positū est illi præceptum, sicut positum est proto parenti, quod non ederet de ligno scientiæ boni & mali, tunc rogo in transgressione illius præcepti ad quod bonum cōuersus sus est angelus tanquam ad propriam excellentiam. Si dicas, quod ad vnionem hypostaticam, hoc non videtur esse possibile. Quoniam iam sciebat, non esse futuram sibi propriam, ergo necesse est, vt conuerteretur ad proprium bonum suę naturæ relicto ordine diuinę dispositionis. Et hic est modus assignatus à D. Thoma. Nō ergo fit probabile, quod angelus habuerit pro obiecto superbiæ vnionem hypostaticam. Deinde, si angelus appetiuit sibi illam vnionem consequenter appetiuit se non esse quantum ad suppositum & hypostasim suam, quod non videtur verō simile, vt omnes angeli hoc appetierint. Si autem illam vnionem alicui alteri naturæ angelicæ appetebant, iam non conuertebantur ad propriam ipsorum excellentiam, nisi forte per quandam redūdātiā, quatenus illa natura conueniebat cum illis in genere. Et si hoc illis placebat, iam hoc habebat in eo, quod Deus futurus erat homo, in quo est natura intellectualis, & corporalis simul, & totus vniuersus dignificatus, ac proinde angelica natura etiam dignificabatur in illo homine. Cæterum quod angelus illi homini inuideret post peccatum superbiæ, non fuit mihi improbabile: siquidem inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum, non autem potuit esse pri-

nam peccatum inuidia, vt in præcedentibus dictum est. Prædictæ sententiæ inuētores, & sectatores non sunt magnæ autoritatis. Citatur Viguerius in institutionibus Theologicis, capite tertio, citatur Ambrosius Catherinus in opusculo de gloria bonorum angelorum, & lapsu malorum. Citantur alij grauiores dubitantes, vt Guilielmus Parisiensis lib. 2. de vniuerso. Sed in fine libri dubius manet. Citatur Dionys. Cart. in. 2. d. 5. q. 1. asserens hanc sententiam esse probabilem, sed nihil esse temerè affirmandum. Citat ipse Albertus Magnus in eadem dist. asserentem, quod Lucifer in verbo diuino præuidit, tantam esse benignitatem, vt creaturam aliquam rationalem assumeret in vnitatem personæ. Sed videns Lucifer suæ naturæ decorem & potestatem in ea delectatus æqualitatem Dei concupuit nulli volens subesse creaturæ, sed omnibus præsidere. Sed tamen hoc testimonium non probat illorum sententiam. Non enim dicit, quod appetierit sibi vñionem hypostaticam, sed potius quod conuersus fuerit ad suum decorem prætermisso ordine diuino. Et denique citatur falso Diuus Bern. in sermone. 6. aduentus, & in quodam sermone. 2. feria tertia Paschæ. Sed in istis locis nihil minus dicit, quanquam loquitur de inuidia diaboli respectu diuinitatis verbis, sicut sæpè loquuntur alij sancti. Melius poterat adduci Bernardus in serm. 17. in Cant. in illa verba, Oleum effusum nomen tuum. vbi inquit: Putasne Lucifer ille, qui manè oriebatur, antequam verteretur in tenebras, quoniam imbibit & ipse olei infusionem: hoc ego non assero dicere Spiritum sanctum, sed neque contradicere. Dico, nescio. Potuit enim hoc contingere, videlicet vt inuideret hominibus, quos præsciuit futuros participes gloria. Veruntamen Bernardus hoc loco incarnationis mentionem non facit, sed tantum glorificationis hominum, quibus inuidere potuit: quod aut inuidere potuerit, postquam superbia elatus est, nos ingenuè fatemur. Sed hoc non obstat sententiæ D. Thom. quam per omnia sequimur. Alia verò placita Theologorum quæ in hac materia in infinitum multiplicari possunt, ad nihil aliud deferunt, quam vt mentes Theologorum confundant, atque contendant. Neque oportet

nunc respondere ad aliud argumentum, nisi ad illud, quod adducitur. Ille homicida erat ab initio, & in veritatem non stetit. Ad quod respondetur ex Diuo Augustino, libro vñdecimo de ciuit. cap. 13. quod homicida diabolus dicitur fuisse ab initio, hoc est, ab initio humani generis: & in veritate non stetit ab initio suæ conditionis. Et ideo nunquam beatus cum sanctis angelis fuit suo recusans esse subditus creatori, & sua per superbiam priuata potestate elatus. Deinde quando concedamus, quod etiam antequam tentaret Adam, fuerit homicida inuidens homini futuro capiti hominum & angelorum: non inde aliquid sequitur contra sententiam D. Tho. Imò ipse dicit in articulo secundo, quod post peccatum superbiæ sequutum est in angelo malum inuidiæ, secundum quod de bono hominis doluit.

CARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum aliqui demones sint naturaliter mali?

¶ Conclusio est vñica & negatiua.

HÆc conclusio est certa secundum fidem. Fuit enim error Manichæorum dicere, quod aliquæ creaturæ sunt naturæ suæ malæ; & à malo principio, & non à bono Deo. Oppositum huius conclusionis condemnatur in cap. firm. de summa Trin. & in concilio Bracaren. primo. cano. 7. in quibus locis expressè habetur, quod diabolus ex natura sua bonus est, & à bono conditore, quod factus est malus per actum propriæ voluntatis. Confirmatur ex illo Genes. 1. vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona. Aduerte tamen, quod angelus non solum est creatus bonus, sed etiam non potuit habere inclinationem naturalem ad aliquod malum. Et ideo inquit D. Tho. non possunt esse naturaliter mali. Et hic locus D. Tho. est aduertendus ad confirmationem illius sententiæ, quam art. 1. secuti sumus, videlicet, quod si angelus præcisè in puris naturalibus constitueretur, & relinqueretur, non poterat peccare. Confirmatur enim hoc ex differentia quæ colligitur ex doctrina D. Tho. in hoc art. 4. inter angelum & hominem, quod

quod homo propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ potest habere aliquam inclinationem naturalem ad malū per accidēs tamē, in quantū malū est coniunctum bono, sicut dicit in solutione ad primum & secundum. At vero angeli nullam possunt habere inclinationem naturalem ad aliquod malum ne per accidens quidem. Et inquit non possunt naturaliter esse mali. Quod ego intelligo, si tantum in puris naturalibus fuissent creati absque aliquo præcepto superaddito.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrūm diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpā suæ voluntatis?

Prima conclusio. Afferere, quod statim demones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt non per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis, quamvis non sit error Manicheorum, tamen hæc opinio tanquā erronea rationabiliter à magistris reprobata est. Prior pars huius conclusionis. Probatur autoritate expressa D. August. lib. 11. de ciuitate cap. 13. Altera pars probatur ex illo testimonio Isai. 14. Quomodo cecidisti de cælolucifer, qui mane oriebaris? Et Ezec. 28. indelijs paradysi Dei fuisti. Et dicit D. Th. quod illa opinio contradicit scripture sacre in istis locis, in quibus sub figura principis Babylonis & regis Tyriæ verba dicuntur ad diabolum. De quibus testimonijs dicemus articulo. 7.

¶ Secunda conclusio. Falsa est opinio, quæ dicit, angelos in primo instanti suæ creationis peccare potuisse, quamvis non peccauerint.

¶ Tertia conclusio. (Nam secunda postea probabitur.) Ratio quare angeli non potuerunt peccare in primo instanti suæ creationis, non est, ut aliqui dicunt, quia cum due operationes se consequuntur, impossibile videtur, quod in eodem nunc utraque operatio terminetur: sed peccatum fuit operatio creatione posterior, ergo non potuerunt esse simul. Probatur ista conclusio, scilicet

A quod ista ratio non sit sufficiens. Quia mutationes instantaneæ in eodem instanti possunt terminari, quamvis una sequatur ex alia sicut in eodem instanti, in quo illuminatur luna à sole illuminatur aer à luna: sed creatio & motus liberi arbitrij sunt mutationes instantaneæ, ergo potuerunt esse in eodem instanti.

¶ Quarta conclusio. Impossibile fuit, angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrij. Ratio vera huius conclusionis est. Quia operatio, quæ simul incipit cum esserei est ei ab agente, à quo habet esse. Sicut moueri sursum inest igni à generante. Sed operatio mala non potest in esse angelo à creatore Deo, ergo &c.

¶ Quinta conclusio in solutione ad tertium angelus in primo instanti suæ creationis mereri potuit. Ratio est. Quia quicquid est in merito est à Deo. Quare non est similis ratio de peccato.

¶ Sexta conclusio in solutione ad quartum. Omnes angeli in primo instanti meruerunt, sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudinis præcedens meritum mortificantes: & ideo beatitudine, quam meruerunt sunt priuati. Hæc conclusio valde notetur pro ijs, quæ dicenda sunt in his duobus articulis.

¶ Hic articulus simul cum sequenti est examinandus.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrūm aliqua mora fuerit inter creationem, & lapsum angeli.

E Prima conclusio. Probabilior, & sanctorum dictis magis consonans est opinio, quod statim diabolus post primum instans suæ creationis peccauerit. Hæc probari potest tum ex D. August. 11. de ciuit. cap. 15. Vbi ait oportet hoc sic accipiamus, quod in veritate fuit, sed non permanserit. Et sic vniuersi sancti loquuntur, quod statim impedimentum præstitit. At si fuisset aliqua mora inter creationem angeli & peccatum iam in illa

mora permanisset, neque statim impedimen-
tum præstitisset.

¶ *Secunda conclusio.* Supposito quod an-
gelus in primo instanti sue creationis in actum
liberi arbitrij proruperit, & in gratia fuerit
creatus, necesse est dicere, quod diabolus sta-
tim post primum instans sue creationis pec-
cauit, neque aliqua mora fuerit inter instans
creationis & peccatum. Ratio huius conclu-
sionis est. Quia si diabolus non statim post crea-
tionem impedimentum præstitisset peccando,
sequeretur, quod statim post primum instans
beatitudinem acceperisset. Hæc consequentia pro-
batur à Diuo Thoma. Quia angeli per unum
actum meritorium ad beatitudinem perue-
niunt, sicut dictum est in quest. 62. artic. 4.
Hæc ratio obscura est, præsertim apud Tho-
mistas, qui contra mentem Diui Thomæ in-
stantia multiplicant. Sed tamen est optima ra-
tio, & à nobis diligenter explicanda in com-
mentario. Est secunda ratio eiusdem conclu-
sionis in solutione ad tertiū. Quia nisi statim
post primum instans impedimentum beatitu-
dini præstitisset fuisset firmatus in bono. Con-
sequentiam probat. Quia angelus habet libe-
rum arbitrium inflexibile post electionem.
Hæc etiam ratio notetur. Quia secundum il-
lam videtur, quod in primo instanti non ha-
buerit electionem angelus circa bonum: si qui-
dem postea peccauit: alioquin inflexibile fuisset
liberum eius arbitrium post electionem.

¶ *Tertia conclusio.* Si verò ponatur, quod
angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod
in primo instanti actum liberi arbitrij non po-
tuerit habere, nihil prohibet, aliquam moram
fuisse inter creationem, & lapsum angeli. In
hac conclusione Diuus Thomas non approbat
suppositum, sed consequentiam.

IN explicatione horum articulorum non
modica solet esse confusio, & varietas
opinionum etiam inter Thomistas, quorum
si vniuersæ sententiæ, & varia argumenta
referre velimus, haud dubium, quin mole-
stinis simus futuri, & doctis pariter &
indoctis. Ego verò ita procedere statuo;
vt neque omnino relinquam variarum
opinionum argumenta recensere, neque

A tamen in eis referendis fastidium lectori
generem. Sed quæ sit mens Diui Thomæ
(nisi fallor) ostendam.

Dubitatur ergo primò circa primam &
secundam conclusionem articuli quin-
ti, vtrum angelus in primo instanti pecca-
re potuerit vel peccauerit.

¶ Arguitur primò pro parte affirmati-
ua. Angelus in primo instanti habuit vsum
liberi arbitrij, ergo in primo instanti po-
tuit operari vel non operari, ergo potuit
peccare. Probatur consequentia. Quia po-
tuit habere præceptum operandi, vel non
operandi, ac per consequens potuit face-
re vel non facere aliquid contrarium præ-
cepto.

¶ Arguitur secundò. In primo in-
stanti angelus habuit libertatem, saltem
quantum ad exercitium actus, ergo pos-
sibile fuit, vt non operaretur, cum pos-
set operari, ac per consequens potuit pec-
care. Probatur consequentia. Quia po-
tuit habere præceptum operandi, ergo
saltem potuit peccare peccatum omis-
sionis.

¶ Arguitur tertio. Angelus in secun-
do instanti potuit peccare, ergo in pri-
mo. Probatur consequentia. Quia in se-
cundo instanti non acquisiuit nouam po-
tentiam liberi arbitrij, ergo tam potens
erat in primo instanti, sicut in secundo.

¶ Arguitur quarto. In primo instanti po-
tuit mereri, & meruit, ergo potuit pec-
care, quantum est ex parte instantis. Neq;
valet responsio ex differentia, quam assi-
gnat Diuus Thomas articulo quinto in so-
lutione ad tertiū scilicet. Quia quicquid est
in merito, est à Deo, & ideo potest in pri-
mo instanti mereri: sed non quicquid est in
peccato, est à Deo. Contra replicatur.
Quia non oportet, quod defectus, qui est
in peccato tribuatur auctori naturæ, sed
causæ particulari deficienti, Deus autem
concurrere potest ad actum peccati, quan-
tum ad substantiam actus, & quantum ad
omnem rationem boni, quam habet ipse
actus materialiter, ergo nulla est implica-
tio, quod vñs liberi arbitrij, vt est ab
homine sit deficientis & peccatum, non
autem prout est à Deo. Et confirmatur.
Quia Deus non minori virtute concurrat
ad con-

ad conseruandum angelum in esse & qua creauit angelum; imo est eadem actio diuina, per quam creat & conseruat angelum, ergo si in momento creationis peccatum tribueretur auctori naturæ, etiam esset tribuendum conseruatori naturæ: siquidem neque magis, neque minus concurrat Deus conseruando quam creando.

¶ Arguitur quintò. Homo potest peccare in primo instanti vsus rationis, ergo angelus in primo instanti suæ creationis. Probatur consequentia. Quia quantum attinet ad actionem liberam, proinde est ac si tunc crearetur homo quando venit ad usum rationis.

¶ Confirmatur. Quia gratiâ angeli receperunt per dispositionem liberi arbitrij, ergo tunc potuerunt resistere & peccare.

¶ Denique arguitur. Quia ratio D. Th. non videtur sufficiens, scilicet quod actio quæ incipit cū re, tribuenda sit auctori naturæ. Aut enim intelligit, quod solum sit tribuenda auctori naturæ, vt causæ efficiēti aut quod sit tribuenda auctori naturæ etiā si aliquando non illi soli tribuatur. Si primum, falsum est. Quia meritum angeli in primo instanti non tribuitur soli Deo vt causæ efficiēti, sed etiam libero arbitrio, imo secundum aliquam rationem tribuitur libero arbitrio tanquam principio vitali, secundum quam non tribuitur Deo: non enim Deus meretur. Si autem Diuus Thomas intelligat, quod talis operatio aut motus tribuatur auctori naturæ etiam si tribuatur etiam rei, quæ incipit esse, nihil concludit ratio. Quia tunc non sequitur, quod illa operatio secundum omnem rationem tribuatur Deo, sed satis est, quod illa operatio tribuatur Deo secundum rationem Deo propriam, creaturæ verò tribuatur secundum suam particularem rationem; sicut ambulatio non tribuitur Deo tanquam ambulanti, sed homini, qui per potentiam ambulandi graditur. Sic ergo peccatum in ratione peccati tribuetur libero arbitrio operantis creaturæ, Deo vero tribuetur in quantum est quædam actio. Vnde non colligitur, quod Deus peccat.

A ¶ Pro decisione veritatis sit prima conclusio. Nullus angelus peccauit in primo instanti suæ creationis. Hæc conclusio ita certa est, vt oppositum damnetur tanquam error à Diuo Thoma in articulo quinto, & in quæstione decima sexta de malo articulo quarto, & à Diuo Bonauentura in secundo distinctione tertia quæstione secunda, & dicit, quod fuit damnatum vt erroneum à Magistris Parisiensibus. Et omnes Theologi scholastici conueniunt in hac conclusione in secundo sententiarum distinctione quarta & quinta, & colligitur ex rationibus, & testimonijs factis & citatis quæst. 62. quibus confirmatum est, angelos habuisse gratiam ante peccatum. Et confirmatur ex illo Ioan. ca. 8. In veritate non stetit, ergo prius fuit in veritate. Et ex illo Iudæ Apostoli in sua canonica. Angelos verò, qui non seruauerunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium in iudicium magni diei, vinculis æternis sub caligine seruauit. Et tandem in concilio Bracar. 1. can. 7. damnantur anathematis asserentes, quod angeli non prius facti sunt boni, quàm caderent. & cap. firm. de summa Trinitate habetur, quod angeli à Deo conditi sunt boni. Caterum ante testimonia, quæ adducuntur à D. Tho. conuincant, dicemus artic. 7.

D ¶ Aduertendum tamen quod D. Aug. 11. super Genes. ad lit. à cap. 19. disputat hanc quæstionem, proceditq; dubitando, an peccauerint in primo instati, & facit hoc argumentum pro parte affirmatiua. Quia si in primo instanti dæmones non peccauerunt, tunc fuerunt omnes angeli præscij futuri euentus vel non. Primum dici non potest, secundum autem etiam non consonat rationi. Quoniam aliàs nullus angelus haberet beatitudinem, cum omnes essent solliciti de futuro euentu. Neque potest dici, bonos angelos præsciuisse suam foelicitatem futuram, malos autem nihil præsciuisse. Quia Deus non discreuit inter angelos, ante quam ipsi per opera sua se discernerent. Ergo concludit, quod neque beatitudo neque peccatum fuit in angelis futurus euentus, sed vtrumque fuit in primo instanti.

¶ Ad hoc responderetur quod D. Aug. Nnn 2 dispa-

disputandi gratia ita procedebat: sed in alijs locis satis apertè loquitur veritatem. Imò ex eodem loco, si attentè legatur, possumus colligere, demones statim post creationem cecidisse, alios autem in secundo instanti confirmatos. Neque argumentum illud Augustini aliquid valet. Respondetur enim ex eodem Augustino, libro vndecimo de ciuitat. capite vndecimo, & decimo tertio, quòd in primo instanti nullus angelus præsciuit euentum futurum, neque quisquam illorum fuit simpliciter beatus, sed inchoatiue.

¶ Secunda conclusio. Angeli in primo instanti non potuerunt peccare. Hæc conclusio manet in opinione, & disputatione Theologorum. Cuius contrarium opinatur Scotus in secundo sententiarum, distinctione quinta, quæstione secunda. & Gregorius Arim. ibidem, quæstione prima, articulo secundo. & Gabriel in secundo distinctione quarta, quæstione vnica, articulo tertio. & Marsilius dist. 4. quæst. tertia, articulo secundo. Quam sententiam quidam probabilem æstimant: veruntamen conclusio Diui Thomæ non solum probabilior, sed tutior mihi videtur. Quoniam ratio Diui Thomæ insinuat a concilio Bracaren. & Lateranen. suprâ citatis in confirmatione primæ conclusionis. Dicitur enim in illis, angelos in principio fuisse bonos, quia creati sunt à Deo. & Origenes homil. 1. in Ezech. idèd probat angelum malum aliquando fuisse bonum, quia Deus malitiam non fecit. Eadem via procedit Diuus augustinus vndecimo de ciuitate, capite decimo tertio, & decimo quinto. & Magister sententiarum in secundo, distinctione tertia probat, angelos esse bonos, quia non potuit optimus creator autor malieffe. Conclusionem D. Thomæ sequuntur vniuersi Thomistæ, illamque Diuus Thomas fusiùs explicat in quæstione. 16. de malo. art. 4. Eandem sequitur Durandus & Herneus dist. 5. quæst. 2. Diuus Bonauen. articulo secundo, quæst. secunda. Alex. Alef. in secunda parte, q. 109. memb. 11. & Hæricus Gand. quodli. octauo, quæstione nona, decima & vndecima. Veruntamen in assignanda ratione huius conclusionis magna est difficultas, & opinionum varietas. Nam quidam

Aiunt, eam esse rationem, quia in primo instanti angelus totus erat intentus circa naturalia, circa quæ peccare non potest. Sic Capreolus distinctione quinta, quæstione prima. Et ita intelligit Diuum Thomam, cum inquit, primam operationem tribuendam esse auctori naturæ. Quia inquit Capreolus, quòd illa operatio debet esse merè naturalis & necessaria. Sed hæc explicatio est contra Diuum Thomam, qui tenet, quòd in primo instanti omnes meruerunt, ergo eorum operatio non fuit merè naturalis.

¶ Alij verò dicunt, quòd angelus in primo instanti non potuit peccare, quia actus peccati non potest esse in instanti, sed solum in tempore. Sed hæc assertio falsissima est. Quoniam actus voluntatis, vel intellectus totus est simul, ergo in instanti potest esse actus peccati.

C ¶ Quidam alij asserunt, eam esse rationem, quoniam in primo instanti angelus non habebat libertatem. Sed hæc ratio falsum assumit, præsertim si intelligat de libertate, quantum ad exercitium, quoniam angelus creatus est cum iudicio indifferentiæ quorundam mediorum ad finem, ergo libertatem habuit saltem quantum ad exercitium.

¶ Alij dicunt, eam esse rationem conclusionis, quia peccatum est circa bonum apparens, voluntas autem apparentis boni non potest esse prima, sed necessario præsupponitur voluntas veri boni. Quam rationem videtur insinuare D. Thomas in secundo distinctione quinta, articulo primo. Sed hæc ratio non est sufficiens. Quoniam angelus non peccauit diligendo bonum apparens, sed ad verum bonum se conuertit inordinate.

E ¶ Aliorum ratio est, quoniam angeli in primo instanti creati fuerunt in gratia. Sed hæc ratio, quod probandum erat, præsupponit. Quærimus enim, an potuerint sine gratia creari, ac per consequens in primo instanti peccare.

¶ Caietanus talem rationem assignat, quia voluntas necessario priùs operatur, vt natura, quàm vt voluntas, ac propterea priùs naturaliter operatur quàm liberè. & idcirco in prima operatione non potest esse defectus. Sed ista ratio adhuc deficit: quia

quia non opus est, ut voluntas operetur prius tempore ut natura quam ut voluntas: siquidem secundum Diuum Thomam in primo instanti creationis omnes angeli meruerunt.

¶ Optima ergo ratio, quamuis difficilis videatur, ea est, quam Diuus Thomas in hoc articulo assignat, quæ ita explicatur a nobis. Vult enim Diuus Thomas, primam operationem, quæ incipit cum esse rei, necessario esse secundum inclinationem naturæ, & ipsius esse, quod recipit creatura ab autore suo, siue illud esse sit naturale, siue esse gratiæ. Et quoniam in primo instanti sui esse non potest habere aliam inclinationem vel dispositionem ad operandum nisi illam, quæ ab autore recipit: ideo quicquid operatur, debet esse conforme inclinationi & principiis, quæ ab autore nature sibi collata sunt. Vnde colligitur, quod etiâ si operatio procedat à libero arbitrio, tamen debet esse secundum naturalem inclinationem liberi arbitrii, etiam in quantum liberum arbitrium est, cuius naturalis inclinatio non est ad malum, quamuis sit cum indifferentia naturali ad hoc vel ad aliud bonum. Ex quibus colligitur, quod si tunc quando primò creatus est angelus, peccaret, peccatum illud esset conforme naturalibus principiis sibi datis à Deo, atque adeo Deus esset causa peccati. Quemadmodum si cùm primum Adam creatus est inciperet claudicare, illa operatio claudicationis, quamuis tribueretur homini habenti principium motus siue instrumentum defectuosum, tamen etiam ipse creator diceretur causa illius claudicationis. Quia claudicatio dimanabat secundum principium datum ab autore naturæ. Sic ergo prima angeli operatio non potuit non esse conformis inclinationi, & dispositioni collatæ ab autore naturæ, ac proinde potuit quidem esse bona, quia ab autore naturæ bonam inclinationem, bonamque dispositionem necessario recipit. Non potuit autem esse mala cum deordinatione ab ultimo fine, quoniam ut sic non poterat esse conformis inclinationi & principiis collatis à Deo. Et confirmatur. Quia si in prima operatione peccasset, tunc intellectus creatus fuisset à Deo, cum inconsideratione, quæ nullatenus poterat esse voluntaria, ac

A proinde defectus voluntatis, qui ex illa inconsideratione sequeretur, non poterat esse peccatum; siquidem procedebat conformis principio dato ab autore naturæ: aut si esset peccatum proculdubio refunderetur in autorem naturæ. Et hæc ratio Durandi est ubi suprâ, quia inquit, ideo angelum non potuisse peccare in primo instanti, quia non potuit habere defectum in intellectu.

B ¶ His suppositis ad argumenta in principio proposita respondetur. Ad primū concedo antecedens, & primam consequentiam, sed nego secundam, ergo potuit peccare. Ad probationē concedo antecedens, sed nego consequentiam. Quoniam stante præcepto aliud erat iudicium sibi datum ab autore naturæ, quod quidem non poterat esse, nisi verum practicum absque inconsideratione, ac proinde voluntas non poterat oppositum operari. Vtrum autem posset non operari omittendo, dicemus in solutione ad secundum. Aduerte tamen interim, quod præceptum superueniens non contrariatur libertati actus etiam in confirmatis in gratia, quamuis stante præcepto in sensu composito non possint non operari. In cuius explicatione non inutiliter laboravi supra questione decima nona articulo decimo. Sic etiam nunc proportionabiliter contemplare, quod in primo instanti creationis angeli confirmatus est angelus ab autore naturæ in rectitudine bonæ operationis, ita ut nulla ratione peccare posset.

C ¶ Ad secundum argumentum differentia est etiam inter Thomistas. Quidam enim propter difficultatem argumenti concedunt in primo instanti creationis, angelum potuisse peccare peccatum omissionis. Neque ex Diuo Thoma in articulo quinto oppositum potest colligi, quoniam ille solum dicit esse impossibile angelum peccare in primo instanti per inordinatum actum liberi arbitrii. Et confirmant. Quoniam homo creatus in peccato originali, quod non tribuitur auctori naturæ, quoniam non consistit in actu inordinato, sed in priuatione rectitudinis. At verò si hæc ratio quicquam valeret, potuisset Deus modo creare vnum hominem non descendentem ab Adam, cum peccato originali. Quia

Nnn 3 propter

propter existimo non minus implicare, quod in primo instanti angelus peccet peccatum omissionis, quam commissionis. Nam Diuus Thomas in fine articuli concludit absolute, quod non potuit angelus in primo instanti suae creationis esse malus. Sed ratione probatur. Quoniam huiusmodi omisio, quae in primo instanti ponitur possibilis nullo modo potuit esse voluntaria, ergo non potuit esse peccatum. Probatur antecedens. Quia nullo modo potuit esse voluntaria in se, tunc enim iam esset commissio, si angelus habuisset hunc actum, volo omittere, praequam quod conuerteretur ad obiectum malum, quod ostendimus supra angelo non conuenire. Rursus neque potuit esse voluntaria in aliqua causa, aut principio, quoniam omnem actum, quem angelus habuit in primo instanti suae creationis cum omni modo & dispositione, quam habuit, necesse est attribui auctori naturae: sed auctor naturae non potest esse principium omittendi (omisio enim proprie loquendo non importat solam negationem operationis, sed obligationem operandi, & culpam ergo.) Quod si obijcias secundum doctrinam Diui Thomae in prima secundae, quaest. septuagesima prima, articulo quarto, non esse simpliciter & absolute necessarium actum posituum, ut omisio sit culpabilis, quamuis regulariter loquendo sit coniuncta cum aliquo actu positivo. Responderetur nunquam Diuum Thomam asseruisse culpabilem omissionem contingere posse absque aliquo actu praecedenti saltem in intellectu. Qui enim nunquam cogitauit, aut intellexit, non potest omittere. Hinc ergo dum in primo instanti creationis angeli non potuit esse actus intellectus, nisi omnino verus speculatiue & practice, neque aliquo pacto potuit esse iudicium cum inconsideratione. Quia talis inconsideratio attribueretur creatori, & non esset proprie inconsideratio, sed non consideratio, idcirco intelligibilis est omisio voluntatis culpabilis, nisi etiam refunderetur in auctorem iudicii praecedentis. Nostram sententiam tenet Caietanus in hoc loco, quamuis non tam proprie loquatur, ut oportebat, dum inquit, quod

A in primo instanti habebat angelus libertatem quoad exercitium, ut posset omittere actum, non ut posset omittere culpabiliter. Dixisset melius, habebat libertatem quoad exercitium, ut posset non habere actum, non ut posset omittere. Etenim omittere, & omittere culpabiliter, idem est si proprie loquamur.

B ¶ Ad replicam autem quae fieri posset, quoniam si poterat non operari, & simul habere praeceptum, potuit omittere, iam diximus in solutione ad primum, nihil valere consequentiam, nisi antecedens accipitur in sensu composito. Sic enim impossibile est in illo instanti, quod angelus non operetur, & habeat praeceptum operandi. Neque hoc tollit libertatem. Nam Christus dominus libere volebat mori, & simpliciter loquendo potestatem habebat volendi mori, & non volendi mori: & nihilominus stante praecepto verificari non poterat, non vult mori. Non enim praeceptum superueniens libertatem destruit ut supra quaest. 19. satis explicatum est.

C ¶ Ad tertium argumentum negatur consequentia. Ad probationem conceditur, quod ibi expresse infertur, quod tam potens erat in primo instanti, sicut in secundo: imò si placet, potentior erat, quatenus non poterat peccare in illo instanti. Sed aduerte quod ratio quare in secundo instanti peccare potuit, non est, quod acquisierit nouam potentiam liberi arbitrij, sed quoniam mutari potest in secundo instanti ab ea dispositione iudicii practici, in qua creatus est. Peccatum enim mutabilitatem dicit intellectualis creaturae à recta dispositione, quae mutatio in secundo instanti esse potest, non autem in primo. Et haec est etiam bonaratio ad confirmandam secundam conclusionem.

D ¶ Ad quartum iam patet ex dictis, similiter ad replicam ibidem factam. Quoniam in primo instanti non solum concurreret Deus ad substantiam actus peccati, sed etiam ad omnem modum moralem. Quoniam ipse Deus disponebat omni modo moralia principia operandi. Ad confirmationem responderetur, quod quauis eadem actione Deus concurrat ad conseruationem angeli & creationem, ta-

men magna differentia est quantum ad terminum à quo. Quoniam in creatione quicquid incipit cum creaturâ, incipit ex nihilo. Vnde pro tunc ipsa creatura nō mutat se ipsam ab aliquo termino à quo. At vero quando creatura iam conseruatur in esse potest per liberum arbitrium non solum operari sicut in primo instanti, sed etiam mutare se ipsam à dispositione recta, quam habet in primo instanti. Et id circo nō est eadem ratio, vt peccatum tribuatur conseruatori naturæ. Sic enim conseruat, vt iā relinquat illam in manu consilij sui. Quapropter defectus rectitudinis non iam creatori, sed solum creaturæ tribuendus est. Argumentum autem probat, quod quantum ad substantiam actus, hoc est, quantum ad omnem entitatem, quam habet concurrat primum ens, à quo pendent omnia entia quantum ad fieri & conseruari.

¶ Ad quintum argumentum conceditur antecedens cum Diuo Thoma prima secundæ quæstione 89. articulo tertio. Sed negatur consequentia. Et ratio differentie est. Quoniam instans primum vsus rationis in homine nō incipit esse in instanti creationis ipsius indiuisibiliter sicut capit in Adam, de quo etiam negamus quod in primo instanti suæ creationis, quantumlibet polleret iudicio perfecto iustificatus cum dispositione liberi arbitrij, peccare potuisset. Sed consideratur instans vsus rationis hominis, quatenus est terminus rationalis discursus, qui fit in tēpore, & mora, in qua iam homo mutari poterit à recto iudicio, & dictamine synderesis dictantis bonum rationis prosequendum esse. Quod si instans rationis humanæ primum appellaretur illud, quod est initiatiuum discursus, æqua ratio esset atque de angelis. Nunc autem primum instans vsus rationis appellamus illud, in quo terminatur discursus inceptus à principio recti iudicij naturalis. Et propterea illud instans poterit terminare actionem bonam aut malam. De qua re vide plura in secunda secundæ quæstione decima articulo primo in nostris commentarijs.

¶ Ad confirmationem negatur consequentia propter rationem D. Thomæ satis explicatam.

A ¶ Ad vltimum argumentum respondetur quod Diuus Thomas vniuersaliter intelligit, quod omnis actio, aut motus, qui incipit cum creatura tribuitur auctori naturæ secundum omnem modum, quæ habet, siue illa operatio tribuatur etiā creaturæ siue nō. Aduerte tamē, quod quādo dicimus, omnem illam actionem tribuendam esse Deo secundum omnem modum illius, nolimus asserere, quod Deo tribuatur tanquam principio proximo, vel tanquam principio vitali. Hoc enim esset imperfectio maxima in Deo. Quoniam oportebat in illo manere actiones immanentes creaturarum. Sed tribuuntur Deo omnes actiones creaturæ in illo primo instanti, tamen quæ causæ efficienti primæ, quæ pro tunc omnem modum illarum actionum operatur.

C D Vbitatur secundò circa sextam conclusionem articuli quinti quæ habetur in solutione ad quartum. Vtrum omnes angeli in primo instanti suæ creationis meruerint.

¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Angeli in primo instanti non potuerunt mereri, ergo non meruerunt. Probatur antecedens. Angeli in primo instanti suæ creationis non potuerunt habere actum liberum, ergo non potuerunt mereri. Probatur antecedens. Quoniam vel ille actus erat liber quantum ad exercitium, vel quantum ad specificationem, sed non poterat esse liber quantum ad specificationem in illo instanti, vt patet ex definitione dubij præcedentis, quoniam alias potuissent peccare. Neque etiam potuit esse liber quantum ad exercitium, ergo nullo modo. Probatur hoc secundum. Quia

E si angelus libere se exercebat in illo actu, potuisset non habere illum actum (& discernamus modo præceptum, ne forte dicas, quod peccaret, si non haberet illum actum.) Sed statue mihi vnum angelum creatum à Deo cum vno actu liberi arbitrij. Probo quod implicet contradictionem, illū actū esse liberū quantū ad exercitiū. Angelus ita creatus nō potuit nō habere illum actum pro illo instanti, ergo liberum arbitrium angeli pro illo instanti non potuit nō se exercere in illo actu, ergo

non erat actus ille liber quantum ad exercitium. Probatur antecedens. Quia pro illo instanti non potuit habere iudiciū, conueniens sibi esse, non habere illum actum, siquidem creatus est cum iudicio contrario, scilicet, conueniens sibi esse habere illum actum. Quomodo ergo liberè se exercebat?

¶ Arguitur secundò. Si in illo primo instanti actus potuit esse liber quantum ad exercitium, sequitur, quòd pari ratione potuit esse liber quātum ad specificationem. Probatur sequela. Quia tota ratio, quare potuit esse liber quantum ad exercitium, ea erit, quia habebat iudiciū non ligatum ad exercitium illius actus, sed cū quadam potestate cessandi ab illo, quando voluisset: sed etiam habuit iudiciū, quòd poterat habere contrarium actum peccati, si voluisset, ergo etiam pro tunc liberè se exercebat quantum ad specificationem.

¶ Arguitur tertio. Si omnes angeli in primo instanti meruerunt, sequitur quòd omnes in secundo instanti receperunt gloriam. Probatur sequela ex eo quod dicit D. Thomas in artic. 6. in ratione secundæ conclusionis, & suprà quæst. 62. artic. 4. quòd angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniunt, ergo omnes in secundo instanti debuerunt glorificari. Probatur consequentia. Quia meritum quorundam non fuit magis perfectum in via quàm aliorū, siquidem omnes pariter fuerunt liberi. Et confirmatur. Nam si angeli, qui saluati sunt elegerunt immobiliter adherere Deo, priusquam beatificarentur, non est aliqua ratio quare reliqui non eligerent immobiliter, præsertim si supremus cecidit, qui maiore gratia præditus erat, & in eodem instanti cum reliquis ipse meruit. Ergo vel falsum est quod D. Tho. dicit, quòd post vnicum actū meritorij quidam beatificati sunt: aut certè omnes debuerunt beatificari, siquidem omnes immobiliter elegerunt: neque aliqui in secundo instanti mutari potuerunt, siquidem iam omnes immobiliter elegerant.

¶ Ad hoc dubium quibusdam ex Thomistis placuit respondere, quòd angeli in primo instanti suæ creationis non meruerunt proprie loquendo. Et cū obijcitur illis D. Thom. respondent, quòd dicuntur

angeli meruisse beatitudinem in primo instanti improprie non per actum, sed solum quia digni fuerūt beatitudine creati in gratia. Sicut paruuli baptizati possunt dici mereri vitam æternam, vel digni esse. Ita respondet Capreolus in 2. distin. 4. Cuius sententiam sequuti sunt quidam ex nostris prædecessoribus inagni nominis magistri. Est alia solutio Capreoli vbi suprà, quòd angeli potuerunt dici mereri per actum dilectionis sui informatum gratia habituali. Vtramque responsionem optimè confutat Ferrari. lib. 3. contra Gent. cap. 110. Est enim expressè contra D. Thom. in his duobus articulis prior responsio. Secunda vero responsio minus habet probabilitatis. Quoniam actus dilectionis sui secundum probabiliorem opinionem non est actus liber neque quātum ad exercitium. Sed esto sit liber quantum ad exercitium, cum sit ex ipso pure naturalis, non potest esse meritorium vitæ æternæ, nisi per aliquem actum supernaturalem referatur in Deum.

¶ Pro decisione veritatis omisiss varijs opinionibus sit nobis prima conclusio. Omnes angeli in primo instanti suæ creationis proprie meruerunt. Probatur hæc conclusio. Quoniam omnes angeli in primo instanti suæ creationis non solum habuerunt gratiam habitualement, vt in quæst. 62. arti. 3. dictum est, sed etiam creati sunt cum actu fidei, spei, charitatis, & humilitatis &c. ergo meruerunt. Probatur minor ex D. Augustino lib. 2. de Ciuitate capi. 9. vbi ait, quòd creati sunt angeli cum bona voluntate, & casto amore, quo illi adhererent: sed bona voluntas, & castus amor assignem significant, præsertim apud Diuum Augustinum, qui semper appellat bonam voluntatem, quod nos minus latine dicimus bonam volitionem. Præterea ratione probatur. Quia nihil obstat, quo minus in illo primo instanti creationis haberet angelus simul actus supernaturales cum actibus naturalibus cognitionis & dilectionis suæ, ergo tunc primum mereri potuerunt. Antecedens patet. Quia post illud instans fuerunt simul actus supernaturales cum naturalibus, ergo nulla est repugnantia, quòd simul inciperent cum natura. Consequentia vero prior probatur.

Quoniam

Quoniam illi actus supernaturales sunt liberi, & ex natura sua tendunt in Deum, ergo in iuatore sunt meritorij. Præterea probatur conclusio optimo argumento. Christus dominus in primo instanti creationis animæ meruit perfectissime, ergo & angeli mereri potuerunt. Antecedens nemo autem debet negare, quoniam verbum caro factum est plenum gratiæ & veritatis. Vnico enim actu voluntatis Christus dominus meruit remissionem peccatorum, ita ut in merito nunquam creuerit saltem intensiue, vel appetatiue, quamuis quodammodo posset dici, plus meruisse per plurima opera extensiue, id est, ad quæ opera virtus meriti extēdebat. Sed simpliciter loquendo non magis meruit in cruce positus, quam in ventre matris quando ingrediens mundum dixit. Ecce venio, ut faciam Deus voluntatem tuam. Et ita dicitur per passionem & mortem meruisse, id est, per obedientiam usque ad mortem. Sed de hoc aliàs. Nunc autem satis ostensum est, quod gratia ita potest perficere naturam, ut in primo instanti suæ creationis possit esse meritum etiam perfectum.

¶ Sed dices fortasse, hoc argumentum probare quod angeli in primo instanti suæ creationis perfecte meruerint. Respondetur, & sit secunda conclusio.

¶ De potentia Dei absoluta potuerunt angeli in primo instanti creationis mereri perfecte, & immobiliter ad hære Deo, si creati fuissent confirmati in gratia, & cum plenitudine supernaturalis lucis. Hæc conclusio mihi videtur demonstrari exemplo animæ Christi. Non enim video, quare non similiter potuisset Deus creare angelum cum merito perfecto & electione immobili ex gratia confirmationis.

¶ Tertia conclusio. Ad perfectionem meriti non requiritur libertas in actu meritorio quantum ad specificationem indifferentem ad bonum & malum seu potius quantum ad contrarietatem actus. Explicatur hæc conclusio. Habet Petrus actum temperantia, non requiritur, ut ille actus sit perfecte liber, quod possit habere actum intemperantia. Hæc conclusio manifeste probatur. Nam Christus dominus habuit perfectissimum meritum omnium virtutum, & tamen non habebat libertatem in eiusmo-

A diactibus quantum ad specificationem, videlicet, non erat sibi possibile habere actus contrarios virtuti. Aduertendum est tamen, quod ratio meriti non potest inueniri nisi in natura intellectuali creata, de cuius ratione est, ut quantum est ex parte sua sit defectiua, & peccare possit. Non tamen est in trinece necessarium ad rationem meriti, huiusmodi imperfectio creaturæ, sed per accidens se habet, quod natura quæ mereri potest, possit peccare. B Quapropter si huiusmodi defectibilitas aliunde reparetur, non propterea minuitur ratio meriti, quia non destruitur, sed potius perficitur ratio libertatis. Hoc, quod dicimus, manifestatur in ipsis met angelis, si creati fuissent in parvis naturalibus, neque ordinati fuissent ad finem supernaturalem, neque aliquod præceptum posituum habuissent. Diximus enim supra quæstione hac articulo primo C quod peccare non poterant immediate contra finem naturalem, & nihilominus sic creati mereri potuissent per actiones liberas conformes legi naturali, ergo ratio meriti non exigit intrinsece, ut qui meretur, peccare possit intra illum ordinem, intra quem meretur. Deinde manifestatur in confirmatis in gratia, præsertim in beata virgine, quæ nec venialiter quidem peccare poterat, & tamen maxime merebatur. D At in Christo domino, in quo meritum maxime perfectum fuit, natura humana facta est impeccabilis, non solum ex gratia habituali, sed etiam maxime propter unionem & hypostasim diuinam. Unde ille homo Christus non solum per gratiam, sed etiam per naturam potest dici impeccabilis, scilicet per naturam diuinam, quæ intrinseca est illi supposito. Ergo per accidens coniungitur cum ratione meriti, quod qui meretur peccare possit. Hinc sequitur probatio manifesta secundæ conclusionis.

¶ Quarta conclusio. De facto angeli in primo instanti suæ creationis non meruerunt ita perfecte, quantum est ex parte electionis deliberatæ, ut non potuerint ab illa discedere. Hæc conclusio patet. Quoniã si ita perfecte meruissent, omnes gloriam recipissent.

¶ Quinta conclusio. In primo instanti suæ creationis simpliciter loquendo angeli

meruerunt beatitudinem supernaturalem. Probatur. Quia homo in puncto suae iustificationis per actus liberi arbitrij, per quos etiam disponitur meretur simpliciter & propriè loquendo vitam æternam, ergo & angeli meruerunt. Probatur consequentia. Quia nihil habet homo ad rationem meriti necessarium in illo puncto iustificationis, quod non habeat angelus, ergo est eadem ratio. Probatur antecedens. Quia si angelus potest mutari ab illa operatione in malam, etiam homo. Quod autem homo in illo instanti exerceat actum bonum liberè quantum ad specificationem, iam diximus esse per accidens ad rationem meriti & libertatis. Ergo nulla est ratio, quare angelus non mereatur propriè & simpliciter in primo instanti suae creationis. & hoc pacto etiam Adam meruit in primo instanti suae creationis. & anima Christi etiam meruit in primo instanti suae creationis. Sed differentia est, quod anima Christi immobiliter elegit, Adam vero & angelus non habuerunt tantam gratiam, ut eorum liberum arbitrium per talem deliberationem meritoriam immobiliter adhereret summo bono. Quamvis enim angelus in actionibus naturae suae proportionatis immobiliter deliberet, tamen in actionibus supernaturalibus etiam si deliberaverit, non opus est, ut immobiliter deliberaverit. Et ratio est. Quia sicut ex gratia Dei habuit tales actiones, ita etiam ex maiori gratia immobiliter eligere poterat. Quae quidem gratia specialis post primum instans creationis non data est eis, qui divinae gratiae impedimentum per peccatum praestiterunt. Si enim illis data fuisset non peccassent, sicut dicit Magist. Senten. in 2. dist. 5. Itaque ex proprijs in secundo instanti peccare potuerunt, & peccaverunt, & meritum suum mortificaverunt. Vtrum vero angeli, qui perseveraverunt dicendi sint perseverasse in secundo instanti, an vero post unicum actum meritorium, & post primum instans suae creationis gloriam receperint, dicemus dubio sequenti. ¶ Nunc autem ad argumenta in principio huius dubij proposita respondetur.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod ille actus primus fuit liber quantum ad exercitium. Sed tamen ad hanc libertatem non requiritur, quod in sensu com-

A posito, dum exercet illum actum, possit non exercere illum. Sed satis est, quod ex modo producendi talem actum, scilicet, ex iudicio indifferentiae actus ad finem possit deliberas cessare ab illo actu, vel potuerit non habere illum. Supposito tamè, quod Deus creabat angelum cum illo actu, & cum dictamine in particulari hic & nunc eligendum est hoc, implicabat contradictionem, quod angelus non exerceretur illum actum.

B ¶ Ad secundum respondetur negosequelam. Quia libertas quantum ad specificationem non potuit exerceri in primo actu angeli, quamvis concedendum sit, quod habebat liberum arbitrium, quod erat liberum quantum ad specificationem in ratione potentiae. Quae tamen explicari non poterat in primo instanti, ut tunc indifferenter posset operari bene vel male.

C ¶ Ad tertium argumentum cum sua confirmatione respondetur, quod ibi tangitur magna difficultas, praesertim in via D. Th. qui pro angelis bonis nusquam ponit nisi duo instantia, unum, in quo meruerunt, alterum, in quo beatificati sunt. Pro angelis vero malis dicit in arti. 6. quod nulla fuit mora inter instans creationis ipsorum, & peccatum. Quomodo haec inter se possint convenire, dubio sequenti dicemus.

D Vbitatur ergo tertio & ultimo, an supposito, quod omnes angeli in primo instanti meruerunt, fuerit aliqua mora inter instans meriti quorundam angelorum, & instans, in quo peccaverunt? & similiter an fuerit aliqua mora inter instans, in quo quidam alij meruerunt, & glorificationem ipsorum? Vtraque enim difficultas necessario simul pertractanda est. Et denique quot instantia fuerint à puncto creationis usque ad glorificationem, vel damnationem angelorum.

E ¶ Arguitur ergo primo, & probatur, quod fuerit aliqua mora inter instans creationis angeli, & lapsum illius. Quia necessarium fuit ut in primo instanti creationis omnes exercerentur in cognitione, & amore sui, ergo non statim immediate quidam peccare potuerunt. Antecedens conceditur à D. Tho. supra quaest. 62. arti. 1. ad secundum & tertium. Et probatur ratione. Quia sicut gratia praesupponit naturam, ita operatio gratiae debet praesupponere operationem naturae,

naturae, ergo habuerunt angelique omnia operationes proprias, & liberi naturales. Consequentia verò principalis probatur. Quoniam aliàs sequeretur, quod si quidam post primum instans creationis immediate peccauerunt, nunquam illi habuerunt actum fidei, aut spei aut charitatis, ac per consequens non potuissent peccare contra supernaturale praeceptum, cuius nunquam notitiam habuerunt.

¶ Arguitur secundò. Secundum sententiam D. Thomae in primo instanti creationis non fuit differentia bonorum, & malorum, ergo necesse est dari secundum instans, in quo quidam perfecte meruerint, alij verò peccauerint, & tertium in quo illi sint glorificati, & isti damnati.

¶ Arguitur tertio. Instans angeli operationem consequitur angelicam, & eius mensura est, sicut tempus sequitur motum, & mensurat motum: sed ante peccatum angeli fuerunt duae operationes, naturalis altera, & altera supernaturalis, ergo ante peccatum fuerunt duo instantia, ac proinde non immediate post instans creationis peccauit angelus. Et confirmatur. Quoniam angelus non potest plura simul intelligere per modum plurium, ut diximus, quaest. 78. artic. 2. ergo non potuit angelus simul saltem perfecte cognoscere se ipsum, & mysteria fidei, & praeceptum conuersionis supernaturalis in Deum, ergo fuit aliqua mora inter instans creationis, & lapsum angelum.

¶ Arguitur quartò ex illo Ezech. 28. ubi sub figura regis Tyri, dicitur ad diabolum. Tu Cherub extentus, & protegens, & posuisti in monte Sancto Dei, in medio lapidum ignitorum ambulasti, perfectus in vijs tuis à die conditionis tuae, donec inuenta est iniquitas in te. Quae omnia verificari non possunt, scilicet quod ambulauerit, quod perfectus fuerit in vijs suis, nisi ante peccatum ponamus saltem duo instantia, in quibus perfecte se mouerit angelus.

¶ Et quintò denique arguitur. Quia videtur intelligibilis doctrina D. Thomae in articulo sexto in confirmatione secundae conclusionis, ubi ait. Cum enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post

A primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praefuisset peccando. Videtur enim secundum hanc doctrinam, quod omnes debuissent accipere beatitudinem, aut certe quod qui receperunt illam, non habuerunt perfectius meritum, quam qui non receperunt, aut si habuerunt perfectius non post unicum meritum perueniunt ad beatitudinem. Probatur consequentia. Quia in unico instanti non potuit esse meritum perfectum & imperfectum, aliàs in unico instanti esset prius & posterius.

¶ In decisione huius difficultatis tot sunt sententiae, quot capita. Prima opinio est, quae ponit tria instantia. In primo instanti nullus angelorum meruisse dicit, sed omnes habuerunt naturalem operationem.

In secundo verò instanti angeli boni meruerunt per conuersionem supernaturalem

C in Deum, ut autorem gratiae; alij verò peccauerunt peccatum superbiae. In tertio autem instanti boni receperunt praeium, mali vero damnati sunt, & supplicio aeterno deputati. Haec sententia est Capreoli in 2. sen. dist. 4. in quinta conclusione. Et haec sententia placuit praecceptorum communi Fratri Francisco de Victoria: placuit & praecceptorum meo Cano. Quae sententia, si tam vera esset quam clara, ab omnibus erat ample

D extendenda. At verò secundum illam nunquam angeli mali cognouerunt per fidem mysteria gratiae, neque unquam prouperunt in actus supernaturales, imò nunquam habuerunt notitiam actualem supernaturalis obiecti. Quomodo ergo peccare potuerunt contra finem supernaturalem?

¶ Secunda sententia est Scoti in 2. d. 5. q. 2. circa finem. Qui quidem tria etiam instantia constituit. Sed differt à prima sententia, quoniam dicit in secundo instanti, bonos angelos multa merita habuisse, malos verò multa de merita habuisse. At verò secundum istam sententiam secundum instans non fuit simplex, sed compositum ex multis morulis.

¶ Tertiam sententiam ponit etiam Scotus ubi supra, quod sunt quatuor instantia in negotio angelorum. In primo instanti omnes angeli fuerunt producti in puris naturalibus. In secundo vero collata est illis gratia. In tertio autem quidam merue-

runt per multa bona opera, & alij multipliciter peccauerunt. In quarto denique instanti bonis collatum est primum, mali vero damnati sunt & supplicio eterno deputati. Hæc tamen sententia multa superfluam ponit.

¶ Quarta sententia constituit duo instantia. In primo instanti omnes meruerunt, & fuerunt pure viatores. In secundo autem instanti quidam meritum continuantes receperunt simul in eodem instanti primum. Alij vero demeruerunt mortificantes per peccatum meritum præcedens & addicti sunt supplicio eterno. Itaque secundum hæc sententiam in primo instanti omnes angeli fuerunt in via: at in secundo instanti videntur fuisse quodammodo in via per meritum & demeritum, & etiam in termino per quandam consummationem meriti, vel demeriti. Hæc sententia est Caietani in hoc loco. Verumtamen multis non placet, neque mihi. Quia videtur in intelligibilis, quod vnum sit instans, in quo angelus mereretur gloriam, & habet gloriam. Est enim ac si diceret, quod credit, & videt Deum.

¶ Quinta sententia est Ferrariensis tertio contra gentes capit. 1. 10. quam ipse existimat esse de mente D. Thomæ, videlicet quod sint tantum duo instantia, siue duæ, moræ, in quibus totum angelorum negotium tam bonorum quam malorum absolutum est. Sic nimirum quod in primo instanti omnes angeli fuerunt boni, & beatitudinem meruerunt: at in secundo instanti, mali peccauerunt, & fuerunt miseri, boni vero beatificati sunt. Hanc opinionem putat se colligere ex hoc loco ar. 5. ad quartum & ar. 6. in corpore articuli & ad quartum. Quam sententiam ipse illic latè explicat. In cuius explicatione quatuor dicit. Primum est quod non est de mente D. Thomæ, quod in secundo instanti aliqui angeli meruerint. Et hoc sufficienter probat ex testimonijs D. Thomæ, & verissimum est. Nunquam enim D. Tho. mentionem fecit de secundo merito aut de secundo instanti meriti. Dicit 2. Ferrar. quod in primo instanti nullo modo angeli potuerunt demereri vel peccare, licet possibile fuerit non mereri, sed de facto omnes meruerunt. Hoc etiam verissimum est & de mente D. Thomæ. Tertium

A dictum Ferrar. est quod omnes potuerunt absolute loquendo habere secundum instantia, in quo mereretur, vel demereretur, sed de facto quidam demeruerunt in secundo instanti, & facti sunt miseri, alij vero neque meruerunt neque demeruerunt, sed facti sunt beati. Hoc dictum etiam mihi verissimum est, ut statim sum explicaturus. Quod enim potuerint omnes habere secundum instantia, in quo mererentur vel demereretur, omnes aliarum sententiarum facile concedunt. Vltimum dictum Ferrar. est, quod supposito, quod iam in primo instanti omnes meruerint, nullus potuit in secundo instanti mereri, potuerunt tamen omnes demereri. Ratio eius est, tum quia repugnat, meritum, & premium esse simul, tum quia non repugnat, quod angelus in termino viæ per peccatum obicem ponat consequutioni premij, atque sic priuetur gratia, & fiat obstinatus in malo. Hoc vltimum dictum Ferrar. minus mihi placet, quam reliqua. Non enim ostendit, quare non potuerit esse secundum instans, in quo secundo mereretur per aliam actionem meritoriam, præsertim, quia poterat Deus suspendere premium, donec iterum mereretur. Hæc sententia tota Ferrariensis magis accedit ad mentem D. Thomæ, quam omnes aliarum.

¶ Sed iudicio meo (nisi ergo fallor) neque ista sententia plene attingit mentem Diui Thomæ, neque rei difficultatem explicat. Non quidem attingit mentem D. Thomæ. Quia adhuc manet obscuratio articuli sexti pro secunda conclusione, quomodo inquam sit bona illa consequentia quam facit doctor sanctus. Cum enim angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans accepisset beatitudinem, nisi statim impedimentum præstisset. Ecce rationem dubitandi. Nam secundum sententiam Ferrariensis nulla fuit mora inter instans creationis boni angeli & inter glorificationem illius, sed omnino fatetur, quod dum angelus peccabat, alij erant in gloria. Hoc est igitur, quod facit difficultatem. Meritum illorum, qui glorificati sunt, non fuit perfectius, neque cum maiore deliberatione, imò fortassis fuit minus, si primus angelorum peccauit, qui maiore gratia præditus erat, & maiore conatu merebatur, quid

quid ergo fuit gratiæ aut meriti magis in illis, qui glorificati sunt, propter quod ad gloriam statim raperetur, & alij, qui non minus, sed forte magis meruerant, relictis sunt, & à gratia deserti, ac proinde peccauerunt, & damnati sunt? Quamuis enim verum sit etiam in angelis, quod D. Augustinus ait Ioan. 6. in tract. 26. in illa verba, nemo potest venire ad me &c. quare istum trahat, illum non trahat noli velle iudicare, si non vis errare: tamen respectu gloriæ bene possumus assignare rationem ex parte meritorum quæ fiunt ex gratia Dei. Dicimus enim, quod huic datur gloria quia perseverauit in merito, & datur tanta gloria, vel maior gloria: quia tantum vel maius habuit meritum ex gratia Dei. Sed iuxta sententiam Ferrariensis non potest assignari ratio, quare quibusdam angelis datur gloria, & non alijs, qui pariter meruerunt, nisi forte dicas, quia quidam perseverauerunt in merito, quamuis perseverantia sit ex gratia speciali, quidam vero non perseverauerunt, sed peccando ex proprijs viribus, gratiæ Dei impedimentum præstiterunt. Hæc quidem responsio bona esset, si verificaretur quod quidam perseverauerunt in merito. Nam quod attinet ad eos, qui perierunt, sufficiens & vera ratio est. Sed obsecro quomodo verificabitur, quod qui glorificati sunt perseverauerunt in merito, si solum in instanti creationis indivisibili habuerunt meritum? Creati enim sunt cum merito omnes pariter in eodem instanti, ergo ratio perseverantiæ non potest intelligi nisi in gloria, ac proinde incidit in opinionem Caietani, quod meritum bonorum fuit consummatum in termino gloriæ. Huius dubitationis solutio semper mihi visa est difficilis in via D. Thom. imò in omni via, quæ non ponit maiorem deliberationem, aut perseverantiam in merito quorundam angelorum, qui glorificati sunt, quam in merito aliorum, qui perierunt. Iam verò paucis meam sententiam, quam ante annos viginti sæpè meditatus sum, aperiam.

DECISIO DVBI.

Sit ergo prima conclusio. In via D. Thom. non sunt ponenda nisi duo instantia tamen pro angelis malis, quam pro bonis, in quibus

Abus totum illorum negotium felicitatis vel infelicitatis transactum est. Hæc conclusio sufficiens probatur ex testimonijs adductis à Ferrar. vbi supra. Nusquam enim D. Th. tertij instantis mentionem fecit. In hoc enim articulo sexto nullam moram ponit inter instans creationis & lapsum angeli. Et in quæst. 62. art. 5. & ad primum docet angelum post unicum actum meritorium adeptum esse beatitudinem.

¶ Secunda conclusio. Inter instans creationis quorundam angelorum, & instans in quo glorificati sunt, non fuit aliud instans, sed fuit duratio diuturnior primi instantis bonorum angelorum. Atque ita verificabitur, quod angeli glorificati sunt post unicum instans, & post unicum actum meritorium, qui unico illo instanti mensurabatur. Et simul verificabitur, quod angeli, qui glorificati sunt, perfectius meritum habuerunt, & in merito perseverauerunt, & propterea glorificati sunt, & discreti ab angelis malis, qui mutatione sua à rectitudine in qua creati sunt, secundum instans fecerunt sibi. Hæc conclusio (si vera est) bene componit omnia, quæ dicuntur à D. Th. & solvuntur per eam omnes difficultates. Sed probatur conclusio. Suppono enim ex doctrina D. Thom. q. 62. art. 5. ad secundum quod instantia diuersa in ijs, quæ ad angelum pertinent non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Hinc ergo sequitur quod si angelus perseverauit uniformiter in actione in qua creatus est, dum alius angelus mutabat actionem quod adhuc erat in vno instanti, dum alius erat in secundo instanti operans. Suppono etiam id, quod supra satis ostendi, quod non est vnum instans, neque vnum tempus angelorum, quamuis sit vnum æuum, sed unusquisque angelus secundum suas actiones liberas suum tempus & suam instantiam suis actionibus intrinseca habet. Quo supposito facile est intelligere quod si angelus in hodiernum diem in illa actione, in qua creatus est, uniformiter perseverasset, adhuc eius actio vno instanti mensuraretur coexistenti multo tempore nostro. Et denique probatur conclusio. Quia per hanc viam fit intelligibilis doctrina Diui Thomæ, & omnes aliæ viæ vel sunt impossibiles, vel inintelligibiles: hæc autem via vnam dumtaxat

taxat obiectionem habet, quæ tangitur ultimo argumento quam soluemus suo loco, si prius ad priora argumenta respondeamus.

AD ARGUMENTA.

Ad primum argumentum respondetur, transeat antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem nego sequentiam. Quia quamuis gratia præsupponat naturam, & operatio gratiæ operationem naturæ: tamen non opus est, ut præsupponat illam prioritate durationis. Sed in eodem instanti simul possunt esse, & coexistere plures actiones in angelo subordinatæ ab inuicem.

¶ Ad secundum argumentum concedo antecedens, & nego consequentiam quantum attinet ad eos, qui perseverauerunt in eadem actione, quantum verò attinet ad eos, qui non perseverauerunt, concedo cōsequentiam. Cæterum an sit ponendum pro malis tertium instans, in quo à propria conscientia cum dolore, & tristitia sint dānati, & in infernum proiecti, non multū laboro, imo videtur mihi probabile, neque est contra sententiam D. Thomæ. Probabile quidem, quia dum angelus peccauit in se ipso plus nimio delectatus est, ergo pro illo instanti nondum sensit damnationem suam, sed immediate post illud in alio instanti, in quo etiam potuit esse in inferno per motum localem à termino à quo ad terminum ad quem, qui in duobus instantibus completur, ut in superioribus dictum est. Quod autem non sit contra D. Tho. Probatur. Quia ille in articulo sexto solum loquitur de instanti creationis, & instanti lapsus angeli, & dicit, nullam fuisse moram, sed in instanti immediato lapsum fuisse angelum. Nomine autem lapsus peccatum intelligit, in quo quamuis simul sit damnatio priuatiua gratiæ, tamen damnatio positiua remorsus conscientiæ non videtur simul fuisse cum maxima delectatione conuersionis ad propriam excellentiam. Siquis autem meliorem rationem inuenerit, vel testimonium D. Thomæ in contrarium attulerit, facile me vincet.

¶ Ad tertium argumentum concedo maiorem. Sed ad minorem dico, operatio-

nem naturalem non mensurari instanti aut tempore, sed æuo, sicut ipsum esse angeli. Vnde nihil valet consequentia facta.

¶ Ad quartum argumentum respondet D. Thomas articulo sexto ad primū quod per motus illos corporales in sacra scriptura intelliguntur aliquando motus spirituales instantanei: atque ita verificabitur, quod angelus ambulauit, & erat perfectus in vijs à diæ conditionis suæ, eod quod habuit actū fidei, spei, charitatis, & humilitatis.

¶ Sed contra. Ergo in instanti creationis fuerunt plura instantia: siquidem fuerunt plures operationes supernaturales, & liberæ.

¶ Respondetur nego consequentiam. Quia ut inquit D. Tho. q. 62. artic. 5. ad secundum instantia diuersa in ijs, quæ ad angelum pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus: quia ergo illæ omnes operationes sunt simul, & subordinatæ, vñico instanti mensurantur. Et si iterum quæras illud vñicū instans cum qua operatione coniungitur intrinsece? Respondeo quod identificabitur cum illa actione, quæ aliarum regula suprema fuerit.

¶ Ad quintum argumentum respondetur quod iam facta est intelligibilis doctrina D. Thomæ nostris conclusionibus. Cæterum quod in ultimis verbis argumenti tangitur, quomodo si pro angelis bonis non ponimus nisi vñicum instans ad illorū meritum mensurandum, potuit illud meritum in vñico instanti fuisse imperfectum & perfectum. Fiet enim argumentum difficile prima facie ad soluendum. Vbi est prius, & posterius in actione ibi est tempus sed in merito angeli inuenitur prius & posterius, ergo mensuratur tempore. Probatur minor. Quia meritum angeli fuit imperfectum in instanti suæ creationis, fuit etiam perfectum, quia per perseverantiam in illo dicimus fuisse meritum perfectius, quàm fuerat in demonibus: sed perfectum & imperfectum non possunt esse simul, ergo non mensurantur vñico instanti.

¶ Ad hoc argumentum quod iudicio meo sophisticum est, multipliciter respondeo. Primò quia pari ratione probaretur, quod instans angeli non posset coexistere vñi horæ nostri temporis. Probatur seque-

la. Quia ubi est prius & posterius, ibi est tempus: sed instans cognitionis angelicæ prius coexistit priori parti horæ quam secundæ, ergo non potest esse indiuisibile. Sed dicis, quod illud prius & posterius secundum coexistentiam ad aliquid extrinsecum, non destruit indiuisibilitatem instantis angelici. Cōtra, ipsamet cognitio angeli non simul cognoscit omnia, quæ existunt in illa hora, alias posset cognoscere futura contingentia, ergo prius cognoscit quædam, & postea alia, ergo talis cognitio mensurabitur tempore. Respondebis & bene negando consequentiam. Quia ista differentia cognitionis, dum plura, vel pauciora cognoscit, sumitur per ordinem ad aliquid extrinsecum absque aliqua veritate ex parte principij & ex parte obiecti formalis. Supponamus enim, quod illa cognitio est speciei humanæ, qua angelus cognoscit omnia indiuidua, & actiones ipsorum dum sibi coexistunt. Item est aliud exemplum fortassis magis accommodatum ad solutionem obiectionis. Certum est enim, quod esse angeli mensuratur æuo. Tunc sic argumentor. Esse angeli habet prius, & posterius, ergo mensuratur tempore. Probo antecedens. Esse angeli prius fit ex nihilo quam conseruetur, quia prius est creatio, quam conseruatio, ergo esse angeli mensuratur tempore. Neque valet respondere quod fieri, & conseruari est aliquid extrinsecum, quoniam ipsummet esse angeli secundum se fit, & conseruatur. Dico igitur quod quemadmodum hoc argumentum soluetur, soluam ego obiectionem factam. Hoc autem argumentum ita soluitur, negando consequentiam. Quoniam creatio non differt à conseruatione nisi per ordinem ad aliquid extrinsecum, quod est habere esse cum nouitate quadam ex nihilo. Et hæc prioritas non destruit vniformitatem æui, quia nullam mutabilitatem intrinsecam recipit ipsum esse per conseruationem, quæ posterior est creatione, sed quicquid habuit in creatione sibi intrinsecum, hoc ipsum retinet in conseruatione. Sic etiam respondeo ad obiectionem factam contra meam sententiam, quod angelus per hoc quod perseuerauit in merito, nihil addidit actioni meritorie. Non enim magis intensius vel appreciatius diligebat

A Deum. Quia statim vt creatus est, prorupit secundum totum conatum naturæ, & gratiæ in actionem supernaturalē. Et fuit perfecta libertas in illa actione quantum ad exercitium. Cæterum quantum ad specificationem nō fuisse liberam in instanti creationis, nihil demit de ratione meriti. Neque enim pertinet intrinsecè ad rationem meriti libertas quantum ad specificationem, vt diximus dubio præcedenti conclusione tertia. Respondetur secundo quod quauis in primo instanti non fuerit actus liber quantum ad specificationem, iste defectus libertatis nō proueniebat ex parte liberi arbitrij, aut ex parte actionis de liberata, aut ex parte obiecti, sed solum per accidens, quatenus illa actio incipiebat cum nouitate ipsius esse angelicæ naturæ. Et propterea sicut esse angeli mensuratur æuo indiuisibili non obstante, quod in illo inueniatur nouitas essendi, quæ prior est conseruatione, eo quod illa nouitas est per ordinem ad aliquid extrinsecum, sic etiam perseuerantia in illa actione libera vñico instanti mensuratur, quamuis in illa inueniatur, quod prius non fuit libera quantum ad specificationem, & postea dicatur libera quantum ad specificationem. Quoniam quod postea fit libera quantum ad specificationem, nihil aliud est, quam cum potuerit mutari, non fuit mutata in contrariam, sicut liberum arbitrium dæmonis mutatum est.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrum angelus supremus inter peccātes fuerit supremus inter omnes?

E Vpposita distinctione respondet D. Th. duobus conclusionibus. Distinctio est, in peccato possunt duo considerari, alterum est pronitas ad peccandum, alterum vero motuum ad peccandum.

P Rima conclusio. Quamuis considerata pronitate ad peccandum minor appareat ratio casus in superioribus angelis, quam in inferioribus, probabilior tamen est sententia D. Gregorij dicentis, quod primus angelus, qui peccauit, fuit omnium supremus. Probatur: in peccato angeli magis considerandū est

est motuum, unde processit, quàm pronitas, cum ex nulla pronitate processerit. Sed maius fuit motuum angelo supremo, scilicet, propria excellentia ergo supremus omnium fuit qui peccauit.

¶ *Secunda conclusio. Sententia Damasceni dicentis, angelum qui peccauit fuisse supremum in ordine inferiori, nihil habet periculi Ratio est. Quia in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motuum ad peccandum.*

Dabitur de veritate primæ conclusionis. Et contra illam arguitur primo. Nam Ezech. 28. dicitur. Tu Cherub extentus & protegens posui te in monte sancto Dei: sed ordo Cherubin non est inter omnes supremus, cum Seraphin sint ordinis superioris, ergo primus angelus qui peccauit, non fuit supremus.

¶ *Secundo arguitur. Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam, ergo diuina ordinatio non est frustrata in creatura nobilissima.*

¶ *Tertio arguitur. Quanto angelus est superior, tanto magis inclinatur in Deum, ergo minus potest peccando, à Deo deficere. Cuius igitur inter inferiores multi per manserint, non videtur vero simile quod supremus defecerit peccando. Confirmatur ex D. Damasceno lib. 2. fidei Orthod. cap. 4. dicente, quod maior eorum angelorum, qui peccauerunt, fuit terrestri ordini angelorum prælatus.*

¶ *Ad hanc difficultatem breuiter sit prima conclusio. Non est error, aut temeritas aliqua negare, supremum omnium angelorum cecidisse. Probat. Nam præter argumenta facta D. August. libro. 3. super Genes. cap. 10. & lib. 11. ca. 19. disputans hanc difficultatem non reijcit hanc sententiam. Sed dicit fuisse aliquorum doctorum & ceteris illam probabilem item etiam quia testimonia sacre scripture, quæ adduci possunt in contrarium, sufficienter explicari possunt.*

¶ *Quare pro maiori explicatione huius conclusionis arguitur contra illam, probando esse erroneum in fide dicere, quod primus angelus defector, non fuerit supremus. Ille angelus qui primo cecidit, fuit in ca-*

Alo ante quam peccaret: sed angeli inferioris ordinis non fuerunt in celo creati, sed in suprema parte aeris, ut docet D. Thom. cum D. August. supra q. 61. art. 4. ad secundum ergo dici non potest, primum angelum peccatorem fuisse ex ordine inferiorum angelorum. Maior probatur. Nam diuina scriptura sæpe docet illum angelum cecidisse de celo Luca. 10. videbam sathanam sicut fulgur de celo cadentem Esai. 14. quomodo cecidisti de celo lucifer? Ezech. 28. dicitur de supremo angelo, in delitijs paradisi Dei fuisti, vel paradisi pro celo empyreo videtur accipi Apocali. 13. factum est prælum magnum in celo &c.

Confirmatur. Nam Iob. 14. dicitur, de hoc supremo angelo qui cecidit, quod fuit principium viarum Dei, id est, primus dignitate inter omnes creaturas & Ezechiel. 31. dicitur de illo, quod cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei, & omne lignum paradisi Dei non est assimilatum illi, & pulchritudini eius, id est, alij angeli non adæquauerunt perfectionem eius.

¶ *Ad hæc respondetur primò. Concessa maiore primi argumenti negando minorem: nam satis probabiliter dici potest, omnes angelos etiam inferioris ordinis productos fuisse in celo empyreo. Respondetur secundo negando maiorem, si de celo empyreo intelligatur. Et ad testimonia in contrarium dicitur, quod in sacra scriptura frequenter aer & potissimum suprema eius pars solet vocari celum: unde aues dicuntur volucres celi, & de manna descendente ex superiori parte aeris dicitur in psalmo, pluit illis manna ad manducandum, panem celi dedit eis. Item etiam ille modus loquendi cum scriptura dicit angelum cecidisse de celo, hyperbolicus est, quo significari solet aliquem deturbari ab statu eminentissimo, & à magnæ dignitatis fastigio. Similiter etiam cum Ioanes in Apoc. dicit factum esse prælum magnum in celo, nomine celi comprehendit omnia corpora caelestia, & supremam partem aeris. Ad testimonium vero Ezechielis respondetur nomine paradisi non intelligi celum empyreum sequendo hunc dicendi modum, sed illa est loquutio metaphorica qua significatur, angelum fuisse creatum in abundantia bonorum naturalium, & supernaturalium.*

naturalium. Paradisus enim dicitur locus voluptatis & deliciarum, in delicijs autē bonorū naturæ, & gratiæ cōditi sunt omnes angeli. Ad confirmationē responderetur, q̄ angelus primus, qui cecidit, dicitur inuiuiarū Dei, nō ratione singularis personæ, sed ratione naturæ, quæ fuit prima secundū ordinē dignitatis inter oēs creaturas, id est, præstās cuicumq; creaturæ corporali. Ad aliud verō ex c. 3. 1. dicitur prophetam loqui ad literam de Rege Aegypti.

¶ Secūda cōclusio. Pars affirmatiua, nēpe q̄ perfectissimus angelorum fuit supremus inter peccātes, est veritati multo proximior, & tutior in doctrina sana. Probat ex cōmunis sententiā sanctorū. Ita sentit Grego. 4. li. mora. c. 12. & li. 9. c. 2. & li. 23. c. 24. & Aug. li. 1. de mirabilibus sacra scriptura. c. 2. & li. 11. super Gen. ad literam. Isidorus li. de summo bono. c. 12. Origen. tract. 9. in Matth. in illa verba, erunt primi nouissimi, & c. Tertul. li. 2. cōtra Martianē circa mediū. Chrysost. hom. 3. & 5. post homilias in Gene. to. 1. & hom. 5. & 7. ad populū Antioch. Hieron. in illud Iob. 40. ipse est principū viarū Dei. Bern. lib. de gradibus humilitatis. & serm. 1. aduentus. Idē sentiūt cōmuniter Theologi scholastici in. 2. d. 6. & 7. Præterea probatur. Peccatū angelorū, vt cōmunis habet opinio, fuit superbia, ergo supposito q̄ angeli peccauerunt, quia conuersi sunt ad propriam excellentiā relicto ordine gratiæ, verosimilius est, q̄ qui maximā habuit excellentiā naturæ propriæ inter omnes angelos ille peccauit, nam excellentia propria naturæ fuit motiuum primi peccati angeli. Tertio probat. Nā propterea videtur Deus angelorū peccatū permisisse, vt ostenderet misericordiā suā valere ad beatitudinē, nō itē naturæ potestātē & excellentiam, ergo in huius rei ostensionē expediebat permissio casus angeli supremi, vtpote excellentissimi inter oēs creaturas. Confirmatur hoc, & declaratur inductione facta ex alijs Dei iudicijs, quæ nobis sacra scriptura proponit. Videmus enim frequentissimē Deum elegisse inferiores & minores, vt illos sua gratia extolleret: maiores verō reprobasse. Fratres enim erāt Cain & Abel, sed Abel minor electus est, Cain autē primò genitus est reprobatus. Fratres item erāt Ia-

A cob & Esau, & non ex operibus, sed ex vocante dictū est, quia maior seruiet minori, & Iacob dilexi, Esau autē odio habui. Ruben primogenito dicit Iacob pater nō crescas, & maledictionē patris incurrit, nec ex ipso descendit Christus. Fuit Manasses maior quā Ephraim vterq; filius Ioseph tamen moriturus Iacob permutatis manibus minori nepoti maiore benedictionē tribuit. Ac denique David minimus inter fratres suos vnctus est in Regē in medio eorū, electusq; est à Deo pascere Iacob ieruū suum & Israel hereditatē suā. Sic igitur vt appareat, q̄ ex gratia & misericordia Dei, & nō ex naturæ perfectione suprema foelicitas cōingat, cōuenientissimū fuit, vt supremus angelus cadere permitteretur, sicq; verificetur illud, Deposuit potentes de sede, & exaltauit humiles. Probat adhuc ex illo testimonio nim citato. Iob. 40. Ipse est principū viarū Dei. Et postea in fine 41. capitis dicitur, Ipse est Rex super oēs filios superbiæ. Quod quidē perperam à quibusdā Grāmaticis interpretabitur de Elephāte, Dracone, aut Cete, sed omnino de diabolo dicitur, q̄ sit rex super oēs superbos. Et cū de eodē dixerit, q̄ sit principū viarū Dei, id est, excellentissima creaturā, vt ibi explicat D. Tho. sufficiēter colligitur suū premū angelū cecidisse. De quo etiā subditur eod. c. 41. cū sublatus fuerit timebunt angeli, & territi turbabūtur, hoc est, cū extractus fuerit virtute diuina de loco suo angelus supremus, & in Cacodæmonem permutatus, timebunt angeli boni, scilicet admirātes diuinā virtutē & sapientiā turbabunturq; territi non ab immūditia peccati, sed quia illuminabuntur cognitione effectus diuinæ sapientiæ iuxta illud Apoc. 12. Vbi postquā proiectus est diabolus, auditur magna vox in celo dicēs, nūc facta est salus & virtus, & regnum Dei nostri. Vide glossam sup. illud Psal. 103. Draco iste quē formasti ad illudendum ei. ¶ Ad argumētum in oppositū respōdetur. Ad primū, q̄ supremus angelus nominat Cherub à scientiā quæ potest esse cū mortali peccato, nō autem nominatur ibi Seraphim, eo quod nomen Seraphim, quod ab ardore imponitur, charitatē significat, quæ cū mortali peccato esse nō potest. Neg; incōuenit, q̄ nomina inferiorum superioribus angelis accōmo-

dentur, quoniam in eis virtus inferiorum inuenitur. Vnde & tres ordines supremæ hierarchie throni dicuntur, vt D. Th. explicat ex doctrina D. Diony. infra. q. 108.

¶ Ad secundū respondetur, quod diuina intentio non frustratur, quæ omnia præ cognoscit & mala permittit, & bona prouidet, & ex omnibus gloriam habet.

¶ Ad tertium dicitur, illo argumento probari supremū angelū minus posse peccare cōtra legē naturæ quā inferiores; quamuis crediderim nullū angelū potuisse primū cōtra legē naturæ peccare. De quo supra latè disputauimus ar. 1. huius quæst. At verò cōtra supernaturalē ordinē gratiæ non minus potuit peccare primus angelus, quā infimus, quia respectu finis & boni supernaturalis non erat angelorum voluntas necessariò determinata.

D Vbiū tamen est in hac parte nō disimulandum, Vtrum aliquis locus sit in diuina scriptura, qui apertè de casu diaboli loquatur, & præsertim dubito, an locus ille Isaiæ. 14. qui affertur solet ad hoc propositū, quomodo cecidisti de cælo Lucifer, qui mane oriebaris? ad literam intelligendus sit in hoc sensu: & quod difficultatē facit pro parte negatiua illud est. Nā si sic interpretemur, nō bene coherent illa verba cū antecedentibus & subsequētibus in eod. ca. Nā promittens tibi Deus populo suo libertatē à seruitute Babilonica ait. Et erit in die illa cū requiē dederit tibi dñs à labore tuo, & à cōcussione tua, & à seruitute dura qua ante seruisti: sumes parabolā istā cōtra regē Babilonis, & dices: Quomodo cessauit exactor, &c. & post pauca, detracta est ad inferos superbia tua, cōcidit cadauer tuū. Quomodo cecidisti de cælo Lucifer? &c. Ecce in his verbis & sequētibus alijs nihil aliud agit propheta quā Nabuchodonosor Regis Babiloniæ supplicium propter illius incredibile superbiā prædicere. Vnde ad eum sermō dirigitur, cū dicitur. Quomodo cecidisti de cælo Lucifer, &c. Sic enim vocatur, quoniam præ cæteris Regibus terræ diuitijs atq; potētia eminētior erat; sicut Lucifer alijs sideribus cōparatus lucidior apparet, ergo hæc omnia angelo cōuenire non possunt. Et cōfirmatur præcipuè ex eo quod dicitur, cōcidit cadauer tuū, qui te viderint, ad te inclinabūtur, nūquid iste est vir qui con-

turbauit terrā? &c. quæ nulla ratione angelō videtur posse accommodari, ergo comati cē potius quā verè Theologi hūc locū de Cacadamone interpretātur. ¶ Secundò arguitur. Nā eadē ratione illud Ezech. 28. de diabolo exponeretur, tu signaculū similitudinis plenus sapiētia & perfectus decore in delicijs paradisi Dei fuisti, omnis lapis pretiosus operimentū tuū, &c. tu Cherub extētus & protegēs, &c. Consequēs autē falsum videtur ex eo quod ibi dicitur, fili hominis leua planctū super Regē Tyri, & dices ei, hæc dicit dominus Deus, tu signaculum similitudinis, &c. ¶ Ad hoc dubiū dicendū est, locū hūc Isaiæ legitimo in sensu adduci à Theologis de casu damonis. & oppositū videtur nobis temerariū. Probat. Quia in hoc sensu cōmuniter intelligitur à sanctis patribus, ab Aug. lib. 3. de doctrina Christiana. c. 27. vbi ait, q. sub figura Regis Babiloniæ in hoc loco diabolus intelligit. & idē docet D. Hiero. sup. illū locū Isaiæ. Orige. 3. li. Periarchō. c. 2. vbi ait, q. de Rege Babilonis intelligi non potest cecidisse de cælo, fuisse Luciferū & mane oriri, sed absq; figura de diabolo dictū esse cēset. idē docet li. 1. Periarchon. c. 5. & homil. 9. in caput. 19. Num. & hom. 10. in. c. 21. & li. 8. sup. c. 10. ad Rom. vbi locū hūc egregiè enarrat. Eandē sententiā tenet Athanasius li. 1. de passione & cruce dñi. Ambrosi. ser. 3. sup. Psal. 118. in illa verba, increpasti superbos. & serm. 16. in illa verba, suscipe feruū tuū in bonū. Tetul. li. 5. cōt. Marcionē. & Euseb. li. 4. de demōstr. euang. c. 9. Prosper libro qui inscribitur dimidiū temporis c. 1. & 2. D. Cyprian. li. 1. epistolārū, epistola. 3. & Glossa in illū locū Isaiæ. In cuius rei gratiā & solutionē argumentorū nota cū D. Aug. su. regulā quandā, quæ septima est inter regulas Tyconij hæretici, quas amplectitur Aug. vt vtilis ad intelligētiam scripturarū. Regula hæc dicitur de diabolo & de eius corpore, quā D. Aug. explicat per aliā regulā, quæ dicitur de domino & de eius corpore. Sicut enim Christus est caput respectu bonorū, ita etiā & diabolus dicitur caput impiorū, qui sunt eius quodāmodo corporis, iuri cū illo in supplicium ignis aterni. In his autem regulis hoc admonemur, vt animaduertamus in cōtextu sermonis sacri, quæ sint propria capitis, & quæ

quæ sunt propria membrorū, & vnicuique quod proprium est attribuamus. Quædam verò sunt, quæ vtriq; scilicet, capiti & corpori conueniunt. Esto exemplū in Ps. 88. Deus iudicium tuum Regi dā, iustitiā tuā filio Regis, multa dicuntur, quæ ad literā de Salomone verificari possunt, & simul etiā de Christo, vt quod dicitur, iudicare populū tuum in iniustitiā, & pauperes tuos in iudicio. Quod autē sequitur. Et permanebit cum sole & ante lunā in generatione & generationē de Salomone verificari non possunt. Neque quod sequitur, descēdet sicut pluuia, &c. orietur in diebus eius iustitiā & abundantia pacis, donec auferatur luna. Et adorabit eum omnes Reges, omnes gētes seruient ei: & sit nomē eius benedictum in sæcula: ante solē permanet nomē eius. quē Psalmū egregiē interpretatur D. Aug. lib. 17. de ciuit. c. 8. vbi ait, Hæc ergo gradem promissionē qui putat in Salomone fuisse completā, multū errat. Recurrendum igitur est, vt ea verificetur in capite. Et rursum vice versa in Psal. 21. Deus Deus meus respice in me, de ipso capite Christo plurima verificantur. Sed quod inquit, Lōge à salute mea verba delictorū meorū, ad ipsa mēbra redimēda referendum est. Nisi forte quis velit dicere Christum sua delicta appellare, non quæ fecit, sed quæ delenda suscepit, secundū illud Petri. Peccata nostra ipse pertulit super lignum. Sic igitur quod attinet ad propositū multa in illo c. 14. Isai. de Rege Babilonis intelligēda sunt ad literā, quamuis etiam in illis sub quadam figura spiritualis redēptio filiorū Dei meritō intelligatur, vt illud, fumes parabolam istā contra Regē Babilonis, & dices. Quomodō cessauit exactor, qui euēit tributū? At verò vt discamus per captiuitates & redemptiones tēporales populi Dei spirituale redemptionē significari eorum qui pertinet ad cælestem ciuitatē, subduntur quædā in eodē contextu, quæ ad literā de Rege Babilonis, & de captiuitate & redēptione tēporali populi antiqui intelligi & explicari nequeunt, quorū vnum est illud, quomodo cecidisti de cælo Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terrā qui dicebas in corde tuo, &c. Et licet quidā contēdant hæc ad literam explicare ac verificare per quandā metaphorā de Rege Babilonis, dū tamen

A redemptionē spirituale populi Dei à potestate diaboli, non negent sub his verbis significari, eos in suo sensu abundare permitto, licet rigorosē admodū Leo Castrensis super Isaiam huiusmodi interpretationes quasi iudaizantium aduerfetur. Et ex hoc solum restat primū argumentum.

¶ Ad secundum verò respondetur, illū locū Ezechielis similiter intelligendū esse, quāuis ad Regem Tyri cortex literæ dirigatur. Vnde illa verba iuxta communem explicationē sanctorū de diabolo tantū de capite impiorum verificāda sunt. Habemus ergo resolutoriē, illa verba Isaiæ à principio dubij, proposita in sensu legitimo, siue literalī & immediato, siue spirituali qui fundetur in metaphorica loquutione, necessario esse intelligenda de casu diaboli.

ARTICVLVS VIII.

C ¶ Vtrum peccatum primi angeli fuerit alijs causa peccandi?

C Conclusio est. Peccatum primi angeli fuit alijs causa peccandi non cōgēs, sed quasi quādā exhortatione inducens. Probatur. Omnes demones subduntur illi primo angelo peccatori, vt colligitur Matth. 25. Ite maledicti in ignē æternum, qui parati estis diabolo & angelis eius, ergo illius suggestionē peccauerunt. Probatur consequentia ab effectu. Quia potestati illius subditi sunt in pœna. Et hoc postulat ordo diuine iustitiæ, vt cuius suggestioni aliquis se subiecit in culpa, eius potestati subdatur in pœna.

E Contra conclusionem huius articuli arguitur. Supremus angelus nō proposuit alijs malū aliquod ex parte obiecti, sed potius bonum, ergo non induxit eos ad peccandum. Consequentia probatur. Quia actus malus specificatur ex obiecto malo. Antecedens probatur. Nam solum proposuit illis suā beatitudinē naturālē, & diligere sua sit, ad beatitudinē autē suam diligendā illi naturaliter inclinabantur. Non ergo induxit ad aliquod malum.

¶ Secūdo arguit. Supremus angelus peccator manifestauit alijs suā cōuersionē ad propriā excellentiā, vt illū imitarentur per

similem conuersionē, sed illa cōuersio erat praua, ergo ceteri angeli cognouerūt eius prauitatem, ergo iudicauerunt, quod inducēbatur & sollicitabantur ad malum, ergo cognouerunt illud esse malū, quod illis proponebatur, quod tamen cum prosecutione voluntatis stare non potest. Nam nemo intendens ad malum operatur, vel iudicauerunt illud esse bonū, & tunc sequeretur maius inconueniens, scilicet, quod prauitatem voluntatis praeccederet in angelis error positius ex parte intellectus. ¶ Propter hanc argumēta aliqui senserūt cōtra cōclusionē D. Th. dicētes nullū angelorum fuisse ab altero inductū ad peccandum, sed quemcūq; illorū extitisse primū autorem suae malitiae. Ita dicit Albertus in. 2. d. 5. & Guillelmus Paris. li. 2. & Castro de haeresibus, in verbo peccatū haeresi. 3. Alexāder Alensis dubitat de veritate cōclusionis art. in 2. parte. q. 1 i o. mēbro. 1. & 2. ¶ Respōdetur tamē cōclusionē D. Th. esse verissimā, & valde conformē diuinā scripturæ, & doctrinā sanctorū. Isaia enim. 14. innuitur hanc angeli inductio, qua suggessit ceteris peccatū. Corruisti in terra, qui vulnerabas gentes, qui dicebas in corde tuo, in celum conscendā, super astra Dei exaltabo solū meū. Vnde cōstat illū appetiisse superbē primatum super alios, & consequenter alios induxisse ad peccandū. & infra ibidē dicitur, Tu enim terrā tuā disperdidisti, tu populū tuū occidisti. Vnde colligit Hieronym. congregationes dānatorū angelorum, quæ populus Luciferi dicitur ex demonis suggestionē corruisse. Itē Ezech. 21. dicitur æmulata sunt eum omnia ligna voluptatis, quæ erāt in paradiso Dei. Vbi æmulatio significare videtur vehemens quoddā desiderū, quod angeli inferiores habuerunt imitandi superiorē, qui suggesserat eis propriā naturālē excellentiā. Consonant S. Doctores, Damasc. li. 2. fidei orth. c. 4. & ferē omnes sancti, qui in art. præced. in. 2. cōclusionē dubij principalis adducti sunt, potissimē Isidorus & Bernar. in illo loco. D. Cypria. li. 1. epistolarū epistola. 3. & Euseb. li. 4. de demonstratiōe euāgelica c. 9. Doctores etiā scholastici cōmuniter sentiūt cū D. Th. cuius ratio adducta in art. est cōgruentissima. ¶ Ad agumēta autē in cōtrariū respōdetur. Ad primū concedēdo

A antecedēs, & negādo consequentiā. Nā licet angelus supremus proposuerit alijs bonū suę pulchritudinis naturalis, nō tamē cū circumstātia debita inesse, quia scilicet non attendēdo ad ordinē gratiæ, ad quē ordinare tenebātur suā beatitudinē naturalem.

¶ Ad secundū respondetur, quod angeli desertores, qui imitati sunt supremū peccatōrē, iudicauerūt illā conuersionē supremi angeli esse bonā ex parte obiecti, & dignā ex hac parte imitatione, quod iudiciū fuit verissimū. Nihil autē considerauerunt de bonitate, aut malitia, quæ inerāt illi cōuersioni ex parte modi, nec iudicauerūt illā esse aut humilē aut superbā nō attendentes ad regulā diuinā, ex cuius prætermissione & incōsideratione illa cōuersio ad propriā excellentiā fuit praua in supremo angelo. Vnde & inferiores qui imitati sunt supremū, eodē modo peccauerūt superbē ex inconsideratione diuinæ regulæ, quā tenebantur cōsiderare. Angeli autē boni eodē mōmēto attendētes ad regulā diuinā cognouerunt conuersionē illā esse superbā, & ita se subiicientes diuinæ legi detestati sunt supremi angeli conuersionē. ¶ Circa solutionē ad primū vide Caiet. explicantē quomodo pugna angelorū fuerit in vno instanti, de quo nos multa diximus explicātes, quot instantibus transactū fuerit angelorū negotiū. ¶ Circa solutionē ad secundū nota, quā eleganter attigerit D. Tho. superbi proprietate dicēs, quod quāuis ceteris paribus superbus magis velit superiori subesse quā inferiori, quando tamen aliquā excellentiā se consequuturū sperat ab inferiori, quā a superiori consequi nō potest, libētius inferiori subijcitur. Hoc enim sepē videmus superbis cōtingere, vt multa faciāt, quæ dedecēt eorū statum & dignitatē hominibus etiā vilissimis se subijcēdo, a quibus sperāt aliquid excellentiæ assequuturos. Sic Saul pueriliter valde & præter id, quod decebat Regiū cor quasi lachrymās in cōspectu seruorū suorū conqueritur persequēs Dauid. Nō est qui vicē meā doleat ex vobis, nec qui annunciet mihi, eō quod suscitauerit filius meus seruū meum aduersum me, insidiantem mihi vsque hodie. Libenter enim suis subditis quodammodo se subijcit Saul cordis dolorem & imbecillitatem exprimens eo tempore quo fortitudinem

tudinē ostentare debuisset, quoniā hac via propriū sumorem & excellentiā se conseruaturū sperat defecto Dauid.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrū tot angeli peccauerint quot permanserunt?

Conclusio est. Plures angeli permanserunt in gratia, quam fuerunt illi qui peccauerunt. Ratio est: Quia natura consequitur suū effectum, vel semper, vel ut in pluribus, ergo eaque contra naturam sunt, ut in paucioribus contingunt, sed peccatum est contra naturalem inclinationem, ergo in paucioribus angelis inuentum est.

In conclusione D. Th. conueniunt cōmuniter Theologi in 2. d. 6. in quo loco Dionys. Carthusianus q. 2. citat plures doctores in hanc sententiam. Vide Alexā. Alens. in 2. p. q. 110. memb. 3. & 4.

¶ Sed contra rationē D. Th. est argumētum. Nam sequitur ex illa, quod plures homines sequantur virtutē, & pauciores voluptates contra virtutē: quod tamen est cōtra illud Christi domini Matth. c. 7. lata via est, quæ ducit ad perditionē, & multi sunt qui intrāt per eā: quam angusta porta &c. & pauci sunt qui inueniunt eam. Sequela verò probatur. Nā virtus est secundū rationē, vitium autē est contra rationē, ergo contra naturalem inclinationē hominis est vitium ergo ut in paucioribus contingit. De hoc vide Ferrar. 3. li. con. gent. c. 6. & c. 113. & elegantissime dominū Caiet. loquentē 1. 2. q. 71. art. 2. ac deplorantē miseriam humanæ speciei inter oēs alias creaturas, quæ cū ceteræ sequantur bonū ut in pluribus, in hominibus vero bonū secundū naturā, quod est bonū virtutis, ut in paucioribus inuenitur. Et respondetur negādo sequelā, ad cuius probationē respondetur quod licet bonū virtutis sit hominis naturæ cōforme secundū partē rationalem: tamen bonū sensibile est consonū etiā illi secundū partē sensitīuā, quæ cōtrariatur rationi. Caro enim concupiscit aduersus spiritum & spiritus aduersus carnē, quod si quæras, cur potius homo sequatur ea, quæ sunt partis sensitīuæ, quam bonū rationis, cum tamē portior rationalis sit in homine potissima? respondetur, quia homo incipit à bono sensibili ad cognoscendū & amandū bonū rationis

A plures autem sunt incipientes quam consummantes, unde plures sunt qui sistunt, & quiescunt in bonis naturæ sensitīuæ, quæ qui perueniunt ad bonū naturæ rationalis. Est & alia ratio ex eodē tamen fundamento deducta. Nam bona sensibilia sunt nobis magis nota, quoniam illa sensibus experimur, & utimur illis à principio nostræ natiuitatis, & sic facilius ab eis trahimur. Itē etiam sensibilia afferunt secum quasi præmiū præsentis delectationis, aut doloris & cruciatus, quare facilius illorum amore & horum terrore abducimur à bono virtutis & rationis cuius præmiū infuturū protrahitur, & quod secum in præsentia affert, non adeo percipitur. In angelis autem cum non consistat ex natura sensibili appetente cōtra rationē, nec à bono sensibili inchoet eorum cognitio nec in bonis sensibilibus sensibilibiter delectentur, nihil est, quod retardet, aut auertat eos à bono virtutis nisi propria malitia. Quare in paucioribus eorum inuentam esse optimē intulit D. Th. & hæc de hac quæstione dicta sufficiant.

QVÆSTIO LXIII.

De pœna dæmonum.

ARTICVLVS I.

¶ Vtrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per priuationem cognitionis omnis veritatis?

Rima cōclusio D. Th. Cognitio quæ habetur per naturā, neque ablata est neque diminuta in dæmonibus. Probatur. Ista cognitio cōsequitur naturā ipsius angeli, qui secundū suā naturā est quidā intellectus, ergo non potest per subtractionē naturalī puniri, sicut homines puniuntur per subtractionē manus vel pedis &c. Probo consequentiā. Quoniam natura angeli est simplicissima & ideo nihil potest ab ea subtrahi. Secundo probatur ex cōmuni proloquio D. Dionys. c. 4. de diu. nomi. quod dona naturalia manent integra & splēdisima in dæmonibus.

¶ Secūda cōclusio. Cognitio quæ habetur per gratiam, quæ est pure speculatiua, non est in dæmonibus totaliter ablata, sed diminuta. Probatur. Quia de secretis diuinis pauca reuelantur eis, siue per angelos siue per effectus: ut ait

D. Aug. 9. de ciuit. c. 21. & 22. ergo hæc cognitio non est totaliter in eis ablata.

¶ Tertia conclusio. Cognitio quæ habetur per gratiam affectiua & productiua diuini amoris, totaliter est ablata in demonibus sicut & charitas. Probat. Ista cognitio est fundamentum diuini amoris super omnia, sed iste amor est in eis totaliter ablati, ergo & cognitio quæ est eius causa.

Postquam D. Th. q. præcedenti 63. de peccato & merito angelorum copiose disseruit, rectus doctorum ordo postulabat, ut continuo in hac q. 64. de ipsorum pena disputaret.

¶ Circa primam conclusionem, nihil aliud aduertendum se offert, præterquam quod licet si attendamus ad absolutam Dei potentiam, nulla apparet contradictionis implicatio, quod naturalis demonum cognitio totaliter ab eis auferretur, aut certe maneret diminuta, verum id non patiebatur rigorosa Dei vindictiua iustitia, neque suauis eius dispositio. Iustitia quidem quia demones tamto mitiori pena plecterentur, quanto minus in illis vigeret ipsa naturalis cognitionis efficacia: tanto enim minus perciperet suæ punitionis acerbitem. De suauis dispositione Dei id etiam patet, quia tam circa media, quam circa finem, tam in supplicijs quam in præmijs accommodat se ipsis rerum naturis, at diminutio cognitionis naturalis fieri non posset seruata integritate naturæ ipsorum, quoniam tam lumen, quam species quæ principia sunt naturalis cognitionis, pertinet ad angelorum naturam, ut ex superioribus dictis satis constat, sed citra subtractionem, vel diminutionem luminis, vel specierum naturalis cognitio diminui non poterat, ergo. Neque enim fas est dicere, quod per habitum erroneum superinductum diminuta sit. Repugnat enim tale habitum produci à Deo immediate cum Deus nullius falsitatis, sed totius veritatis sit autor. Quod si quispiam roget, an hæc D. Th. prima conclusio de sola cognitione speculatiua sit intelligenda, an etiam de practica & affectiua, facillime ex dictis præcedenti q. illi respondebimus, quod semota omni habitudine ad finem supernaturalē, solumque naturæ angelicæ ordinē contēplantes sicuti

nullus error, nullaque imperfectio in speculatiua angelorum cognitione reperiri poterat, ita neque in cognitione practica & affectiua. Caterum supposita auersione à supernaturali fine, quali ex quadam connectione & redundantia naturalis cognitio affectiua angelorum magnam in semetipsa imperfectionē participat, sed tamē non totaliter ablata est huiusmodi cognitio à demonibus, sicuti neque amor naturalis, quo Deum prosequuntur uti naturæ finē in comuni.

¶ Circa secundam conclusionem disputari posset in præsentia an in demonibus perseveret aliquod diuinitus infusum donum. Etiam præcipue disputari poterat de habitibus fidei & spei. Sed hæc disputatio referuanda est ad propria loca, nempe ad 2. 2. q. 5. ar. 2. & q. 18. ar. 3. Quo circa tantum hoc loco est aduertendum, quod cum D. Th. docet demones aliquam supernaturalem cognitionem habere non loquitur de cognitione, quæ sit supernaturalis, vel ex parte potestatis vel ex parte obiecti formalis, ita ut intellectiua potestati aliquo supernaturali adiuta cōcursu attingat veritatē reuelatam sub ea formali ratione qua supernaturaliter est reuelata à prima veritate. Sicuti fidelis quicūque attingit fidei mysteria præstans illis assensum, eo quod à prima veritate diuinitus sunt reuelata: hæc enim supernaturalitas repugnat intellectui demonum in illo miserrimo damnationis statu. Loquitur ergo D. Th. de cognitione, quæ supernaturalis est ex parte materialis obiecti dumtaxat, cognoscunt enim reuelata mysteria supernaturalia trinitatis incarnationis & c. per credulitatem & fidem naturalem & acquisitam, sicuti hæretici illa credunt, in qua cognitione formale motiū credendi non est diuina reuelatio, sed vel propria credentis voluntas, vel aliqua naturalis ratio à qua intellectus inducitur. Quod dixi de mysterijs fidei, dicendum est similiter de alijs particularibus rebus, quæ demonibus reuelantur sanctorum angelorum ministerio Deo ita propter oculisimam causas sua providentia disponente. De qua re legendus est D. Aug. li. 9. de ciuit. c. 22. & lib. 2. super Genes. ad lit. cap. 17.

¶ Circa tertiam conclusionem nota, quod affectiua supernaturalis cognitio duplex est. Altera quæ nascitur ex affectu charitatis

ris & dilectionis Dei super omnia; vel ad quā efficaciter & infallibiliter cōsequitur huiusmodi dilectionis affectus; & hæc est cognitio quā inquit D. Th. in ar. pertinere ad sapientiæ donum, & de qua dicitur 1. Joa. 4. Omnis qui diligit ex Deo natus est & cognoscit Deū, qui nō diligit, nō nouit Deū & ca. 3. omnis qui peccat, non vidit Deū, neq; nouit Deū. Et de hac cognitione loquebatur Aug. epist. 112. c. 5. 11. 12. 13. & 15. cū exponens illud Math. 5. Beati mūdo corde quoniam ipsi Deū videbunt, inquit hoc verificari nō solū de visione patris, sed etiā de visione viæ, quæ est per sapientiā. Altera affectiua cognitio supernaturalis est, que neque procedit ab affectu dilectionis Dei super omnia, neque ad illā infallibiliter & efficaciter affectus iste cōsequitur, sed inclinatur, & inducit voluntatē ad quēdā imperfectū Dei amorē & aliquale peccati detestationē qualis solet haberi ab hominibus existētib; in peccato mortali. De priori ergo affectiua cognitione 3. arti. conclusio intellecta nō solū est vera, sed etiā secundū fidē certissima. Quoniam si des catholica nos docet, dæmones in perpetuū priuādos esse à dilectione Dei super omnia. De posteriore verò cognitione affectiua cōclusio nō est adeo certa secundū fidē: est tamē verissima, quia talis cognitio non stat cum obstinatione dæmonum de qua dicemus sequenti articulo.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrum volūtas dæmonum sit obstinata in malo?

Prima conclusio est. Secundū fidē catholicā tenēdum est, quod voluntas bonorū angelorū confirmata est in bono, & voluntas dæmonū obstinata in malo. Ratio est. Nā scriptura sancta manifestē docet angelos bonos in vitā eternā transferri, malos vero in supplicium eternū mitti, ergo illorū voluntas cōfirmata est in bono, cum stabilitas sit de ratione vere beatitudinis; & dæmonū voluntas est obstinata in malo. ¶ Secūda cōclusio. Causa obstinationis dæmonū nō ex gravitate culpæ accipienda est, sed ex conditione naturæ & status. Ratio est. Quia quod hominibus est mors constitutēs, scilicet hominē extra viā, hoc angelis est casus constituens etiā angelū extra viā.

A ¶ Tertia conclusio, quæ est precedentis explicatio. Propria causa obstinationis dæmonū est inflexibilitas arbitrij eorū ex qua prouenit ut voluntas immobiliter adhareat finī, ad quem semel se liberē conuertit. Probat. Vis appetitiua proportionatur in omnibus apprehensivæ, ergo sicut angelus apprehendit immobiliter, ita etiā per voluntatem cui semel adheret, immobiliter adheret. Antecedens probatur. Quia vis apprehensiva comparatur appetitiuæ sicut motor mobili. Consequentia verò probatur. Nam apprehensionem mobile sequitur appetere mobiliter, ergo immobile apprehensionem sequitur appetitio cum adhesionē immobili.

In hoc artic. prius quā in controuersiam asseramus ea, quæ non leuē habēt difficultatē, operæ pretiū erit, quādā præmittere, quæ ab omnibus Theologis necessariō sunt præsupponēda. Primum est. Nullus angelorū ex his qui peccauerunt, consequutus est veniā, aut verā sui delicti penitentia egit. Hoc fundamētū adeo certū est, ut oppositū nō modo sit valde temerariū, verū & appareat erroneū. Insinuat enim hæc veritas in multis sacre scripturæ locis. Dicitur enim 2. Petri. capite. 2. Si enim Deus angelis peccantibus nō pepercit &c. vbi licet non expresse apponatur signū distributiū, ut dicatur omnibus angelis peccantibus nō pepercit, tamen re vera iusta D. Petri mentē illa indefinita æquipollet vniuersali, ut cōtingere solet in propositionibus doctrinalibus. Quod colligi post ex eo, quod cū statim D. Petrus subiunxerit, Deū tempore diluuij non pepercisse mundo, & tēpore Abrahæ non pepercisse ciuitatibus Sodomorū & Gomorreorum excepit Noe, & Loth. Ex quo nō ineptē colligitur, qd si Petrus intelligeret aliquem angelorū ex his qui peccauerūt, consequutū fuisse veniā, similē faceret exceptionem in angelis, quā fecit in hominibus. Idem colligitur ex eo quod Iudas in sua Canonica, dicit. Angelos vero qui non seruauerunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium in iudicium magni Dei vinculis æternis sub caligine seruauit. Et Apocal. 12. dicitur de Dracone (per quem designatur supremus angelus

lus eorum, qui peccauerunt) quod cauda sua trahebat tertiam partem stellarum celi, & misit eas in terram. Et paulò post dicitur, quod proiectus est in terra & angeli eius cum illo misi sunt, & quod non est inuentus amplius locus eorum in caelo. Stellæ, & angeli sequuti draconem sunt angeli, qui consenserunt peccato supremi angeli peccantis. Sancti Patres hanc sententiam vnanimiter docent. D. Greg. 2. mora c. 4. inquit Deus apostatam spiritum ad penitentiam nequaquam reuocat, sed vias superbiæ eius damnat. Id ipsum sentiunt ceteri patres quos statim recēseimus, qui varias tam regurosus iudicij congruentias assignant inquirentes quare cum hominibus locum Deus penitentia dederit, illum nō concesserit angelis peccantibus.

¶ Prima congruentia ex his quæ assignari solent, est, quia substantiæ purè spirituales, neque internas habent passiones, neque naturæ fragilitatem, quæ sint illis peccandi occasio, & assidua incitamenta, vt contingit in homine. Rationem hanc assignat Damasc. lib. 2. c. 3. & Greg. Nise. in lib. 2. suæ Philosophiæ cap. 4.

¶ Secunda congruentia, quam prosequitur D. August. in 1. lib. de mirabilibus sacræ scripturæ c. 2. est, quod angelus erat constitutus in summo honoris sui ordine extra beatificum statum, & ideo corruens penitus fuit comminutus, homo verò in humiliore positus fuerat statu ad generandi officium destinatus, ciborumque esui deputatus: & id circo, quia non de tam alto sublimitatis fastigio prolapsus est, veniam consequutus fuit.

¶ Tertia ratio assignatur, quia homo alio suggerente, scilicet, dæmone, & propria vxore corruit, angelus verò nullo incitante sola voluntate sua eleuatus est. Ita Greg. 4. mora c. 9. Cassia. collatione 4. c. 13. & 14.

¶ Quarta ratio est, quoniā in angelorū lapsu, non tota angelica periit natura, nam maior angelorum pars in bono fuit confirmata, at primo homine peccante tota humana periit species: & ideo placuit Deo redemptorē hominibus concedere, eosque ad penitentia admittere vt ex hominū natura angelorum ruina in cælestibus repararentur. Prosequitur hanc rationem D. Au-

gust. in enchiridione ad Lauren. c. 29. quæ sequitur Magister in 2. sent. d. 21. sunt qui dem assignatæ congruentia satis idoneæ, morales tamē de quibus legatur Chry. ho. 1. de Adā & Eua, & Anf. l. 1. cur Deus homo à principio & D. Th. 2. d. 7. q. 1. ar. 2.

¶ Vltima ratio desumitur ex ipsa angelorū natura, quæ vt constat ex dictis. q. præcedēti, postulat vt quā citissimè perueniat ad terminū, scilicet, post primā deliberatā operationē, eò quod eius arbitriū inflexibile manet in eo, quod semel plena deliberatione elegit, vnde continuo post primū instans deliberatū constituti fuerunt angeli tam boni quā mali extra statū viæ. Et ita inquit D. Damasc. q. casus in angelis peccatoribus idē fuit, quod est in hominibus mors quod est dicere, quod per peccatum, quod designatur nomine casus, cōsummata fuit tota peccantiū angelorū via, sicut per mortē hominū via terminatur, hoc tamen discrimine adhibito, quod mors extrinsecè terminat & consummat viā hominū, in instāti enim mortis iā homo est extra viā, & tūc primū est in termino cōstitutus, peccatū vero intrinsecè cōsummat angelorū viā, desinit em̄ eorū via per vltimū sui esse: & ita peccatū est vltimū esse viæ angelorū, ita vt post peccatū statim sint in termino constituti. Propter hanc causam peccatū angeli solet appellari irremediabile, & angelus dicitur esse incapax penitentia. Quæ duo verificantur nō attēdendo ad omnipotentia Dei, nā si Dei potentia absolutā contēplemur, remediū poterat afferre angelorum peccato eorū voluntates à malitia & culpa ad iustitia statū efficaciter trāsferendo: sed verificantur attendendo ad naturalē angelorū conditionē, & eorū inflexibilitatē arbitrij, & etiā attendēdo ordinariā Dei potentia, & suauē dispositionē quæ rerū naturis se vt in plurimum accommodat.

¶ Secūdo supponendū est, q. angelus continuo post peccatū accepit à Deo suā damnationis sententia, hoc notabile ex præcedenti colligitur, & eadē ferè veritate pollet qua præcedens. Et probatur. Angelus continuo vt peccauit, constitutus fuit extra statum viæ, ac proinde extra salutis & penitentia statum, ergo continuo fuit illi promulgata suæ damnationis sententia. Patet cōsequentia. Quia cū Deus nō speraret angelum

angelū ad pœnitentiā, irrationabiliter dicitur, q̄ distulit sententiā damnationis per aliquod temporis interuallum. Et confirmatur. Nam primum instans termini, tam in angelis quā in hominibus secundum ordinariā Dei legem est primum instās prēmij in iustis, aut supplicij in peccatoribus; sed immediate post peccatum fuit primum instans termini dæmonū, ergo. Hæc veritas satis colligitur ex eo quod Apo. 12. dicitur, quod continuò post prælum, in quo Michael præualuit aduersus Draconē, non est ampliùs inuentus locus in cælo Draconis & angelorū eius; sed eiecti sunt de cælo in terram: hæc autem exclusio à cælo denotat exequutionem diuinæ sententiæ latæ contra dæmones.

¶ Tertio est supponendū, quod omnes angeli nequam, continuò post peccatum post latam illis damnationis sententiā manserunt obstinati in peccato, in qua obstinatione perpetuò durabunt. Pro cuius explanatione est notandū q̄ dæmones obstinatos esse, in duplici sensu intelligi potest. Alter est, quod nunquā reuertentur ad veram & fructuosam pœnitentiā de peccato suo: & ex consequenti, neque ad gratiā & amicitiam Dei, Deo illis denegante in pœnam tanti sceleris auxilium, quo conuertantur, sine quo (vt certa fides docet) nullus à statu peccati ad veram pœnitentiā cōverti potest. Alter sensus est, q̄ dæmones ita manent indurati & obstinati in prauitate affectus sui, vt nunquā eis displiceat, sed neq; displicere possit peccatū, cui semel adhæserunt, neq; etiā displicētia imperfecta, quæ solet appellari infructuosa pœnitentia. De hoc posteriori sensu nō fit fermo in præsentia, sed de illo disputabitur statim in primo dubio huius articuli. In priori ergo sensu intelligendum est notabile tertio loco à nobis positum. Et est certissimum fidei dogma, quod statuit Diuus Thomas in principio articuli contra errorem Origenis, qui tam in beatis quā in damnatis cōmentatus fuit quandam vicissitudinem, putans beatos posse aliquando peccare: damnatos verò aliquando pœnitere posse. Fateor quidē non esse rem omninò certam, Origenem infectum fuisse hoc errore. Nam licet multipatres grauissimū id asserant, vt est Hieron. in Epistola

A ad Auitum. & in apologia contra Ruffinū. & in cap. 3. Ionæ. Augustinus lib. de Hæresibus ad Quodvult Deū hæresi. 43. & 21. de ciui. c. 17. & Epiph. in Epistola ad Ioā. Hierosolymitanum Episcopum: quidā tamen viri doctissimi Origenem ab hoc errore vindicant. Iacobus Merlinus in apologia pro Origene. Picus Mirandulanus in apologia, vbi refert verba Orig. & loca, in quibus Orig. videtur docere dæmones aliquando fore saluandos. Magister Sotus in 4. dist. 45. quæst. 2. art. 2. & dist. 50. quæst. vnica, artic. 1. putat hunc errorem insertū fuisse libris Orig. ab hæreticis, vt gloriaretur tantum sui erroris habere patronum. Sixtus Senensis in sua Bibliotheca sancta lib. 5. annota. 126. circa finem, etiā fauet Origeni in hac parte admittens piā intelligentiam quorundam verborum eius. & refert pro se Diuum Thom. 1. par. q. 113. C Ruffinus in li. 1. inuectiuarum in Hieronymum. & quidam hæreticus Panonius, cuius meminit Sixtus Senens. in Bibliotheca lib. 6. annotatione. 290. hunc errorem Origenis imposuerunt Diuo Hieronymo propter quædam eius verba in lib. 1. cōtra Pelagianos. & Isai. vltimo. & ad Ephes. 1. Sed certè immeritò tanto viro tam impius imponitur error. Nam ipse expressissimè in alijs locis, quos paulò ante retulimus, hanc detestatur sententiā. & in apologia contra Ruffinū ipse se ab hoc purgauit errore, in locis verò citatis à Ruffino non loquitur ex propria sententiā, vel eius verba explicanda sunt per exaggerationem, vt Diuus Thomas in 4. d. 46. quæst. 2. arti. 3. quæstiuncula. 2. ad quintum, explicat Hieronymum super Isaiā. 14.

¶ Sed his iam omisis probatur nostrū tertium fundamentum esse certissimum fidei dogma. Ecclesiastes. 11. vbi ceciderit lignum ibi manebit, &c. Apocal. 20. cap. Cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum. Isai. 8. Ecce tribulatio tenebræ & angustia, & confusio, &c. & non poterit auolare ab angustia sua. Quo loco propheta de statu damnatorū loquebatur. & c. vltimo. vermis eorum nō morietur, & ignis eorum non exstinguetur. Quod autem hic locus sit intelligendus de damnatorū pœna, patet ex eo quod Marc. 9. loquēs Christus de gehennæ & igni inextinguibili in-

ferri hoc testimonium Isaie inducit. Et ex hoc loco Marci confirmatur nostra sententia, eò quòd ignis inferni appellatur inextinguibilis. Et Matr. 25. appellatur ignis eternus, Ite maledicti in ignem eternum. Definitur hæc sententia in concilio Lateranensi. c. Firmiter de summa Trinita. & in 6. synodo actione. 11. in episto. Sophronij opposita sententia damnatur vt error, qui ascribitur ibidem Origeni. Videndus est Alfonsus de Castro, lib. aduersus hæreses, verbo beatitudo. 3.

¶ His tribus fundamentis suppositis dubitatur primò, Vtrum dæmones ita sint indurati & obstinati in prauitate affectus sui vt neque displiceat eis, neque possit displicere illud malum, cui adhæserunt displicentia saltem imperfecta & infructuosa? Non inquiritur hic, an dæmones possint elicere aliquem actum moraliter bonum? nec itè quæritur, an semper perseuerent in illo actuali affectu prauo eius finis ultimi, ad quem se conuerterunt, dum erant in via constituti? De his enim dicitur sequenti dubio. Sed duntaxat quærimus id, quod propositum est, an possint detestari illum prauum finem, ad quem se conuerterunt, ab illoque suum auocare affectum per aliqualem pœnitentiam similem illi, quam solent quandoque habere peccatores in peccato mortali perseuerantes.

¶ Et probatur primò pars affirmatiua. Sapient. 5. dicitur de damnatis omnibus, Gementes præ angustia spiritus dicentes intra se pœnitentiam agentes, &c. & paulò post se ipsos vocant insensatos, & errorem, quo antea tenebantur agnoscunt, ergo.

¶ Arguitur secundò. Si qua ratio assignari potest ad suadendum tantam illam obstinationem in dæmonibus, illa videtur esse potissima, quam affert Diuus Thomas hic, & ad hoc reducit, quòd angelus eò quòd immobiliter apprehendit, inflexibilis est arbitrij circa illud obiectum, quod deliberatè elegit, quando voluntas in modo suæ operationis sequitur apprehensionem, & idcirco tam immobilis est electio angeli, quàm est immobilis eius apprehensio: sed hæc ratio est omnino insufficiens, ergo. Probatur minor. Omnes angeli in primo instanti habuerunt liberam electionem circa supernaturalem finem, quia (vt dictum est

A supra) in primo instanti meruerunt, & tamen per illam electionem non acquisierunt inflexibilitatem arbitrij, quoniam alias nullus eorum peccare potuisset in secundo instanti, ergo. Confirmatur. Antequàm angelus per liberam electionem se conuerteret in malum finem, libertatè habuit in bonum finem oppositum se conuertendi: sed electio non abstulit libertatè ab angelo, ergo post electionem potest se conuertere in bonum finem, à prauo quæ fine præconcepto recedere. Probatur minor dupliciter. Primò. Quoniam libertas est propria conditio angelicæ naturæ, ergo non adimitur illi per actum electionis. Probatur secundò argumento Scoti. Voluntas non aliter se habet, prout est constituta sub actu volendi, atque se habebat cum prius natura præintelligebatur ipsi actui, sed in illo priori naturæ erat perfectè libera circa vtrunque finem & bonum & malum prosequendum aut fugiendum, ergo eandem retinet libertatem sub actu electionis constituta. Confirmatur secundò. Si post primam electionem adimitur angelo libertas, sequitur quòd in omnibus sequentibus operationibus non peccat. Etenim seclusa libertate non habet locum culpa & mortale peccatum: consequens autem est absurdum. Omnes enim Theologi fatentur dæmones assidue peccare, quauis propter statum in termino non propriè demereantur, ergo.

¶ Arguitur tertio & impugnatur ratio D. Thomæ, quatenus in illa præsupponitur angelum immobiliter apprehendere. Est igitur argumentum tertium. Et si angeli cognitio simplex sit & absque omni discursu tam in actu quàm in potentia, vt vtatur Domini Caietani verbis, adhuc non sufficit, vt dicatur habere immobilem apprehensionem, ergo, &c. Probatur antecedens. Nam cum simplicitate cognitionis angeli stat, quòd angelus plura nunc consideret in aliquo obiecto, quàm antea considerauerat, vel propter voluntatem eius. Dictum est enim supra, quòd potest angelus p sua volutate vt in aliqua specie vniuersali, prout repræsentat vnū, non vt èdo illa, quatenus repræsentat omnia alia, vel propter circumstantias particulares, quæ plures occurrunt modò quàm antea, vel saltem

tem propter mutationem rei ipsius, circa quam negotiatur intellectus angelicus, ergo poterit angelus mutare iudicium.

¶ Quartò arguitur. Angelus practica & affectiua apprehensione non apprehendit immobiliter, quicquid sit de specularice apprehensione: sed electionis regula est practica apprehensio, & non speculatiua, ergo illi debet conformari electio, atque adeò non est immobilis, nec efficere poterit inflexibilitatem arbitrij. Probatur maior. Angelus cognitione practica & affectiua non considerat necessaria omnia, quæ potest considerare circa obiectum de quo agit: etenim si dæmones omnia considerassent, nullum admisissent peccatum: constat enim ex dictis, ex aliqua inconsideratione habuisse ortum angeli peccatum. Sed immobilitas apprehensionis inde solum provenire poterat, quòd angelus statim aduerterit circa quodcunque sibi propositum obiectum ea, ad quæ se valet extendere lumine eius intellectualem, ergo. Minor præterquàm quòd est expressa D. Tho. doctrinam in hoc articulo manifesta ratione probatur. Nam si angelus non simul ad omnia aduerterit, quæ considerare potest circa aliquod obiectum necesse est, eum posse postea mutare iudicium ex consideratione eorum, ad quæ prius non aduerterat. Confirmatur. Cognitio practica & affectiua non solum provenit ex lumine intellectus, aut ex specierum intelligibilium representatione, sed ex libera potissimum applicatione voluntatis: at voluntas potest pro sua libertate applicare intellectum ad considerandum practice aliquam unam circumstantiam circa obiectum operabile, & non aliam, ergo non est necesse, quòd intellectus aduerterat practice ad omnia, ad quæ se potest extendere eius cognitio practica. Confirmatur secundò. Dæmon euidenter iudicat modò esse sibi impossibilem æqualitatem Dei, ergo nequit perseverare in eius appetitione. Probatur consequentia. Quia nequit appetitus ferri in obiectum, quod iudicat impossibile. Certè si cum primum peccavit considerasset actu illud esse sibi impossibile non appetisset.

¶ Arguitur quartò. Dæmon peccavit ex inconsideratione diuinæ regulæ: sed potest modò considerare diuinam regulam,

A ad quam tunc non aduerterit, ergo potest modò cessare à praua illa electione, quam tunc habuit, & oppositam habere. Et confirmatur. Dæmon scit modò, se peccasse propter defectum considerationis diuinæ regulæ, ergo potest nunc applicare intellectum ad actualem considerationem practice illius. Consequentia videtur manifesta. Quia non poterit assignari ratio impossibilitatis. Antecedens patet. Quia dæmon B cognoscit modò, nos disputare de suo peccato, & quòd efficaci ratione probamus, eum ex inconsideratione peccasse.

¶ Arguitur quintò. Dæmones de facto mutant consilium semel statutum & deliberatum, ergo per electionem non redduntur inflexibiles arbitrij. Antecedens probatur. Nam ut constat Ioan. 13. aliquando deliberavit de Christi morte, & illam desideravit: misit enim in cor Iudæ ut ipsum traderet, sed hanc voluntatem reuocavit postea: nam per visiones immisas vxori Pilati Christi mortem conabatur impedire, ergo. Confirmatur. Cōtingere potest, quòd angelo proponantur duo media ad consequendum aliquem finem æqualis convenientiæ, ergo tunc iudicium non determinat efficaciter voluntatem, sed ipsa pro sua libertate eligit quod mauult medium. Rursus ergo ex immobilitate iudicij angeli voluntas non determinatur immobiliter ad eligendum, & ex consequenti post liberam electionem vnus medij poterit pro sua libertate relinquere illud medium, & aliud de nouo eligere.

¶ Arguitur sextò & vltimò. Ratio D. Tho. præsupponit intellectum efficaciter mouere voluntatem: sed hoc est falsissimum: nam ut dicitur infra quæst. 82. & 12. q. 9. voluntas saltem quoad exercitium circa quodcunque sibi obiectum propositum libera manet. Probatur antecedens. Quoniam si intellectus non mouet efficaciter voluntatem, non benè colligit D. Thom. quòd immobilitas apprehensionis causet immobilem electionem. Et tamen si apprehensio non necessitat voluntatem, sed illam liberam relinquit, ipsa semetipsam mouebit modo sibi conaturali, nempe liberè & flexibiliter, ergo. Quòd si dixerit quispiam dæmones ratione status obstinatos esse in malo.

¶ Tunc

¶ Tunc arguitur, & sit octauum argumentum. Status termini extrinsecè se habet ad voluntatem angeli, ergo relinquit illam in eadem libertate, quam habuit in via, & ex consequenti tam flexibile à malo in bonum in statu termini, atque esset si permaneret in statu viae.

In hoc dubio Scotus in 2. d. 7. q. 1. non solum non probat rationem D. Thomae verum neque omni ex parte adhæret conclusioni: putat enim quod obstinatio in angelis tantum prouenit ex negatione diuini auxilij, ob cuius defectum daemones per veram & fructuosam penitentiam non poterunt aliquo modo conuerteri: at nihil vetat, quod illos peniteat imperfecta & infructuosa displicentia de suis criminibus. Et ita daemonum obstinatio iuxta Scoti sententiam non intrinsecè claudit duritiam voluntatis & prauam affectionem erga illum finem ad quem se peccando conuerterunt. Sententiam Scoti approbat Durandus eadem dist. q. 2. à qua non multum dissentiunt Bonaventura & Ricardus ead. dist. 7. Cæterum omnes alij scholastici cum D. Thome sentiunt, voluntatem demonis ita esse obstinatam in malo, quod nullo modo potest exuere prauitatem affectus erga malum finem, in quem se peccando reuertit. Cæterum in assignanda ratione huius sententiae quamplurimum dissident Theologi, suntque proinde variae sententiae.

¶ Prima sententia asserit, Deum causare habitum quendam malum in demonis voluntate qui illam necessario inclinat ad prauam affectionem, & idcirco manet semper obstinata in malo. Hæc sententia adscribi solet Aureolo, ut videre est apud Marsilium in 2. sententiarum. q. 2. artic. 3.

¶ Secunda opinio asserit Deum conferuare in voluntate demonis illud odium Dei quod daemon aduersus Deum concepit, quæ odij conferuatio est actus iustitiæ Dei punitiue: neque tamen Deus potest dici peccare ex eo quod conferuet huiusmodi odium, quia Deus non tenetur aliqua lege non conferuare illum actum odij libere elicitum à voluntate angeli, nullus autem peccat, nisi cum facit contra legem ad quam tenebatur. Hæc sententia placet Gabrieli d. 7. quæst. vnica. art. 1. in quadam conclu-

A sione secunda, pro qua refert Ocham in 2. q. 19. Sed quoniam Gabrieli difficile apparet suadere viro Theologo, Deum esse causam totalem conferuatricem illius odij, idcirco dicit, quod cui hæc sententia non placuerit, recurrat ad alium modum dicendi: videlicet Deum ut causam totalem conferuare, aut se solo producere in voluntate demonis quosdam actus pænales, scilicet, nolle pænā quam Deus vult infligere, & vel le beatitudinem quam Deus non vult dare, qui cum sint contra Dei voluntatē, sunt peccata ex quibus consequitur spiritus impatientiæ, & odij Dei punientis.

B ¶ Certe Gabriel absque vlla causa corripit alium priorem modum dicendi de odio Dei, cum eadem prorsus maneat difficultas de alijs actibus pænalibus, cum ipse fateatur esse vere peccata à Deo conferuata, vel producta tanquam à causa totali necessitante voluntatem demonis ad huiusmodi actus.

C ¶ Tertia sententia docet, quod Deus punitiua iustitia exigente, statuit nunquam concurrere cum voluntate demonis ad deponendum illum prauum affectum, quem semel habuit, & ita per accidens necessitat voluntatem demonis ad perscuerandum in malo non quidem possitiue inclinando voluntatem, sed negatiue non adiuuando eam: auxilium enim Dei generale necessarium erat, ut voluntas posset suspendere prauam affectionem semel conceptam. Docet hæc sententiam Marsilius ibi supra.

D ¶ Quarta sententia docet, quod voluntas demonis ex eo manet obstinata, quia toto conatu se immergit in malo obiecto cui se applicauit, & ita non potest recedere ab affectu prauo, quem induit. Ita docet Henri. quodl. 8. cuius sententiæ alludit Althifio. in d. 7. citata.

E ¶ Quinta sententia cui multi Theologi in illa dist. 7. videntur subscribere docet, quod daemones ex sola natura status interminio habent obstinationem in malo. Quoniam naturale est cuicunque rei, ut quando peruenit ad terminum, non ulterius moueatur, sed in fine adepto quiescat.

¶ Istæ sententiæ & alix quas refert Marsil. loco citato & Dion. Cartus. d. 7. citata æquè procedunt de obstinatione hominum damna-

damnatorum & demonum nihilque speciale, in demonum obstinatione committatur.

¶ Sed quarta dumtaxat sententia excepta nobis pro decisione sit prima conclusio. Obstinatio demonum includit non solā diuini auxilij denegationem, propter quā impossibilis est illis fructuosa penitentia, verum etiam duritiem quandam & prauā voluntatis affectionem, quā demones immutabiliter adherent prauo fini, in quem se retulerunt in ultimo instanti viæ. Afferitur hæc conclusio contra Scotum, & Durandum, sed est asserta communiter à cæteris Theologis & expressissime à D. Aug. in libro de fide, ad Petrum ca. 3. ubi loquens de illa parte angelorum, quæ in peccatum prolapsa fuit, inquit, quā Deus in æterno sic totam præcepit remanere supplicio, vt etiam ignem ei æternū præpararet, in quo omnes illi præuaricatores angeli nec mala possent vnquam voluntate carere nec pæna, sed permanente in eis iniustæ auersionis malo permaneret etiam iustæ retributionis æterna damnatio. Et D. Greg. lib. 9. moral. c. 48. exponens illud Iob. 10. ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat, inquit, quod licet ordo sit in inferno ex parte Dei punientis, quia pænam infligit proportionatam culpæ: in corde tamē damnatorum nullus est ordo propter mentis cæcitatem & prauæ affectatæ voluntatem. Fauet huic sententiæ illud psal. 113. superbia eorum qui te oderunt ascendit semper. Iuuat etiam communis modus loquendi Sanctorum Patrum in locis citatis circa tertium fundamentum supra positū. Vnde ab hac conclusione recedere, nescio an habeat aliquid temeritatis. Rationes pro hac conclusione facile poterunt colligi ex his, quæ dicemus infra in hoc dubio & sequenti.

¶ Secunda conclusio. Obstinatio voluntatis Demonum non prouenit ex aliquo malo habitu causato in voluntate à solo Deo, neque ex eo quod Deus vt totalis causa cōseruet in demonis voluntate odium ipsius Dei aut aliquem alium prauum actū. Prima pars conclusionis asseritur contra sententiam Aureoli: secunda contra sententiam Gabrielis & Oham. Et quo ad vtramque partem est certissima conclusio,

A & oppositum aduersatur diuinæ bonitati. Impiissima enim blasphemia est constituerē Deum autorem per se & positue totius malitiæ & obstinationis demonum, cum nihil magis alienum esse possit à diuina bonitate. Missum facio, quod vtraque sententia & Aureoli & Gabrielis repugnantiam inuoluit. Etenim si Deus est causa totalis obstinationis demonum ita quod operatio per quam voluntas dicitur obstinata non elicitur ab ipsa voluntate, sed solum se habet passiue, intelligibile est, quod in illa obstinatione reperiatur aliqua malitia moralis, & ex consequenti demones per illam obstinationem non dicuntur formaliter mali & nequam. Et Sancti Patres impropriissime obstinationem demonis appellant prauam voluntatis affectionem. Nam si à solo Deo est, pæna quidem esse poterit atque ea iustissima, culpa autem nequaquam. Præterea contra Aureoli sententiam est peculiare argumentum. Nam habitus prauus in voluntate existens haudquaquam illam necessitare potest ad malū, quoniam habitus subiicitur potentiæ, & ita si potentia ex se libertatem habet circa aliquod obiectum, habitus eius libertatem non adimit, sed potius eam participat: habitibus enim vtimur cum volumus.

C Tertia conclusio. Demonis obstinatio non sufficiēter reducitur ad hoc, quod voluntas demonis se totā immergit quādo peccauit, obiecto cui se libere applicuit. Statuitur hæc conclusio contra quartam sententiam. Et probatur. Nam illa totalis immersio voluntatis non aliud esse potest quam applicatio voluntatis ad obiectum ex tota virtute & conatu ipsius voluntatis procedens, at huiusmodi applicatio nō sufficit immobilem & inflexibilem reddere, ergo. Probatur minor. Quoniam illa applicatio procedit ex ipsa libertate voluntatis, ergo potest suspendi, aut remitti ex eadē voluntatis libertate. Et confirmatur. Nam voluntas humana etiam si totum suū conatum adhibeat in applicando se ad aliquod obiectum, non tamē ex eo redditur inflexibilis & immobilis, ergo neque angelicæ voluntas. Patet consequentia. Quoniam vix poterit assignari discrimen inter vtramque voluntatem quantum ad hoc.

¶ Quarta conclusio. Obstinatio demonis

nis non prouenit ex sola natura status in termino. Afferitur hæc contra quintam sententiam. Probatur primò. Quoniam in obstinatione demonum aliquid peculiare inuenitur, quod non reperitur in obstinatione hominum damnatorum, at in obstinatione quæ prouenit ex ratione status conueniunt omnes demones, & homines damnati, ergo. Probatur secundò efficaciori ratione. Nam si ex sola natura status in termino prouenit obstinatio, sequitur, quod si angelus post peccatum perseveraret in via & non continuo pronunciaretur illi damnationis sententia, eius voluntas quandiu perseveraret in via non esset obstinata in malo, sed vertibilis esset ad bonum sicuti voluntas hominis peccatoris, at consequens est omnino falsum, ergo. Sequela est evidens, & minor probatur. Quoniam si voluntas demonis post peccatum ita mansit vertibilis ad bonum, sicut mansit voluntas primi hominis peccantis, nulla ratio sufficiens assignari potest, propter quam Deus non concesserit angelis aliquod tempus ad veniam quærendam per penitentiam, sicut concessit primo homini. Etenim primus homo neque ex ignorantia, neque ex passione peccauit, sed ex voluntatis malitia sicut angelus. Et certe illa congruentia quæ assignata sunt supra in tertio fundamento nisi innituntur ultimæ, quæ ex ipsa angeli natura desumitur, non multam habent efficaciam. Quoniam sua uis Dei dispositio postulat, ut se ipsum tam in puniendo, quam in præmiando, quam in gubernando accommodet naturis rerum, sed voluntas hominis & angeli eundem habent modum naturalem in arbitrij flexibilitate circa bonum & malum, ergo non asseritur verosimiliter, quod Deus tam dissimilem seruauerit modum erga peccatum vnius & alterius.

¶ Quinta conclusio. Obstinatio demonum prouenit, & ex natura status in termino, & ex inflexibilitate arbitrij eius. Ista conclusio quoad utramque partem est expressa sententia D. Thomæ in hoc articulo & in quaestione decima sexta de malo articulo quinto. Illum sequuntur omnes fere eius discipuli Capre. dist. 7. quæst. 2. & Dominus Caietanus hic Palude in quarto distinctione 50. quaestione unica. & con-

sentit Alexan. Alenf. 3. p. q. 1. mēb. 2. & prima pars conclusionis à plurimis Theologis recipitur, etsi in eius ratione explicanda non omnes consentiant. Et hæc prima conclusionis pars æquè procedit de demonibus, & de hominibus damnatis. Nam in utrisque obstinatio prouenit ex natura status, quod potissimum in homine debet verum habere, quia in eo non facile possumus recurrere ad inflexibilitatem arbitrij ut postea dicemus. In explicanda autem obstinatione siue in angelo siue in homine prout prouenit à natura status, maxima inter Theologos versatur diuersitas, ut est videre apud illos in 2. d. 7. Sed alijs quàm plurimis omissis ea à nobis referenda sunt in præsentia, quæ à doctissimis hac in parte dici solent. Dicunt ergo peritissimi Theologi, causam obstinationis prout desumitur ex natura status, ex multis prouenire, quæ in illo statu reperiuntur. Primum est, quod damnati nullam spem habent, sed neque habere possunt consequendi veniam, aut perueniendi ad rectitudinem siue naturalem, vel supernaturalem. Quoniam sciunt se destitutos diuino fauore & auxilio, & ita cum sciant se nunquam peruenturos ad rectitudinis statum languescit penitus in eis illa qualiscumque naturalis virtus, quam habent insitam à natura, qua possent utcumque imperfectissima saltem impænitentia auerti à malo sine, ad quem se conuertebant: vident nanque totum illum naturalem conatum esse inanem, & infructuosum. Secundum est, quod damnati semper sunt in actuali consideratione sui miserissimi status, & suorum tormentorum, quibus acerrime cruciantur. Etenim si possent quandoque auocare cogitationem à miseris & calamitatibus suis, certe non paterentur summam & extremam miseriam, quæ tamen propria est illius status, at tanta tormentorum acerbitas perturbat damnatorum mentes & affectus, eosque ad impatienciã, murmuratiõem contra Deum, & desperationem vehementer cõcitãt, ac proinde non sinit illos aliquãdo fore absque actuali peccato. Tertiũ est, quod damnati semper actu cõsiderant ipsũ Deũ esse illarũ penarũ autorem, qui pro sua punitiua iustitia seuerissimam de illis peccatoribus sumit ultionem, & ex hoc in odium ipsius Dei excitantur: & quasi

rapun-

rapiuntur hæc & alia multa reperiuntur in illo miserrimo damnationis statu, propter quæ damnati semper sunt in actuali peccato & obstinati in malo. Cæterum ista omnia meo iudicio ostendunt quidem efficaciter, quod moraliter loquendo damnati vix possunt cessare ab actuali impatientia & odio Dei, vixque possunt se mouere in aliquam illius prauis finis, ad quem sunt conuersi, detestationem: verum non probant impossibile esse simpliciter, quod damnatus pro aliquo breuissimo tempore consideret turpitudinem, & grauitatem suorum scelerum, iudicetque se digne tanta pati supplicia, illaque pro illo breuissimo tempore absque impatientia & odio Dei toleret, ac simul excitet in se aliqualem detestationem præteritorum criminum, & potissimum prauis finis præconcepti, non quidem spe veniæ consequendæ, sed ob turpitudinem repugnantem naturæ quam in illo prauo fine intuetur & hoc totum contingat absque aliqua mala circumstantia apposita. Certè impossibilitatem huius non video, si tantum attendamus ad causas supra positas. Quo circa D. Thom. in 4. cont. gent. cap. 95. aliam assignat causam, quæ etiam desumitur ex natura status, quæ communis est homini & angelo. Et inquit, quod quemadmodum error intellectus speculatiui circa prima principia, tolli non potest; nisi auferatur aliqua in dispositio naturæ, ex qua prouenit talis error, ita similiter error practicus, & praua affectio voluntatis erga finem vltimum non aliter reparari potest, quam si tollatur illa dispositio praua ex qua ille error, & affectio mala contingit. Et quoniâ post statum viæ non potest tolli illa praua dispositio, quin potius cōuersa est in naturam ratione status, hinc prouenit, quod voluntas nullo modo potest deponere errorem practicum, & prauam affectionem erga finem. Ista ratio D. Thom. amplificatur ibi loculenter à Ferrarienti: sed illa plures patitur calumnias. Et quod ad præsens attinet, breuiter contrariam arguitur. Prava dispositio, quæ manet in damnatis, non est aliud quam affectio, & inclinatio voluntatis in malum finem; quæ transacto actuali peccato perseverat in voluntate per modum habitus vt ibi bene Ferrar. aduertit, sed hæc inclinatio,

A & affectio habitualis, non potest conuertere in naturam voluntatis, sed semper subiaceat ipsius voluntatis libertati, ergo. Probatur minor. Illa inclinatio est contra naturam voluntatis, est enim contraria rationi, ergo non conuertitur in naturam. Et confirmatur primo. Esto ita quod in naturam cōuertatur, tamen natura voluntatis est libera, naturale est enim voluntati, vt liberè se gerat in suis operationibus, ergo &c. Confirmatur secundo. Habitus adueniens potest non mutat modum naturalem potestatis nisi fortè si sit ordinis superioris vt charitas in patria, ergo necessitat ad amandū Deū, sed conformatur naturæ ipsius potestatis; & illi subest, ergo habitualis inclinatio non determinat necessario potentiam.

¶ Arguitur secundo. Illa inclinatio posita in anima dum erat corpori coniuncta, quantumcumque esset antiquata per veterem consuetudinem non conuertebatur in naturam voluntatis, sed semper subiacebat libertati eius, ita quod voluntas poterat illam à se repellere, & contrariā operari, ergo cum anima separata à corpore eadem retineat naturam eandemque naturalem inclinationem ad bonum, inclinatio illa eodem modo manet subiecta eius libertati & non taliter conuertitur in eius naturam vt saltem cum difficultate non possit animae eam à se repellere si adhibeat omnem naturalem conatum, vel assignanda est ratio, ob quam hoc fieri non possit. Et confirmatur. Voluntas siue angeli siue hominis naturaliter inclinatur & propenditur in contrarium illius prauæ affectionis, ergo in omni statu retinet hanc propensionem & virtute illius poterit conari ad repellendū à se illam affectionis prauitatem. Posset quis adhuc omnia respondere duos, primum quod peccatum angelum non fuit contra naturam inclinationem, sed contra ordinem gratiæ, & ita non repugnat inclinationi naturali. Secundo quod non asserit D. Tho. aut quisquam Theologus, prauam illam affectionem conuertere simpliciter in naturam voluntatis, scilicet in modum naturæ sicut quando ex assuetudine quis peccat, peccatum dicitur in naturam conuertere, quia voluntas ab intrinseco habitu & quasi ex semetipsa in peccatum propendit. Et ita sapientie cap. 7. malitia ex consuetudine lo-

ga contracta dicitur naturalis, sed hæc nō latis faciunt. Et primum de peccato angeli, quamvis sit contra ordinem gratiæ, tamen natura non debet repugnare gratiæ, imò gratia est naturæ consentanea, & ita inclinatio gratiæ contraria nunquam fieri potest connaturalis angelo. Item quod secūdo loco dicitur, non facit satis, quin potius inde argumentum desumitur contra rationem D. Thomæ. quia illa inclinatio quæ ex assuetudine dicitur in modū naturæ conueri, non ita in naturam vertitur, vt penitus fiat immutabilis, licet cum difficultate moueatur. Et hoc inde prouenit, quia nunquam redditur simpliciter naturalis. Et idcirco semper manet subiecta naturali inclinationi & libertati voluntatis. Posset iterum alia via defendi illa D. Tho. ratio in hunc modum, quod non desumitur totaliter ex parte statū, sed potissimū ex natura voluntatis tam hominis quā angeli. Quæ in hoc consistit, vt sicut intellectus non potest dimoueri assensu erroneo circa principia, nisi ab aliquo extrinseco adiuuetur, eo q̄ totus ordo intellectiue operationis prouenit ex assensu primorū principiorū, & idcirco deest intellectui principii, vnde possit rectificari circa principia: ita sy notionaliter volūtas postquam à vero fine ultimo separata ad malum se conuertit, non potest ex se ipsa, nisi ab extrinseco moueatur & iueatur, deponere prauam affectionem erga finem cui semel adhæsit. Certe hæc ratio habet probabilem apparentiam. Sed contra illam vrgēt duo. Alteram quod non videtur esse eadem ratio de errore circa prima principia, & de errore practico & de praua affectione circa finem. Quia ex cognitione speculatiua veri finis potest sumere exordium dispositio erroris practici, & affectionis practice circa finem adiuncta inclinatione naturali voluntatis quæ supposita consuetudine prauis finis, cui est affecta, potest operari conformiter ad suam naturalem inclinationem, auocando se à prauo fine & in bonum tendendo: in errore vero speculatiuo circa principia nihil manet, vnde incipere possit erroris depositio. Alterū quod vrget est, quod in anima corpori coniuncta error circa finem & similiter praua affectio mutari potest, & deponi, ergo & in

A anima separata. Negat forte quis consequentiam, quia in anima coniuncta corpori ex dispositione corporali, ille finis, qui primū apparet conueniens, potest dispositione seu passione mutata, minus conueniens apparere. Quæ ratio in anima à corpore separata nō procedit. Sed contra, anima experta corporis experitur incommoda grauissima, quæ illi ex prauo fine ad quem se conuertit proueniunt, ergo saltem ex ista immutatione quæ ab extrinseco oritur poterit ille finis presentari vt minus conueniens imò & repugnans, & ita voluntas sequens inclinationem sibi innatam poterit aliquā & imperfecto saltem conatu in verū finem conari. Certè non video, cur illa immutatio, quæ ex passione corporali oritur, sit sufficiens vt voluntas deponere incipiat prauum affectum, ad verumque finem conueri, & quod ad hoc ipsum non sit satis illa tanta immutatio, quā anima in semetipsa per tormēta inferni patitur. His igitur & alijs quam plurimis prætermisiss, existimo dicendum esse rationem illam assignatam à D. Thom. 4. cont. gent. esse satis idoneam & à priori ex natura status desumptam. Sed pro eius intelligentia necessum est ad opinionem Marsilij supra tertio loco relatam recurrere. Quo circa notandū est, quod sicut in grauib; & leuib; quādiu res naturalis est extra propriū locum constituta debitus est illi iuxta ordinem à natura præscriptum generalis concursus, quo possit ad locum sibi connaturalē moueri: at postquam ad illam peruenit, iam ultra neque illi adest, neque vero debetur eiusmodi concursus, quo ulterius moueatur, scilicet potius quo quiescat in illo loco, vt lapis in centro, ignis sub orbe lunæ: ita proportionabiliter in natura rationali & intellectuali quæ pro sua libertate mouetur in vltimum finem commētari oportet: quod quādiu est in statu viæ in promptu est ille generale Dei auxilium siue in ordine naturæ siue ordine gratiæ, quo se possit mouere in vltimum finem, quem liberè sibi præstituerit, & si quando aliud visum fuerit ab eodem fine possit se liberè auocare, ad aliūque conuertere. At postquam ad statum termini peruenit, iam ultra non est illi debitum auxilium eiusmodi, quo in finem moueatur, sed potius quo quiescat

cat, in illo fine in quem se liberè retulit, dū erat in viā. Ex quo sequitur, quod neq; angelo neque homini damnato Deus aliquādo conferet auxilium aliquod siue naturale siue supernaturale, quo possit deponere prauam affectionem, quam in viā contraxit erga vltimum finem. Quoniam iam peruenit ad centrum suæ voluntatis, ad quod in statu viæ liberè se inclinavit, & sua se spōte mouebat. Et hinc fit, quod praua affectio ad finem ratione status termini conueritur quasi in naturam, quam voluntas neque à se poterit repellere, neque ad id conari, quia potius sua sponte voluntas ex illa praua affectione quam in viā concepit, ad quam deponendam nullas habet vires, permanet inclinata semper & propensa in illum malum finem, ex cuius amore operatur, & eligit media quæ tali fini ei apparent consentanea. Hæc tota doctrina colligitur ex Paludano, vbi suprà, & assert ibi exemplum de elementis, quibus naturæ autor nullum post iudicii diem præstabit concursum, vt inuicem agant, & repantur, sed vt in proprijs spheris quiescant, & in stellis, quibus non aderit Dei concursus, vt influat in hæc inferiora, sed vt quiescant in locis, in quibus tunc fuerint inuentæ, quando motus cælorum cessabit. Et hæc de prima ratione & causa obstinationis, quæ ex natura status desumitur, & quæ communis est homini & angelo.

¶ Secunda pars conclusionis non est tam certa sicut præcedens. Etenim in assignanda illa ratione inflexibilitatis arbitrij paucissimi Theologi sunt extra Diui Thomæ scholam, qui ipsi consentiant. Sed nihilominus est probabilissima. Et colligitur ex veritate conclusionis quartæ præcedentis. Nam si, vt asserit illa quarta conclusio, demonis obstinatio non desumitur ex sola natura status in termino necessum est dicere, quod sumitur ex natura voluntatis angelicæ & eius immutabilitate, sed immutabilitas non oritur ex eo, quod toto conatu & summa intentione sibi possibili voluntas angeli operetur, vt dixi circa tertiam conclusionem, ergo ad inflexibilitatem arbitrij recurrendum est. Et confirmatur. Modus operandi voluntatis angelicæ debet esse proportionatus iu-

A dicio & apprehensionis intellectus, à quo regulatur & dirigitur: sed iudicium angeli est immobile, ita quod semper quod angelo se offert aliquod obiectum, si semel exijt circa illud iudicium determinatum, exibat in simile iudicium: hoc ex eo, quia semper angelus considerat eadem rationes, & eadem circumstantias, nisi fortè materialiter & ex parte rei cognitæ varientur aliquæ circumstantiæ, quia tunc materialiter mutabit iudicium, & non formaliter, quia semper iudicabit, quod stantibus antiquis circumstantijs iudicium antiquum erat proportionatum rei obiectæ. At circa vltimum finem non mutantur circumstantiæ, quia iudicium circa finem desumitur ex convenientia obiecti secundum se, & non hic, & nunc sub talibus circumstantijs. Circumstantiæ namque ad electionem dumtaxat mediocriorum sunt considerandæ, ergo saltem in ordine ad vltimum finem, sicut iudicium angeli est omnino immutabile, ita & voluntatis determinatio & adhæsiō, & ex consequenti, voluntas angeli post deliberatum iudicium circa finem inflexibilis manet arbitrij. Præterea, angeli voluntas multo perfectior est hominis voluntate, & magis accedit ad perfectionem voluntatis diuinæ: at præcipua perfectio diuinæ voluntatis est immutabilitas circa obiectum, quod liberè elegit, igitur & ex immutabilitate iudicij, & ex magna voluntatis angelicæ perfectione desumitur eius immutabilitas in suis deliberatis operationibus. Et denique ex dictis in quarta conclusione probatur, quoniam non deceret bonitatem Dei, vt angelis peccatoribus negaret omnem poenitentiae locum, si eorum voluntas flexibilis esset arbitrij.

E ¶ Dubitari posset in præsentia, An hæc obstinationis causa, quæ ex inflexibilitate arbitrij desumitur, conueniat etiam animabus damnatis? Dominus Caietanus in hoc articulo asserit quidem obstinationem animarum esse omnino eiusdem rationis cum obstinatione demonum. Sed vltius addit, quod obstinationis causa in animabus est immobilitas tam intellectus, quā voluntatis animæ posite extra statū viæ, quæ causa (inquit) obstinationis

communis est dæmonibus & animabus. Et subiungit tandem tertio, quod anima obstinata redditur per primū actū, quē elicit in separationis statu, per quē actū anima tunc demeretur, nō vt in via, sed vt in termino. Ferra. 4. cont. gen. c. 93. refragatur omnino sententiæ dñi Caiet. quantū ad id quod asserit animā demereri vt in termino per primū actū, quē habet in statu separationis, quoniam (inquit) mereri aut demereri non est solus animæ, sed totius hominis; at in primo instāti separationis animā à corpore non manet homo, sed sola anima, cū sit primū nō esse hominis, ergo. Caterū fatetur Ferra. cum Caiet. quod anima in instanti separationis habet apprehensionem immobilem, & tunc primō incipit esse obstinata. Dionys. autem Carthū. loco suprā citato dissoluens argumenta Scoti docet animam reddi obstinatā per vltimam operationem, quam habet in via. Hæc disputatio de animæ obstinatione nō est in præsentia latè differenda: proprium enim habet locum in .4. sententiarum. d. 50. Sed ad doctrinæ complementū necessum est nonnulla breuiter dicere.

¶ Sit ergo prima conclusio. Anima per actum, quem elicit in primo instanti separationis, nullo modo meretur. Probat hoc sufficienter argumentum adductū ex Ferra. & ex dictis iup. q. 63. constat friuolam esse illam distinctionē Caiet. de merito vt in via, vel vt in termino: nam omne meritū pertinet ad statum viæ.

¶ Secunda conclusio. Causa demeritoria obstinationis animæ sunt omnia peccata, quæ commisit, dum erat in corpore. Hoc dictum est manifestum, & nulla egens probatione.

¶ Tertia conclusio. Nulla operatio, quā anima habet, dū est in corpore, potest esse causa effectiua obstinationis ad modū physicum. Probat. Quoniā nulla operatio animæ coniuncta corpori etiam vltima reddit arbitriū eius inflexibile; omnes enim operationes animæ in corpore sunt eiusdem rationis, & ita sicut præcedentes operationes non causant hanc arbitrii inflexibilitatem, ita nec vltima operatio viæ. Et confirmatur. Vltima operatio voluntatis quā habet anima in corpore, non procedit ex apprehensione immobili & determinata; nul-

la enim apprehensio animæ in via potest esse totaliter determinata & immobilis, cū non sit simplex apprehensio, sed admittēs discursum formaliter aut virtualiter, aut certè sit terminus ipsius discursus: at operatio voluntatis quæ non sequitur apprehensionem immobilem & determinatā, non potest esse immobilis omnino, & ex consequenti neque potest constituere inflexibilitatem arbitrii, ergo.

¶ Quarta conclusio. Obstinatio animæ provenit ex natura status in termino ad eū modum, quo circa quintā conclusionem explicuimus obstinationem dæmonis, quā parte provenit ex natura status in termino: illa enim causa obstinationis cōmunis est, vt ibi diximus, omnibus dānatis angelis & hominibus. Ista omnia, quæ diximus de obstinatione animæ, apparet mihi valde consentanea veritati. Illud autē dubitationem ingerit, Vtrum anima per illū actum, quē elicit in statu separationis, constituitur inflexibilis arbitrii, sicuti constituitur angelus per actum plenè deliberatū, quod videtur insinuari à Caiet. & Ferra. locis citatis. Similiter etiā dubitationē facit, An ille actus quem habet, seu elicit anima in instanti separationis, debeat necessariō concurrere ad animæ obstinationem, an potius anima maneret obstinata ex natura status in termino, etiamsi per impossibile non eliceret illum actum, quo se totam quasi de nouo conuerteret in prauum finem? Pro solutione horum sit.

¶ Quinta conclusio. Per illum actū quē elicit anima in statu separationis, non constituitur intrinsecè inflexibilis arbitrii, sicuti angelus per actū plenè deliberatū. Probat. Ille actus non procedit ex apprehensione immobili & plenè determinata, ergo non est ab intrinseco immobilis omnino, & ex consequenti, neque constituit inflexibilitatē arbitrii. Consequentia ex sæpè dictis in hoc art. constat, & probatur antecedens. Anima rationalis etiā separata à corpore est discursiua, atque vtitur proinde discursu & collatione in suis operationibus, vt expressè docet D. Thom. in .3. par. q. 1. ar. 1. ad tertium, ergo operatio eius naturalis intellectiua nō est purè simplex, neque simpliciter immobilis. Et confirmatur. Anima dum est corpori coniuncta, id
circo

circo non habet operationes intellectus & voluntatis, quia omnis eius intellectiua operatio, vel formaliter, vel virtualiter participat discursum; sed hoc etiam conuenit operationibus animæ separatae, ergo. Confirmatur secundò. Animæ damnatorum post corporum re assumptionem in die iudicii vtentur, absque dubio, discursu, sicut vtentur ante mortem, ergo saltem post resurrectionem nullam habebunt operationem plenè immobilè & determinatà ab intrinseco, sed solù ex natura status in termino.

¶ Sexta cōclusio. Obstinatio animæ nō est necessariò reducenda ad illum primum actū, quē habet in instati separationis, sed in operationes quas habuit in statu viæ, per quas se retulit in prauū finē, adiuncta tamē natura status in termino. Volo dicere, q̄ vt illa praua affectio voluntatis quam anima secum defert exiens à corpore, conuertatur quasi in naturā eius (in quo consistit obstinatio) nō prouenit per se & necessario ex illa prima operatione, quam habet anima in instanti separationis, sed ex eo, q̄ constituitur in statu termini, qui est status quietis in fine, ad quē anima dū erat in via deliberatè se applicuit. Ex quo sequitur cōtra Caiet. & Ferra. locis citatis, q̄ obstinatio animæ rationalis nō est necessario referenda in aliquā apprehensionē actualē immobilē, aut in alium actū, quē habeat in instanti separationis; imò existimo q̄ prius natura est obstinata, quā habeat illū actum, & immobilitas quæ reperitur in illo primo actū, prouenit ex animæ obstinatione. Quod sic ostendo: Immobilitas illius actus nō prouenit ex natura intellectus aut voluntatis animæ rationalis, quoniā (vt paulò antè dicebamus) anima à corpore separata vtit̄ ratiocinatione, & discursu, ergo immutabilitas illius primi actus prouenit in obstinatione cōtracta in anima ex natura status in termino. Hæc (vt opinor) est sententia Carthu. vbi suprā.

¶ Ad argumenta in principio quæstionis proposita respōdetur. Ad primū respōdetur, quòd illa pœnitentia damnatorum, de qua Sapientia. 5. non est detestatiua peccati, quantū ad culpam & offensam Dei: hac enim ratione semper illis peccatū placet, sed quantū ad tormēta & supplicia, quibus propter peccata puniūtur. Itaq; de pœna

A dolent, de culpa verò non dolent.

¶ Ad secundam maiori concessa negatur minor. Ad probationem respondetur, quòd angelus in primo instati habuit quidē operationē liberam, sed non plenè deliberatam, vt dictū est superius: at operatio per quā D. Tho. inquit, liberū angelī arbitrium inflexibile reddi, est operatio plenè deliberata, quæ nō est referenda in auctorē naturæ, sicut reducitur prima angelī operatio, sed in ipsummet angelum deliberatè se mouentem, & applicantē. ¶ Ad confirmationem respondetur, quòd vt angelus dicatur peccare assiduè in illa praua affectione vltimi finis, satis fuerit illa libertas, quæ interuenit in illa operatione deliberata, per quā se illi malo fini applicuit, eò quòd ex tali applicatione per se fuit consequuta obstinatio voluntatis in illo fine. Secundò respōdetur q̄ affectio ad prauū finē in voluntate dæmonis potest considerari dupliciter. Primo absolutè, prout sistit in ipso fine. Secundò, prout assumit finē vt rationē eligendi media: si quidem priori modo consideretur, fortassis sustineri posset, quòd non imputatur ad culpā ipsi dæmoni, eò quòd naturaliter inest illi supposita deliberata conuersio. Ceterū si posteriori modo consideretur imputatur illi ad nouam culpam, eò quòd liberè assumit illum finem, vt rationem eligendi aliquot iniqua media. Denique respondetur vltimò, quòd illa obstinatio continuata in vltimo fine est quidem peccatum & culpa, verum non noua, sed est illamet culpa, quæ reperta fuit in prima deliberata conuersione: quoniam tota illa obstinatio non est aliud quàm illamet conuersio continuata.

¶ Ad secundam confirmationem concessa maiori & minori, negatur consequentia. Quoniam illa inflexibilitas arbitrij, quā voluntas acquirit per electionē deliberatā, non est libertatis ablatio propter duo. Primo. Quia libertas propriè loquendo non est circa finem: quòd enim voluntas libertatem habeat erga vltimum finem, imperfectio potius libertatis est, quàm perfectio. Quod patet. Nam Deus quī summè liberrimus est, nullam habet circa finem libertatem. Sed libertas propriè est circa media. At inflexibilitas arbitrij in angelo orta ex conuersione deliberata

in finem non est circa media, sed circa finem: manet enim eius arbitrium plene liberum circa media. Vnde illa determinatio voluntatis circa finem potius est consummativa & perfectiva voluntatis quam ademptiva. Secundò. Quoniam natura voluntatis angelica ea est, ut habeat libertatem tali modo, videlicet, ut possit liberè eligere bonum, aut malum, sed electione facta sit immutabilis, quod convenit ei ex magna perfectione. In hoc enim angeli voluntas voluntatem Dei imitatur; quare postquam liberè aliquid vult, non potest novelle in sensu composito. Et per hoc patet solutio ad primam probationem minoris, quam propositionem ego non nego, imò libentissimè fateor, electionem non adimere libertatem voluntati, sed potius confirmare & perficere. Ad secundam probationem Scoti respondetur cum Caiet. hic, quod voluntas sub actu constituta aliter se potest habere atque sumpta per se, si dictio (per se) idè polleat, quod solitarie & nudè sumpta, quoniam actus potest tribuere voluntati aliquam determinationem, quam non habet ipsa voluntas solitarie sumpta. Verum est, quod hac determinatio in voluntate angelica non provenit ex solo actu, sed ex ipsa potissimum natura voluntatis, adiuncto tamè actu plenè deliberato; est enim voluntas angeli sua natura apta nata transire in naturam suam affectionis.

¶ Ad tertium argumentum negatur antecedens. Ad probationem respondendo sigillatim ad ea, quae afferuntur in probatione, dico, quod licet in potestate voluntatis angeli positum sit, ut intellectus utatur specie uniuersali, quantum ad unum obiectum, & non quantum ad aliud, non tamè est in potestate eius, quod facta applicatione intellectus ad considerandum aliquod obiectum non contempletur in illo omnia simul, ad quae se valet extendere lumen eius naturale. Et hoc satis fuerit ad simplicitatem & immobilitatem apprehensionis, quae in hoc sita est, quod intellectus angelicus quotiescunq; se obtulerit iudicium terre circa illud obiectum, idè semper iudicium proferet. Præterea neque obstat immutabilitati apprehensionis angelicae, quod possint mutari circumstantiae, aut ipsummet obiectum à parte rei. Nam licet tunc aliter iudicet angelus de illo obiecto, atque antea iudicabat, quoniam iudicium debet conformari rei iudicatae, vnde si res aliter se habet in se ipsa, ali-

ter de illa iudicandum est: sed tamen hoc nihil derogat immobilitati apprehensionis angelicae, ad quam sufficit, quod re inuariata manente, angelus semper idè circa ipsam iudicium ferat. Nam si ipsa mutatur, licet iudicium sit diuersum post rei mutationem, non tamè est oppositum priori iudicio, quia non est omnino circa idem obiectum. ¶ Ad soluendum duo argumenta sequentia quartum & quintum aduertendum est, quod cognitio speculatiua & practica hoc inter alia differunt, quod speculatiua cognitio non pendet à voluntate, sed fit iuxta proportionem virtutis intellectualis luminis & representationis specierum intelligibilium; at cognitio practica è contra tantam habet à voluntate dependentiam, ut non fiat nisi iuxta determinationem & applicationem voluntatis. Et loquor de cognitione practica singulari hic & nunc. Ex hoc sequitur, quod immobilitas & determinatio speculatiue cognitionis non est desumenda ex parte voluntatis aliquo modo, sed ex lumine intellectuali quod semper illustrat obiectum eodem modo, & ex vniuersali specierum intelligibilium representatione. Caterum immobilitas & determinatio practicae cognitionis ex necessitate referenda est non ad solum intellectum, sed præcipue ad voluntatem. Vnde prius natura immobilitas debet conuenire voluntati quam cognitioni practicae angeli. Ex hoc etiam sequitur, quod immobilitas voluntatis nunquam reducenda est ad immobilitatem cognitionis practicae singularis hic & nunc: sed præcipue voluntatis immutabilitas referri debet ad cognitionem practicae vniuersalem, quae versatur circa principia practica, & circa conclusiones quae ex illis deducuntur, & circa conuenientiam cuiuscunque rei operabilis: quae practica cognitio in sui immobilitate, & determinatione non pendet à voluntate per se loquendo, quin potius ipsa est regula voluntatis, & ita modus illius debet retundi proportionabiliter ad voluntatem.

¶ His suppositis ad quartum argumentum, negatur antecedens. Ad probationem respondetur, quod si fiat sermo de cognitione practica vniuersali quae attendit conuenientiam obiecti, circa quod versatur operatio, & omnes circumstantias, quae in ipso obiecto possunt considerari, cogni-

cognitio demonis quæ intercessit in peccato eius, nullā habuit imperfectionē, neq; habere potuit, neq; vlla ex parte fuit diminuta: neque enim quicquā latuit ex parte obiecti illam practicā demonis apprehensionem, & ita apprehensio hæc simpliciter fuit immobilis & determinata. Et quoniā vt dixi, immobilitas volūtatis angelicæ ad huiusmodi practicā cognitionem referenda est, hinc fit quod operatio voluntatis angelicæ consequens hanc apprehensionem fuit etiam immutabilis simpliciter. Cæterū si sermo fiat de cognitione practica particulari, quæ non solū attendit conuenientiam obiecti, & circumstantias quæ ex parte illius se tenent, sed etiā modū qui hic & nūc seruari debet in operatione voluntatis, illa nō fuit perfecta in angelo peccante, vt argumentum probat, neque ex se habebat plenam immutabilitatē, quod etiā efficaciter argumentū ostendit: sed nihilominus etiā redditur immobilis ex immobilitate voluntatis, vt infra dicemus.

¶ Quod si adhuc quispiam instet: hæc singularis apprehensio practica seu singulare iudicium est prima regula operationis deliberatæ voluntatis, ergo operatio voluntatis ab illa debet participare immobilitatem, & non è contra, & proinde si ipsa non fuerit ex semetipsa immobilis, neque operatio voluntatis habebit impossibilitatem simpliciter. Respondetur, quod hæc practica apprehensio quāuis sit regula illius operationis, quæ ad ipsam cōsequitur, tamen non est simpliciter loquendo regula voluntatis, eò quod ipsa met pēdet à voluntate. Etenim omnis apprehensio practica singularis præsupponit, vel formaliter, vel virtualiter aliquam operationē voluntatis, & non è contra omnis operatio voluntatis præsupponit aliquam huiusmodi practicā apprehensionem. Prima namq; operatio voluntatis regulatur à iudicio practico insito à natura, quod iudicium respicit quidē conuenientiam obiecti, & omnes circumstantias quæ ex parte illius se tenēt, non autem præscribit omnem modū singularem, qui debet seruari in operatione, prout egreditur ab operante. Nam cū prima operatio voluntatis nō procedat ex deliberatione operantis, sed ex naturali inclinatione, mouetur enim volūtas ab autore

A naturæ in prima operatione. Idcirco non est necesse, q̄ præscribatur modus ille, quē debet operatio volūtatis seruare, prout à volūtate egreditur. ¶ Ad confirmationē respondetur, q̄ si procedat de practica cognitione singulari, quæ præscribit modum operationis voluntatis, fateor huiusmodi apprehensionē posse esse diminutā & imperfectā, vt de facto fuit in angelo peccatore, eò q̄ non habet ex semetipsa immobilitatē omnimodā, sed dependenter ab immobilitate voluntatis. Cæterū hoc impertinens est ad hoc q̄ angeli volūtas sit immobilis & inflexibilis, quia immobilitas voluntatis ab hac apprehensione non desumitur, sed ab alia vniuersaliori, vt iam explicauī.

¶ Ad quintū respondetur, q̄ potest modò dæmon speculatiue considerare id, ad quod practicē nō aduertit, cū primū peccauit, & potest etiā cognoscere se ex inconsideratione peccasse. Cæterū cū se applicat ad operadū circa illud obiectū, circa quod peccauit, impossibile est q̄ practica cognitione singulari cōsideret illa, ad quæ nō aduertit, quando primū deliquit. Quoniam ex eo q̄ volūtas man sit plenē determinata ex vi primæ operationis deliberatæ ad prosecutionē illius obiecti sub tali inconsideratione etiā manet determinata, vt quādo voluerit applicare intellectū ad considerandū practicē in singulari de cōuenientia illius obiecti, applicet necessariò intellectū cum illo defectu, & inconsideratione illa, quā habuit in prima apprehensione practica, ex qua sequutū fuit primū angeli peccatū. Totum huius rei fundamentū in hoc cōsistit, q̄ immutabilitas & inflexibilitas volūtatis, quæ reperitur in actu eius plenē deliberato, reddit immobilē illā apprehensionē practica singularē, quæ intercessit in ipsa deliberatione, eò q̄ practica apprehensio singularis pēdet à volūtate, ac proinde participat modū immobilitatis & inflexibilitatis illi. Per hoc patet ad primā confirmationē. Ad secundā, primò respōdetur per solutionē assignatam à D. Th. ad tertiū. Secundò respondetur, quod cū iudicio speculatiuo, quo dæmon iudicat impossibilem sibi fore æqualitatē ad Deū, non potest stare operatio volūtatis, per quam appetat hanc æqualitatem ex parte obiecti. At non repugnat illius appetitio ex parte modi, quia

hæc appetitio nō innititur iudicio, quo iudicatur illa æqualitas possibilis aut impossibilis, sed iudicio quo iudicatur illud obiectum, ad quod voluntas se conuertit esse appetibile, in quo tamē iudicio deest consideratio quæ habēda erat practicē de modo quo conuenientia illius obiecti appetenda erat, ex qua inconsideratione consequutū fuit, vt licet illud obiectū esset secundū se bonū, redderetur tamen malū ex parte voluntatis inconsideratē appetentis, & ex parte modi tendendi in ipsum obiectū, ac si implicite & interpretatiuē appeteretur in illo æqualitas Dei. Ex his explicatur ea quæ dicit hic Caie. circa solutionē ad tertium.

¶ Ad sextū arg. respondetur, angelum nunquā mutare iudiciū plenē determinatum & statutum; mutare autem potest angelus iudiciū dubium & coniecturale. Et huiusmodi fuerunt iudicia, quæ mutauerunt dæmones circa Christum dominū & eius passionē. Omnia enim iudicia quæ ferebat dæmon de qualitate personę Christi, & de fructu passionis eius erant coniecturalia & formidolosa.

¶ Ad septimum respondetur rationem Diui Thomę non præsupponere, quod intellectus moueat efficienter voluntatē, vt malē intellexit Scotus, sed rationis efficacia ad hoc reducitur, quod voluntas debet proportionari intellectui in modo suę operationis, tum propter alias rationes, tum potissimum, quia intellectus est lux & regula voluntatis. Quocirca quemadmodū intellectus angeli ex intrinseca natura sua habet apprehensionem immobilem & speculatiuam & practicam iuxta modum supra expositum, ita proportionabiliter fatēri oportet, electionem deliberatam voluntatis immobilem esse. Ad confirmationē respondetur, quod vt plurimum probat, quod electio mediorum non est penitus immobilis & inflexibilis in angelo, non autem hoc probat de inclinatione deliberata ad finem.

¶ Secundō respondetur, quod etiā electio cuiusunque mediij plenē deliberata in angelo est immobilis, quoniā vt docet Diuus Thom. 1.2.q. 13.ar.6. ad tertium, quantumcunq; duo media proponantur vt æqualia, potest intellectus aliquā peculiarē conuenientem rationem in altero inueni-

re, quæ non sit in altero, & ex illa voluntas potius inclinari ad vnum medium quā ad aliud. Hoc ergo quod S. Tho. in humana voluntate commentatur, nos ad angelicā transferamus. Et ita supposita semel deliberata vnius mediij electione voluntas inflexibilis permanet erga illud. Quoniam quousque se angelo obtulerit tale medium repræsentabitur ei illa maior ad finem conuenientia, & eligitur à voluntate. Ex hac doctrina colligitur discrimen inter dæmonum obstinationem, & hominum damnatorū. Etenim obstinatio dæmonum non solum est respectu finis vltimi prauī, cui in via voluntariē adhæserunt, sed etiam respectu cuiusunque iniqui mediij, quod elegerunt: atque adeo obstinati manent in quocunq; particulari in peccato, quod commiserunt aliquando. At hominum obstinatio respectu finis dumtaxat est considerata ex natura status in termino, vt explicuimus supra. Ista omnia dicta sunt verosimiliter factis. Verū qui dixerit voluntatem angeli erga finem & media omnino necessaria post deliberatam intentionem & electionem habere immutabilitatem & inflexibilitatem arbitrij, secus autem erga media nō necessaria ad præscriptum finem, fortē nō minus, sed magis probabiliter loquetur. Nam & si angelus semper eodem modo iudicet de conuenientia horum mediorū, tamen electio non sequitur ex sola virtute iudicij, sed ex libera voluntate, quæ potest eligere quod maluerit medium ex non necessarijs ad talem finem, & potest relicto medio conuentiori eligere aliud, quod nō tantam habet conuenientiam, dum tamen sit ad finem conueniens. Vnde quantumcunq; iudiciū speculatiuum circa eiusmodi media sit immobile, non sufficit redere voluntatem penitus immobilem & inflexibilem.

¶ Ad vltimum argumentum respondetur, quod obstinatio dæmonum & aliorum damnatorum, prout ex natura status in termino desumitur, partim prouenit ab extrinseco, scilicet ex eo quod Deus non est paratus conferre generale auxiliū aliquod volūtati, vt de cætero se dimoueat à fine, partim ab intrinseco peruenit, nempe ex eo quod voluntas secum detulit ad illum statum inclinationem & affectionem

tionem erga talem finem, quam habuit in statu naturæ, qui est status, in quo mutatio & vicissitudo, & circa media & circa finem locum habent. Possumus hoc ipsum aliter explicare. Nam angelus & alij damnati eui denter iudicant in illo statu hæc duo, scilicet, quod per naturam non possunt eripi à miseria peccati, & quod per gratiâ Dei nūquam eripientur, quia illorum æterna iustaque damnatio illis intimata est. Vnde quia suæ pœnæ obliuisci non possunt, nec conscientia remorsus cessat, hinc est q̃ & iudicem odio habeant, & ad hunc finem in sua malitia persistant semper, propter quam condemnati sunt.

D Vbitatur secundò in hoc articulo circa solutionem ad tertium. Vtrum demones, & similiter alij damnati possint habere aliquem actum bonum moraliter.

¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua, quoniam si nō possent habere actum eiusmodi, hoc proveniret ex eo, quod voluntas est omnino obstinata in malo finē: sed voluntas dæmonum non est obstinata in malo fine, ergo. Probatur minor. Dæmō non peccavit ex eo quod appeteret malū finē, ut diximus quæst. præced. sed ex parte modi appetendi: at eius voluntas modò in eo fine manet determinata, ad quem se cōuertit cū peccavit. ergo.

¶ Arguitur secundò. Operatio bona moraliter & bonitas circumstantiarū non exuperat facultatem naturalem voluntatis dæmonis, aut hominis dānati, ergo potest voluntas damnati exire in huiusmodi operationem. Antecedens patet. Quoniam talis operatio bona pertinet ad ordinem naturæ, & est consentanea naturæ voluntatis hominis & angeli, ergo.

¶ Et confirmatur. Naturalia in dæmonibus integra manserunt, ut inquit Diony. ergo voluntas dæmonis eandē retinet virtutem naturalem ad operationes sibi proportionatas post peccatum, quam habuerunt ante peccatum.

¶ Arguitur tertio. Homo peccator dū est in via, quamvis sit habitualiter cōuersus ad malum finem, ad quem se conuertit per peccatū mortale, potest nihilominus habere aliquam operationē bonā moraliter, quæ non procedat ex inclinatione ad illū finem malum, v. g. dare eleemosynā motus pie-

A rate naturali, ergo similiter damnatus quāvis sit habitualiter affectus ad malum finē poterit habere actum, qui non procedat ex affectione ad malum finē. v. g. dolere, tristarique de suis peccatis, quatenus fuerunt causa pœnarum, quas patitur non referēdo hoc ad malum finem. ¶ Quartò arguitur. Nam si damnatus non potest exercere aliquam bonam operationē, sequitur, quod sit priuatus omni libertate. Consequēs est

B falsum, ergo. Probatur sequela. Quoniam libertas est facultas voluntatis & rationis ad bonum & malū. ¶ Arguitur quintò. Dæmon habet aliquas operationes voluntatis & intellectus purē naturales, cuiusmodi est cognitio sui ipsius, & cognitio Dei auctoris naturæ, & amor similiter sui & Dei ut est cōmune bonū naturæ: sed huiusmodi operationes non possunt esse peccata, quoniam eorum malitia tribueretur auctori naturæ dæmonis, ergo.

C ¶ Vltimò arguitur, sequeretur, q̃ damnatus semper esset in actuali affectione illius finis vltimi, ad quem se cōuertit in via per peccatū. Consequēs autē apparet falsissimū, quoniam voluntas potest suspendere omnē actū suum etiā appetitionē finis vltimi, ergo. Probatur sequela. Quoniam operationes aliæ dānati sūt peccata ex relatione ad illum finē, ergo si omnia eius opera sunt necessariò peccata, oportet, q̃ semper illa actu referat in illum finē malū. Et ex cōsequenti, quod semper perseueret in appetitione illi⁹ finis.

In hoc dubio Scotus, & Duran. locis citatis, & quidā alij tenēt contra D. Tho. & dicūt, dæmones & dānatos posse exercere aliquot opera bona moralia. ¶ Sed pro explicatione sententiæ D. Th. qui docet oppositū in solutione ad vltimū. Nota primò q̃ omnis operatio voluntatis moralis, vel debet esse appetitio vltimi finis, vel debet participare virtualiter appetitionē vltimi finis. Et ratio huius est. Quoniam finis vltimus est formale obiectum voluntatis, at formalis ratio obiecti alicuius posterioris debet saltem virtualiter includi in omni operatione illius potentia, ergo. Præterea. Bonitas cuiuscunque particularis obiecti voluntatis per se respicit vltimum finem, qui est primum voluntatis bonum, ergo in omni volitione particularis boni virtualiter participatur appetitio

primi boni, scilicet, ultimi finis, sed de hac re copiosius. 1. 2. q. 1. ar. 6. dixi in lectionibus huius anni 1584.

¶ Secundò nota, quòd ut aliqua operatio voluntatis sit bona moraliter, necesse est, habeat oēs bonas circumstantias, & potissimū circumstantiam boni finis, & præsertim ultimi finis, ex cuius bonitate pendet bonitas cuiuscumque operationis, sicut veritas conclusionis pendet ex veritate primorum principiorum.

¶ Tertiò nota, quòd ut colligitur ex dubio præcedenti, in damnatis ita se habet ultimus finis in ordine ad eorum voluntatē saltim respectu operationum moralium, sicut in nobis se habet bonum in cōmuni respectu nostræ voluntatis. Et ratio huius est ista, (quæ ex dubio præcedenti colligitur,) quoniam affectio illius ultimi finis pravi conuertitur quasi in naturam voluntatis in damnatis, & ita sicut omnis operatio voluntatis in nobis procedit ex inclinatione naturali voluntatis ad beatitudinem & bonum in cōmuni, ita in illis procedit omnis voluntatis inclinatio ex affectione actuali ad prauum finem ultimum.

¶ His suppositis probatur sententia D. Thom. nempe quòd damnati nullum possunt habere actum bonum moraliter. Probatur primò. Quoniam omnis operatio moralis in illis procedit, ut diximus, ex affectione ad malum finem, ergo omnis operatio moralis eorum est mala. Antecedens probatur ex fundamentis primo & tertio. Et consequentia probatur ex secundo fundamento. Probatur secundò. Quoniam si damnati possunt habere bonas operationes morales, sequitur, quòd non sint perfecti & consummate in malo obstinati, quoniam adhuc reperitur in illis affectio & inclinatio ad bonum morale, consequens autem est falsum, ergo. Confirmatur. Status beatorum est incapax alicuius peccati, quia includit perfectam confirmationem ipsorum in bono, ergo è contrariò status damnatorum exigit perfectam obstinationem damnatorum in malo, ac proinde est incapax alicuius boni moralis. Præterea probatur ex illo Iob. 10. Vbi nullus ordo sed semper eternus horror inhabitat &c. bonum autem pertinet ad ordinem voluntatis in bonum finem, ergo. Ultimò hæc sententia probatur

A specialiter in dæmonibus supposita probabilitate illius sententiæ superius explicatæ, nempe, quòd primum angeli peccatum consistat in amore, quo se dilexit in ordine ad naturalem felicitatem absque relatione ad supernaturalem finem: quo supposito sic probatur conclusio. Amor quo angelus se diligit in ordine ad felicitatē naturalem, est adeo naturalis, ut ab ipso non possit voluntas angelice cessare, ergo voluntas dæmonis nunquam cessat ab huiusmodi dilectione, sed semper habet hanc dilectionem sine relatione ad finem supernaturalem, ergo semper est in actuali peccato. Hæc consequentia patet. Quoniam dilectio illa habita absque relatione ad supernaturalem finem est intrinsecè mala, imò est ipsum merum primum peccatum angeli continuatum. Minor autem probatur primò. Quoniam angelus non est in statu, in quo possit se ordinare ad aliquem nouum finem, præsertim ad finem supernaturalem. Secundò quia ut probauimus dubio præcedenti, propter arbitrii inflexibilitatē angelus non potest recedere à fine cui semel deliberate adhæsit, neque se conuertere ad nouum finem, sed in prima deliberatione conuertit se angelus ad semetipsum tãquàm ad finem ultimum, ergo permanet semper in affectione huius finis, & non se ad alium de nouo conuertit.

D ¶ Ad primum argumentum respondetur, quod licet se conuerterint dæmones ad bonum finem secundum se & absolute consideratum, tamen conuerterunt se modo indebito superbo, & arroganti in illum finem, & ita ille finis quatenus est sub illo modo est malus finis, & sub isto modo voluntas dæmonis appetit semper finem hunc & omnia quæ operatur & vult, libere refert in ipsum finem sub isto modo appetitum.

E ¶ Ad secundum respondetur, quòd operatio bona moralis non excedit facultatē voluntatis damnatorum, si natura voluntatis absolute & solitarie consideretur. Ceterum si consideretur voluntas iam obstinata, & immobiliter constituta sub praua affectione mali finis non solum exuperat eius virtutē, verum & repugnat illi ut sic velle aliquod bonum morale. Ad confirmationem respondetur, quòd ea quæ pertinent pure ad ordinem naturæ in angelis, integra relictæ sunt in dæmonibus, & ita habent omnem cognitionem

natura-

naturalem, quam habuissent, si non essent in secti peccatis, & dilectione pure naturali quæ includitur in dilectione sui ipsorum: diligunt etiâ Deum naturæ autorem, quæ dilectio bona est bonitate naturali nō morali. Cæterū bona naturali angelorū prout pertinet ad ordinem moralem valde læsa sunt & imperfecta, eò quòd totus ordo moralis ex intentione finis pendet: at finis intentio in demonibus penitus est deprauata. Et quāuis hæc prauitas contra ordinē ad finem supernaturalem originaliter prouenerit, tamen ad finem etiam naturalem refunditur. Et hinc etiam fit, quòd demones non niòdò carent supernaturali felicitate, sed etiam illa, quæ naturaliter illis competet, si in statu pure naturali conditi fuissent à Deo.

¶ Ad tertium negatur consequentia, & ratio discriminis est, quòd in peccatore dū est in via, inclinatio ad malum finem non est conuersa in modum naturæ voluntatis eius, sed habet se per modum habitus liberi, quò voluntas vititur, quādo vult, & quo modo vult, quamuis operetur secundum inclinationem naturalem, quam habet ad bonum. Cæterum in damnatis inclinatio ad prauum finem est conuersa quasi in naturam voluntatis, vt diximus, & ita ex necessitate semper operatur iuxta illam.

¶ Ad quartum negatur sequela, & ad probationem dico, quòd non est de ratione libertatis, quòd sit indifferens ad bonū & malum, vt supra q. 19. art. 10. latè diximus: nam Deus est naturæ liberrimæ, & tamen non potest velle malum. Sed saluatur optimè libertas in hoc, quòd voluntas seruato ordine ad bonum finem eligat istud medium, vel illud pro suo beneplacito. Et proportionabiliter dicendum est de malo finē. Et ratio à priori huius rei est, quoniā libertas non est circa finem, sed circa media per se loquendo: & ita quamuis voluntas sit determinata ad finem, siue bonum, siue malum, potest libertatem retinere circa media. Ex hoc sequitur, quòd angelo, aut homini non competit libertas ad bonū & malum per se & necessariò, sed potius permissiue, si consideremus hominem & angelum absolutè abstrahendo ab hoc statu vel illo. Si tamē consideretur homo vel angelus, prout est in statu vie, in quo statu

A non est confirmatus in bono aut in malo fine, per se illi competit libertas ad bonum vel malum: si autem è contra consideretur in statu termini, nullo modo potest illi competere illa libertas ad bonū & malū, sed dānatis necessariò cōpetit libertas ad malū præcisè, beatis verò ad bonum præcisè.

¶ Ad quintum respondetur, quòd illi actus purè naturales perseverant semper in demonibus, quoniam oriuntur ex inclinatione purè naturali, quæ antevertit omnem inclinationem moralem in angelis, siue bonam siue malam: & ita isti actus sunt boni in demonibus bonitate naturali, non verò bonitate morali: imò si angelus huiusmodi actus naturales velit per liberā voluntatem referre, & ordinare ad aliquē finē, statim vitabit illos vitio morali, quoniam ex necessitate illos debet referre ad malum finem præconceptum. Vide Diuū Thomam de hac resolutione ad vltimum. De obstinatione damnatorum vide Magistrum Soto in. 4. dist. 50. quæstione vnica, articulo. 5.

¶ Vltimum argumentum difficultatē petit, An dæmon suspendere possit omnē actum intellectus & voluntatis: in qua Scotus in d. 7. citata. q. 1. videtur sentire probabilem esse affirmatiuam sententiam. Cæterum Greg. Arimi. eadem dist. quæst. 1. contrariam sententiam docens acriter reprehendit Scotum dicens sententiam eius esse peius erratum, quā sententiā Orig. dicentis, futuram esse vicissitudinē in pœna dæmonum, ita vt aliquando liberandi sint à pœnis, quibus cruciantur: quoniam iuxta Scoti sententiam faciliè se potest demon expedire à pœna inferni suspendēdo omnem actum intellectus & voluntatis, ita vt constituatur quasi dormiens nullam sentiens pœnalitatem.

E ¶ Pro decisione breuiter fit prima conclusio. Forte est omnino impossibile, quod angelus in quocūque sit statu, & similiter anima à corpore separata possit suspendere omnem actum intellectus & voluntatis. Hanc conclusionem docet Diuus Thomas & probat lib. 2. quæst. 9. c. 97. Et breuiter probatur. Impossibile est attendendo ordinem naturæ, vt aliqua substantia viuens careat omni vitali operatione: sed angelus & anima separata quæ sunt substantiæ viuen-

tes, nequeunt habere alias operationes vi-
tales præter operationes intellectus & vo-
luntatis, impossibile ergo est, vt totaliter
cessent ab his operationibus. Et confirma-
tur. Cognitio qua angelus cognoscit seip-
sum & Deum naturæ autorem & dilectio
Dei auctoris naturæ, & sui ipsius sunt ope-
rationes connaturales ipsi angelo & simi-
liter animæ separatae, ergo ab his saltē ope-
rationibus cessare nequeunt.

¶ Secunda conclusio. Dæmones & ho-
mines damnati non possunt suspendere
omnem suam operationem, & oppositum
est manifestus error in fide. Probatur ex ra-
tione insinuata à Gregorio. Quia crucia-
tus & pænæ damnatorum sunt perpetui ab-
sque vlla intermissione: at si suspenderetur
omnis actus in dānatis, suspēderentur etiā
cruciatūs, & tormenta ipsorum, ergo. Hāc
sententiam expresse docet August. in lib.
de fide. ad Petrum c. 3. vbi dicit, damnatos
neque sine mala voluntate neque sine pæ-
na esse posse. Hāc sententiā probant illa ar-
gumenta quæ supra dubio præcedenti, cir-
ca quintā conclusionē adduximus ex gra-
uissimis autoribus ad probandā obstinatio-
nem damnatorum: probant enim efficaciter
finē damnatos in actuali semper cōsidera-
tione tormentorum suorum politos esse, ex
qua consequuntur detestatio pænarū, im-
patientia & odium Dei punientis.

¶ Tertia conclusio. Dæmones non pos-
sunt suspendere cognitionē, & affectionē
illius finis vltimi, ad quem se conuerterūt.
Ista cōclusio euidentissimē constat, si sup-
ponamus dæmones per peccatū cōuerlos
fuisse ad semetipsos tanquā ad vltimū finē,
à cognitione enim & amore sui ipsius nū-
quā cessat angelus, vt dictum est. Cæterū
si ad finē supernaturalē in debito modo se
conuerterunt, non est tā euidentis conclu-
sio, est tamen verissima. Et probatur. Ita se
habet finis in operabilibus, sicuti in specu-
latiuis se habent prima principia, sed est im-
possibile, q̄ angelus cognoscat conclusio-
nes speculatiuas, quin simul cognoscat pri-
ma principia ex quibus pendent (cogno-
scit enim angel⁹ cōclusiones in principijs)
ergo etiā est impossibile, q̄ consideret pra-
cticē aliquid agibile, aut q̄ velit aliquod ob-
iectū bonū, seu detestetur ali quod malū
absque actuali cognitione & affectione vlti-

mi finis, propter quē cetera oīa amantur,
aut odio habentur. Vltērius pcedit argumē-
tū, nā vt probatū est in assertione præcedē-
ti. Impossibile est, quin angelus sit in actua-
li consideratione, & detestatione tormen-
torū, quæ patitur, ergo etiā est impossi-
bile, quin sit in actuali affectione vltimi fi-
nis, ad quē referat illā detestationē, eo vel
maximē quod remorsus conscientiaē sem-
per adest de peccato illo primo. ¶ Ex his
tandē sequitur, dæmonē nō solū virtuali-
ter, sed & formaliter referre omnē suā libe-
rā operationē in vltimū finē prauū, in cu-
ius affectione manet obstinatus, & ex con-
sequenti omnis operatio eius est mala sal-
tē ex circumstantia finis. Ex his restat solu-
tum vltimum argumentum.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrum dolor sit in dæmonibus?

Prima cōclusio. Dolor vt est passio in dæ-
monibus esse non potest. Ratio est, quia
dolor vt est passio, habet sedem in appetitu sen-
sitiuo, qui non est in angelis, vt definitum est
supra q. 59. ar. 4. ergo.

¶ Secunda conclusio. Dolor prout designat
simplicem actum voluntatis in dæmonibus re-
peritur. Ratio est, quia dolor sub illa conside-
ratione, nihil aliud est quam renitentia volū-
tatis ad id quod est, vel non est: sed dæmones
multa vellent nō esse, quæ sunt & e contra,
ergo &c.

Circa primā conclusionē nota, quod si
passio denotet immutationē appeti-
tus sensitiui, non potest in dubiū reuocari,
an in dæmonibus dolor reperiatur, cū in ip-
sis non sit huiusmodi appetitus. Illud autē
reuocari potest in dubiū, an spiritualis do-
lor in voluntate residens sit actio à volun-
tate elicitā an potius sit passio in voluntate
merē passiuē se habēte suscepta ab obiecto
præsenti quod voluntas vt sibi nociuū &
malū detestatur. Hoc secūdū putauit verū
Scotus in 1. d. 1. q. 3. & in 4. d. 49. q. 7. cæte-
rū D. Th. in hoc art. etiā in 1. 2. q. 22. ar. 3.
ad 3. docet dolorē vel tristitiā esse actum à
voluntate elicitum, quam sententiā Domi-
nus Caietanus explicat & tuetur in 1. 2.
in commentario super tres quæstiones
46. 47. & 48. & in hoc articulo istam
quæstionem

questionem contra Scotum disputat. Sed hæc disputatio non est præsentis loci, pertinet enim ad 1^o loco citato. Quo circa in præsentia supponenda est D. Thom. sententia, quæ longe probabilior est quam opposita. Sed hoc loco addendum est dictis à Caietano in præsentis articulo, quod spiritualis dolor ex eo modum quendam passionis habet, quia necessario consequitur in voluntate ex alio actu voluntatis, qui est odium seu detestatio mali præsentis, sicuti è contrario ex amore præsentis boni sequitur necessario gaudium seu delectatio: dolor enim seu tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt. Et ita D. Thom. in hoc articulo dicit, dolorem esse renitentiam voluntatis ad id quod est vel non est, id est ad malum quod adest præsens, vel ad bonum quod abest. An verò cum dolor appellatur renitentia voluntatis sit formalis sensus, ita quod actus doloris sit formaliter renitentia, an potius sit sensus causalis, ita quod ex renitentia sequatur dolor, non vacat in præsentia explicare, unde reponatur ad proprium locum: satis fuerit in præsentia supponere dolorem esse actum à voluntate elicatum.

¶ Hoc supposito, circa secundam conclusionem notandum est illam esse certam secundum fidem. Probatur 2. Petri. 2. dicitur, quod Deus angelis peccantibus non percutit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos. Et Apocali. 20. dicitur, quod diabolus missus est in stagnum ignis, & sulphuris, ubi & bestię, & pseudoprophetę cruciabuntur die ac nocte. Et obseruandum est, quod quamvis scriptura sacra quando Deo tribuit dolorem, ut Genes. cap. 6. tactus dolore cordis intrinsecus &c. interpretanda sit metaphorice, eo quod dolor in proprietate sumptus repugnat Deo, quia nihil potest accidere Deo contra absolutam eius voluntatem: at cum dolorem tribuit demonibus, non metaphorice, sed secundum proprietatem accipienda est, quia illis multa accidunt contra eorum voluntatem, atque adeo proprie illis inest dolor. Neque vllum inconueniens sequitur, si constituamus verum dolorem in demonibus, quin potius consonat miserrimo eorum statui & iustitię Dei punitiue: at sacre scripturę verba in vniuer-

A sum sunt in proprietate sermonis interpretanda, nisi inde vel fidei, vel moribus aliquod sequatur incommodum. Quanta vero accidunt demonibus in illo statu contra eorum voluntatem, non erit difficile exponere. Primum accidit carentia naturalis felicitatis saltem quantum ad eius complementum. Nam licet cognoscant omnia naturalia, amoreque purè naturali prosequantur Deum, se & alios angelos: carent tamè fruitione & delectatione naturali quæ sunt proprietates consequentes naturalem felicitatem, & consequerentur de facto nisi obstaret conditio miserrimi status. Accidit etiam secundo contra demonis voluntatem priuatio supernaturalis felicitatis (præsertim si supponamus angelum peccasse in ordinate appetendo huiusmodi felicitatem) etenim cum angelus cognoscat cognitione quadam abstractiua, quod illa felicitas est maximum bonum, quo fruuntur angeliiusti, reputat sibi magnum malum illa carente, & quamvis felicitas hæc sit secundum se supernaturalis, possibile est, quod appetatur ab angelo non quidem sub ratione supernaturali, sed ad modum cuiusdam naturalis boni, quatenus apprehenditur ut perfectiua naturę, & ablatiua totius miserie, sicut appetitur modo ab hæreticis qui nulla formaliter loquendo supernaturali ratione mouentur. Accidit tertio demonibus quod dolent de peccatis, non propter offensam factam contra Deum (in hac enim semper sibi complacent) sed propter incommodum & damnum quod ex illis reportant, & hic dolor de peccatis pertinet ad conscientię vermen, qui non moritur. Quarto accidunt contra eorum voluntatem omnia bona angelorum sanctorum & hominum, ex inuidiæ enim zelo apprehendunt illa ut propriam incommoda, & ea quidem grauissima.

E Denique accidit eis inferni ignis, ex quo qualia quantaque subeant nocumenta, articulo sequenti explicabitur commodius.

D Vbitatur autem dupliciter. Primo circa ea quæ modo dicebamus quæratur, Vtrum ille dolor, qui sequitur ex priuatione felicitatis æternæ, censendus sit pertinere ad penam damni, an potius ad penam sensus? Et probatur hoc secundum. Primo, quoniam pena damni importat quandam infinitatem, respondet enim

enim culpæ, quæ ex parte obiecti infinitatem habet, sed ille dolor non importat huiusmodi infinitatem, ergo. Probatur minor. Quia demones dolent de amissione æternæ felicitatis non quatenus felicitas illa est bonum quoddam summum bonum habens pro obiecto Deum, sed quatenus est bonum quoddam perfectiuium naturæ eorū, & satiatium appetitus, at felicitas illa hoc modo considerata, non induit infinitatem, apprehenditur enim ad modum naturalis, & cuiusdam finiti boni, ergo.

¶ Arguitur secundò. Pænæ sensus appellatur ipsa afflictio dānati, quæ affligit ad eum modum, quo nos affligunt pænæ sensibiles, è contra vero pænā damni est carentia boni, quodamnatī propter sua scēlā carent, ergo omnis dolor in damnatis pertinet ad pānam sensus.

In hoc dubio quidam aiunt pānam sensus in damnatis illam dūtaxat esse, quæ prouenit ab igne inferni, quæ idcirco vocatur pænā sensus, quia prouenit à causa quæ verè sensum affligeret, si esset in dæmone. Alijs non placet hæc explicatio, quoniam ille dolor quo dæmon affligitur ex zelo inuidiæ eorum bonorum, quæ angeli iusti & homines participant, pertinet ad pānam damni, quia non prouenit ex carentia diuinæ visionis, ergo pertinet ad pānam sensus. At dolor ille non oritur ab aliqua sensibili causa, sed ex apprehensione Dæmonis inordinata, ergo. Verissima igitur inter pānam damni & pānam sensus differentia ea est, quòd damni pāna respondet peccato ex parte auersionis à Deo, sensus verò pēna conuersioni ad bonum commutabile, quæ in peccato reperitur respondet iuxta illud Apoc. c. 18. quantum glorificauit se & in delitijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum.

¶ Quo supposito ad quæstionem propositam vnica conclusione respondetur. Dolor qui in damnatis ex diuinæ visionis carentia consequitur secundum quādā communem rationem, ad sensus pānam reduci potest, at propriè & in rigore ad dāni pānam spectat. Probatur prior pars conclusionis. Nam pænā sensus est afflictio quædam positiua dæmonis & non sola priuatio. Dolor autem in ratione afflictionis conuenit cum ipsa pænā sensus: est enim

A dolor hic summa damnatorum afflictio, ergo potest reduci ad pānam sensus, ergo. Iuxta hanc primam conclusionis partem explicari possunt doctores qui docent, dolorem illum dæmonum & hominū dānatorum ad pānam sensus pertinere, ita Magister Soto in 4. dist. 6. q. 1. ar. 1. Secundā pars conclusionis probatur. Dolor hic **B** respondet peccato ex parte auersionis à Deo, ergo spectat per se & propriè loquendo ad pānam damni. Antecedens probatur. Oritur ex priuatione diuinæ visionis, seu potius ex cognitione talis priuationis propter culpam propriam, ergo cui respondet priuatio visionis, quæ est essentialis pænā damni, respondet etiam sic dolor: at priuatio visionis respondet ex parte auersionis, ergo &c. Secundò probatur. Delectatio quæ consequitur visionem beatam in patria, pertinet ad præmium essentialē & ad beatitudinem essentialē, non quidem **C** ut ipsa beatitudinis essentia, quia hæc tantum est visio Dei, sed ut proprietas per se consequens essentiam beatitudinis, ergo similiter dolor consequens carentiam diuinæ visionis pertinet ad essentialē pānam damni quasi proprietas eius.

¶ Quod dixi de dolore consequente carentiam visionis Dei, id ipsum dicendum censeo de dolore, qui consequitur memoriā peccatorum, ob quæ priuatur damnatus diuina visione, quid dolor pertinet ad verbum conscientiæ. Probatur, quia hic dolor respondet peccato ex parte auersionis, ergo &c. Verum est, quòd si sermo fiat de dolore & mæstitia, quæ consequitur memoriā peccatorum, quatenus peccata considerantur meritoria pænæ sensus, quam infligit ignis inferni, dicendum videtur illum ad pānam sensus pertinere, quia respondet **D** peccato ex parte conuersionis, cui adiuncta est pænā ignis inferni &c.

¶ Ad argumenta in oppositum obiecta respondetur, quod ut dolor ille per se spectet ad pānam damni, satis fuerit, illum consequi ad priuationē infiniti boni, imò & ad apprehensionem qua demones apprehendunt se ob propria scēlā illo infinito bono priuatos. Itaque illud bonum ex parte obiecti apprehensi est infinitum, & dolor qui prouenit ex hac parte etiam habet infinitatem.

¶ Ad

¶ Ad secundum respondetur, quod A probat nostræ conclusionis partem priorem, non autem posteriorem expugnat.

D Vbitatur secundò circa solutionem ad primum, Vtrum daemones latentur, & gaudeant de Victoria, quam reportant contra homines, quos in tētationibus superant.

¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua ex testimonio August. lib. de Gene. cont. Manichæos cap. 17. dicente daemones de tam infalici potestate, quam exercent super peccatores latentur. D. Thom. solutione ad primum exponens hoc Augustini testimonium docet, non esse inconueniens, daemones dolere de vno, scilicet, de amissione eternæ vitæ, & gaudere de alio nempe de illa infalici potestate.

¶ Arguitur secundò. Cum daemones tēnatione hominem vincūt, consequuntur id, quod vehementer desiderabant: sed ad desiderij adimplentionem naturaliter cōsequitur gaudium, & delectatio ergo.

¶ Arguitur tertid. Huiusmodi gaudium non opponitur dolori, qui essentialiter pertinet ad penam damnatorum, qui est dolor de amissione eternæ vitæ, & dolori qui sequitur ex cruciatu ignis inferni, sed opponitur dolori accidentali, illi videlicet qui prouenit in daemonebus ex bonis spiritualibus, quæ hominibus contingunt: sed daemones possunt aliquādo carere accidentali dolore, ergo & possunt affici gaudio illi dolori opposito.

I N hoc dubio moderni Theologi diuersimodè loquuntur, quidam enim propter argumenta facta admittunt: daemones affici quandoque gaudio & letitia, addunt tamen illud gaudium esse fallax, & quasi phantasticum vt inquit D. Thom. in 4. d. 45. art. 2. q. 1. ad quartum, eò quod ad illud continuò sequitur nouus cruciatus, & dolor: illa enim res de qua ad tempus tantisper gaudent, postea eos vehementer angit & torquet. Et ita inquit Augustinus supra quod inde maior pena daemōnū est, quia de hac tam infalici potestate latentur, insinuans quod ex illa qualicumque latitia nouus oritur cruciatus, ita vt in daemonebus verum habeat proloquium illud, extrema gaudij luctus occupat. Hic modus

dicendi nō est improbabilis. Sed alij Theologi reccusant admittere, in daemonebus reperiri aliquod gaudium. Et probant primo, quoniam summus dolor non admittit secum aliquod gaudium etiam de alio obiecto distincto: quod & Arist. 7. ethico rum docuit, & experientia manifesta testatur: etenim qui vehementi dolore cruciatur, & excessiua conficitur mæstitia, in nulla re delectatur: sed daemones positi sunt in summo dolore, vehementique conficiuntur tristitia, ergo de nulla re gaudēt, nisi forte dicamus, quod eorum dolor & tristitia mitigatur, & remittitur, quod nulla ratione est admittendum: essentialis enim eorum miseria inuariata manet, semperq; sibi similis. Autores prioris sententiæ huic argumento respondent quod dolor quo daemones afficiuntur, est quidem summus secundum intensiōem proportionatam culpæ, non tamen est simpliciter summus, neque intensiue, quia non adæquat totam capacitatem voluntatis, neque extensiue, quia non dolent de omnibus rebus, & ita absque diminutione doloris, & tristitiæ essentialis possunt gaudere, & latari accidentaliter de aliqua re, vero similis est ista solutio, sed nihilominus hæc posterior sententia mihi magis probatur propter argumentum factum in eius probationē, & solutio assignata metaphysicè magis procedit quā moraliter. Nam certè si moraliter loquamur, vix apparet possibile, quod excessiuis dolor circa vnum obiectum, quanuis non sit simpliciter summus admittat secū absque aliqua sui diminutione latitiam, & gaudium de alio obiecto, præsertim quando dolor, & tristitia proueniunt ex priuatione summi boni, & ex aliquo actualiter infligente passionem immutando ipsum subiectum, cuiusmodi est dolor quo daemones afficiuntur. Et confirmatur. Nam si in daemonebus aliqua latitia & aliquod gaudium reperiri potest, sequitur, quod non sint positi in statu extremæ miseriæ: consequens autem non est admittendum, ergo. Confirmatur. Quoniam maximum miraculum asseritur à Theologis quod Christus dominus simul frueretur visione Dei, & pateretur in cruce, ergo vice versa esset miraculum quod daemones simul cum maximo dolore gauderent.

¶ Ad

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrum aer iste sit locus pœnalis dæmonum?

Prima conclusio. Locus qui debetur dæmonibus ratione culpæ est infernus. Hæc supponitur à D.Tho. tanquam certa.

¶ Secunda conclusio. Multi dæmones versantur in hoc aere caliginoso ad exercitationem hominum vsq; ad diē iudicij. Probat. Deus procurat bonum nostrum per malos angelos indirecte, quatenus ab ipsis impugnatur ad exercitium nostrum, sed hic aer caliginosus est conueniens tali exercitio & pugne, ergo multi dæmones in illo demorantur.

¶ Tertia conclusio. Post iudicij diem vniuersi dæmones, & damnati erunt in inferno. Ratio est. Quia pugna & exercitium nostrum vsque ad diem iudicij solum protenditur.

C D Vbitatur primò circa primam conclusionem, Vtrum infernus sit aliquis vnus locus corporeus ad puniendum dæmones paratus, & quanta certitudine id tenendum sit.

¶ Arguitur primo & probatur quod hæc veritas saltem non sit certa secundum fidem. Sancti Patres de hac re differentes non audent definire, quid certum sit in hac parte: nam D. August. li. 20. de ciuit. cap. 16. versans hoc dubium ait, qui ignis, cuiusmodi & in qua mundi, vel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui spiritus Domini ostendit. Et lib. 8. super Genes. ad lit. c. 5. & lib. 12. ca. 32. & 33. tractans hanc questionem sub dubio relinquit, an damnatorum animæ corporibus exutæ deferantur ad loca inuisibilia, an vero ad corporalia. Item Greg. li. 4. Dialogorum c. 42. rogatus à suo Diacono vbi esset infernus, respondet, se non audere definire ex propria sententia, ergo cum Sancti Patres rem istam in dubium reuocent, non est asserendum eam ad fidem spectare.

¶ Arguitur secundo. Si secundum fidem constaret, infernum esse vnum ac determinatum locum corporeum, constaret etiā illum in determinata parte mundi situm esse: hoc autem non constat, ergo. Probat minor. Nam Diuus Chrysostomus in homilia de præmijs Sanctorum, quæ habetur in tertio tomo docet infernum esse

extra

¶ Ad argumenta à principio posita respondetur, Diuum Augustinum & Diuum Thomam non accipere gaudium & lætitiā formaliter, sed causaliter volo dicere, dæmones latari dicuntur, & gaudere de victoria, quam assequuntur aduersus homines, quia victoria illa implet eorum desiderium, quo ex inuidiæ zelo desiderant de deturbare homines à consequutione regni celestis, & huiusmodi impletio desiderij appellatur gaudium & lætitia, non formaliter, sed causaliter: quia sua natura causatiua est delectationis & gaudij, & de facto causaret, si dæmonum voluntas ab excessiuo quo conficiuntur dolore, non esset præuenta. Hanc expositionem colligo ex Diuo Thoma in quarto sententiarum supra, vbi in eo sensu dicit, dæmones latari de malis nostris, in quo dici solet angelos beatos compati, & dolere super malis nostris. At certum est angelos beatos neque compati, neque dolere formaliter, quia status eorum id non patitur.

¶ Ad argumentum secundum respondetur ad minorem, quod quia subiectum est incapax lætitiæ, & gaudij saltem loquendo moraliter: idcirco non consequitur de facto gaudium in dæmonibus, quauis ad consequutionem eius quod desideratur, ex naturali consequio sequi posset delectatio & gaudium in voluntate non impedita per summum dolorem.

¶ Ad tertium respondetur quod huiusmodi gaudium directe quidem & immediate non opponitur doli essentiali dæmonum: at opponitur illi indirecte, & reductiue, eò quod excessiuus dolor trahit ad se totam voluntatem, & non permittit eam delectari, etiā de alio obiecto distincto.

C Irca solutionem secundij argumenti obseruandum est, quod quia pœna dæmonum augeri potest, imò quam sæpius de facto augetur accidentaliter, idcirco respectu huius augmenti accidentalis locum habet timor in dæmonibus. Cæterum respectu essentialis supplicij & doloris siue pertinetis ad pœnā damni siue ad pœnā sensus, quia nulla vnquam futura est mutatio, tristantur quidē dæmones vehementer, sed nihil timēt, eo quod timor est de malo futuro imminenti, tristitia verò de præsentī malo.

extra totum istum mundum, & in imperfecto hom. 53. super Matth. hoc ipsum docet. In quo sensu exponit illa verba Matth. 25. ligatis manibus & pedibus mittite eum in tenebris exteriores. Inquit Chrys. quare non dixit in tenebras inferiores? Responde, quoniam infernus est extra istum orbem.

¶ Arguitur tertio. Locus corporeus non est aptus ad puniendum in eo spirituales substantias, quia est illis improporcionatus ergo non est credibile Deum instituisse huiusmodi locum ad demonum puniti-

AD huius dubij decisionem oportet recensere prius varios, qui de hac re exortifuerunt errores. Primus fuit eorum qui omnino negabant esse infernum, eò quod indignum censebant diuina bonitate, vt tam acriter peccatores puniret. Meminit huius erroris D. Chrys. hom. 48. 49. & 50. ad populum Anthio. Ad quem errorem reduci potest sententia, quam vt refert Alfonso de Castro libro aduersus hæreses, verbo infernus, hærese prima, docuerunt quidam Almaricus, & heretici Albanenses. Quam etiam docuit Phylon Iudæus in libro de congressu quærendæ eruditionis gratia. Cuius verba refert Sixtus Senen. in Bibliotheca sancta lib. 5. annotatione 93. & annotatione. 229. refert in eundem errorem Origenem in lib. 2. Periarchon & hom. 9. in diuersos. Dicebant isti post hanc vitam nullum superesse infernum, sed ipsum peccatum seu conscientiam peccati, appellari spiritualiter infernum, & sententiam statuente infernum corporeum fabulam appellat Phylon vbi supra.

¶ Secundus error assererat infernum quidem esse deputatum punitiōi delinquentium siue angelorum siue animarum illum tamen non esse corporeum D. Augustinus lib. super Genes. ad lit. vbi supra meminit huius sententiæ, neque videtur illam existimare errorem.

¶ Tertius error affirmabat infernum esse quidem locum corporeum, non tamen esse vnicum, in quo omnes damnati puniuntur, sed in diuersis locis, diuersi puniuntur damnati iuxta qualitatem peccatorum meminit huius erroris Abulensis in lib. de statu animarū, & in Paradoxa. 5. c. 90. & se-

quentibus. Mouebantur nonnulli in hanc sententiam propterea quod D. Greg. 4. li. Dialogorum refert quam plures animas à corpore separatas in hac vita diuersis in locis cruciari. Sed D. Greg. cum hac referebat non de animis damnatorum loquebatur, sed de animis quæ purgantur vt ad vitam tandem perueniant æternam.

¶ Quartus error asseruit, infernum constitui super quatuor elementa mundi, imò super aliquot orbis cælestes. Nam constituebat illum in cælo martis, vbi autores huius sententiæ putabant maxime vigere vim & naturam ignis. Meminit huius erroris Abulen. vbi supra quem dumtaxat docuerunt quidam Poetæ & Philosophi antiqui.

¶ Quintus error asseruit, infernum non esse aliquem determinatum locum, sed totum istum visibilem vniuersum. Meminit huius erroris Irenæus lib. 5. contra Valen. in fine.

¶ Sextus error asseruit, infernum esse positum extra totum istum mundum. Origenes in tractu 33. super Matth. in fine dicit quosdam autores hanc sententiam affirmasse. Fuerunt etiam alij errores antiquorum philosophorum & præsertim Poetarum, quos & refert, & confutat Abulen. locis citatis.

Sed his omnibus deliramentis prætermisissis statuitur prima conclusio. Secundum fidem asserendum est esse quendam specialem locum in quo damnati omnes penas luent suorum delictorum, quem locum infernum appellamus. Docet hanc conclusionem Augustinus lib. de triplici habitaculo. c. 2. Epist. 99. & primo retractatio. ca. 5. D. Gregorius lib. 9. mora. cap. 46. & 47. lib. 15. cap. 9. Chrys. hom. 5. super epistolam ad Roma. Probatur ex literis sacris psal. 6. In inferno autem quis confitebitur tibi. Sapientie quinto. talia dixerunt impij in inferno. Luc. 16. mortuus est autem diues, & sepultus est in inferno Abacuc. c. 2. qui dilatat sicut infernus os suum. Huiusmodi sunt innumera loca in sacra scriptura.

¶ Secundò probatur ex communi consensu Ecclesiæ, conciliorum Pontificum, Sanctorum Patrum, & fidelium omnes enim præsupponunt tanquam fidei veritatem aliquem vnum locum deputatum esse omnium

nium damnatorum punitioni. Probatur A tertio optima congruentia. Ad diuinam iustitiam pertinet punire malos, sicut & pramia conferre bonis, ergo sicut Deus constituit communem quendam locum, in quo iusti pramia reportarent suorum meritorum, ita & alium communem designauit locum, in quo peccatores & iniusti perirent iuxta suorum demeritorum qualitatem. Ista ratio insinuat a D. Gregor. 4. Dialogorum cap. 28. & colligi potest ex eo quod habetur Apoc. 12. quod post commissum praelium inter bonos & malos angelos in celo bonis angelis in ipso calo permanentibus draco cum angelis suis deiectus est in terram. Et subditur, & amplius non est inuentus locus eorum in caelis, insinuans alium locum paratum esse illis ad tormentum.

¶ Secunda conclusio. Hic locus positus est subtus terram, & credibile est esse in centro terrae. Haec conclusio communis est Theologorum in 4. d. 49 & 50. Pars prima adeo certa est, ut oppositum sit error in fide. Probatur ex illo Job. 11. excelsior calo est, & profundior inferno, & ca. 31. vocat infernum terram tenebrosam, & operam mortis caligine. Super quem locum Greg. 9. mora. c. 45. & 46. diffuse ostendit, quod per terram tenebrosam intelligitur infernus, in quem vniuersi damnati descendunt. Præterea probatur ex illo psal. 85. liberaisti animam meam ex inferno inferiori. Ex quo loco D. Greg. 4. Dialogorum c. 42. conuincitur ad asserendum infernum damnatorum esse sub terra. & lib. 12. mora. cap. 7. ex eodem testimonio colligit reperiri infernum superiorem, in quo olim detinebantur Sancti Patres, & infernum etiam inferiorem, in quem descendunt damnati: qua ratione etiam August. lib. 2. retracta. cap. 24. corrigens ea quae dixerat de loco inferni in libris super Genes. ad lit. Dicit de inferis multo magis dicere debuisses esse sub terra quam ratione reddere, cur sub terris esse credantur, siue dicantur, quasi ita non sit. Item prouerborum. 9. in profundis inferni conuiuæ eius. Isa. 7. pete tibi signum à domino Deo tuo siue in profundum inferni, siue in excelsum supra. Certè quotiès scriptura sacra de inferno loquitur, semper insinuat illum esse

se locum in profundo terrae constitutum. Probatur secundo. In sacris literis ire ad infernos, vocatur descendere, & peccatores qui erant in superficie terre, dum viuerent quando moriuntur dicuntur descendere ad inferos, ergo signum est manifestum in fernum esse sub terra. Job. 21. de peccatoribus dicitur, in puncto ad inferna descendunt. Baruc. cap. 3. cum descendentibus in inferno &c. psal. 62. introibit in inferiora terrae &c. Nume. 26. diruta est terra sub pedibus eorum, & aperiens os suum deuorauit illos, descenderuntque viui in infernum. Et est sermo de Dathan, & Abyron, de quibus psal. 105. dicitur aperta est terra & deglutiuit Dathan. D. Aug. lib. 4. super nume. q. 29. exponens testimonium citatum ex lib. numerorum, inquit, quod nomine inferni necessario debemus intelligere locum, qui est in infimis terrae visceribus. Item ex illo ad Philip. 2. in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium, & infernorum. Vbi secundum communem intelligentiam Sanctorum inferni distinguuntur à locis, qui sunt & in calo & in terra, ex eo quod collocati sunt sub terra. Et ad Ephel. 4. dicitur quod autem ascendit, quid est, nisi quia & descendit primum in inferiores partes terrae? Vbi Apostolus inferiores partes terrae vocat infernum, secundum quod Ecclesia docet, quod & descendit ad inferos. De quo descensu loquens ipse dominus Matth. 12. dicit, quod futurus erat in corde terrae. Quod autem haec sententia communis sit omnium fidelium consensus, imo & omnium fere nationum, vel ex ipso nomine, quo significari solet damnatorum locus colligere licet. A latinis enim infernus appellatur, quæ vox manifeste designat locum, qui subrus superficiem terre incolentibus est, & Graece appellatur gehenna seu gehennon, quæ vox idem pollet, quod terra profunda. Hebrais vero Seol dicitur, quod nomen significat foueam, sepulchrum, ac denique locum qui est infra nos, ergo. Docent hanc conclusionem omnes Sancti Patres, quos citauimus pro præcedenti conclusione & D. Irenæus lib. 3. contra Valenti. philosophiam & antiqui Poetae hanc veritatem vtrumque attigerunt, quod annotauit Abulen. vbi supra.

¶ Secunda pars conclusionis non est tā certa sicut præcedens, & contraria sententia (vt opinor) non est censenda erronea; sed tamen non caret aliquali temeritate. Quoniam infernus appellatur inferiores partes terræ, Ephes. 4. quæ phrasis loquutionis insinuat infernum positum esse in centro, vel iuxta cētrum terræ. Ille etenim partes, quæ sunt centro vicinæ, cum proprietate appellantur inferiores partes terræ. Similiter Matth. 12. infernus appellatur cor terræ, id est, medium totius orbis terræ. Certè sancti Patres, & communiter Theologi scholastici intelligunt infernum positum esse in centro terræ. A qua sententia non dissentiebant Pythagorici, qui referente Arist. 2. de calo, tex. 73. asseriebant ignem conseruari in medio mundi, id est, in loco remotiori ab orbibus cælestibus, vbi nos centrū terræ ponimus cum Arist. & cæteris Philosophis. Illum quæ locum appellabāt Pythagorici Iouis carcerem, forte ducti antiqua fidelis populi traditione. Ratione etiam probatur hæc secunda pars conclusionis. Dæmones & cæteri damnati collocandi sunt in eo situ, qui longissimè distet à cælo, qui est locus beatorum: oportet enim vt maxima sit inter eos distantia localis, qui in qualitate meritorum longissimè distant. Quod & colligitur ex illo Luca. 16. vbi dicitur, quod diues damnatus vidit Abraham à lōge, sed locus qui longissimè distat à cælo, est cētrum terræ, ergo. Alias congruentias vide apud D. Thom. in additionibus ad. 3. par. q. 97. art. 7. Et in Duran. in. 4. dist. 44. quæst. vltima. & nota quod referunt quandam sententiam asserentem infernū esse in superficie terræ, sed tamen appellatur infernus locus, quia est in situ terræ opposito ei, quem nos incolimus. Quæ sententia habet aliquale fundamentum in D. Isidoro, quem citati autores referunt. Duran. hanc confutat sententiam ex eo quod purat terram ex parte opposita ei quæ habitatur à nobis sub artico polo esse coopertā aquis, & non aptā animalium habitationi, qua in re deceptus fuit Durandus. Neque mirum, quia nondum Hispani terras illas perlustrauerant. At iam nunc constat superficiē terræ ex illa parte nobis opposita discoopertā esse aquis, habitariq; ab hominibus, ac proinde q̄ infernus

non est illic secundū esse in profundo terræ positus: aliās enim non simpliciter appellari posset infernus, sed secundū quid & respectiue, scilicet, respectu nostri.

¶ Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad primū respondetur, q̄ quamuis nonnulli ex sanctis patribus, præsertim August. dubie loquuti fuerint in hac materia: at tandem in alijs locis ex propria sententia definierunt vitamq; à nobis positā conclusionem. Hoc loco reprehendenda est omnino audacia & libertas cuiusdam Grammatici Ludouici Viues, qui exponēs caput. 16. Aug. lib. 20. de ciuit. Dei, irridet Theologos, eo quod asseueranter doceāt damnatos puniendos esse in inferno ab igneque elementalī. At August. (quod ille non aduertit) quamuis in illo. c. 16. rem hanc penitus non definit: in toto tamē libro sequenti. 21. in hac veritate exponenda plurimum laborat. Præterea secundò respondetur cum D. Tho. in. q. 97. citata, art. 5. ad. 2. quod Aug. ex eo illū locum spiritualem & non materiale esse dicit aliquādo, quia dæmones & animæ non continentur in illo modo corporeo & materiali, vt continentur corpora, sed modo spirituali proportionato ipsis spiritibus.

¶ Ad secundū argumentum respondetur primò, non esse legitimam consequentiam, quod si certa fide tenemus infernum esse locum determinatum & corporeum, fide etiam certa cognoscamus, in qua parte terræ infernus sit collocandus. Respondetur secundò, non esse credendum, quod Diuus Chrysosto. qui tam catholicè loquitur in alijs locis de loco inferni senserit illum non esse sub terra, sed intellexit illum esse extra orbem vel extra mundum. Quoniam est extra hanc superficiem terræ, quam nos habitamus: ad eum sensum, quo etiam Iob 18. dicitur, expellet eum de luce in tenebras, & de orbe transferet eum. Vbi Greg. lib. 14. mora. cap. 11. exponit de orbe, id est, extra mundum istum, quem nos habitamus: fortassis ad eum sensum, quo illum qui moritur, solemus dicere exire de mundo, aut tolli de mundo. Sicut dicitur Ioan. 17. non rogo, vt tollas eos de mundo. Respondetur ergo, quod infernus appellatur tenebræ exteriores, Matt. 25. eijcite eum in tenebras exteriores, primò, secundum

Qqq intel-

intelligentiam Caietani ibi, & in explicatione super Matth. c. 8. quia in inferno non solum sunt tenebrae interiores in morte damnatorum, sed etiam sunt tenebrae exteriores per carentiam lucis sensibilis. Docet enim Basil. super Psal. 33. quod ignis inferni habet quidem combustionem, sed tamen sine luce: & ideo Iob. 10. infernus appellatus est terra tenebrosa & operata mortis caligine. Secundò vocantur tenebrae exteriores secundum intelligentiam Origen. lib. 2. de principijs. c. 11. quoniam animae damnatorum in extremo iudicii die, detruenda sunt in corpora quaedam deformia & obscura. Et sicut animae beatorum reassument corpora lucidissima, & fulgentia, sicut sol, nempe configurata corpori claritatis Christi, ut dicitur Philip. 3. ita e converso animae damnatorum reassument corpora obscura & tenebrosa. Tertiò dicitur secundum Augustinum, lib. 20. de ciuit. cap. 22. quod vocantur tenebrae exteriores, quia in illis erunt animae damnatorum extrallam lucem & gaudium, de quo dicitur Matth. 25. seruo fidei intra me gaudium domini tui. Videnda sunt quae ait Soto in. 4. dist. 45. quæst. 1. artic. 1. circa tertiam conclusionem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur, quod ille locus corporeus non est quidem proportionatus demonibus, si attendamus eorum naturam, est tamen proportionatus punitioni ipsorum per modum carceris.

Dubitatur secundò. Vtrum ignis inferni qui daemones & animas damnatorum cruciat, sit corporeus, & materialis, verusque ignis? hoc dubium mouetur propterea quod non defuerunt autores, qui dicerent illum non esse verum & corporeum ignem, & ea quae scriptura dicit de igne inferni intelligenda esse per metaphoram, ita ut carentia diuinæ visionis, quatenus apprehensa ut summum malum affligat animam, & quasi spiritualiter vrat, ignis appelletur. Huius sententiae meminit Diuus Thomas, quæstione. 26. de veritate, artic. 1. & est prima opinio ibi recitata. & in quæst. 97. additionum ad tertiam. p. articulo quinto, refert Auicennam pro eadem sententia. In qua opinione inquit D. Tho. fuisse Orig. & Algazellum, à qua etiam non

A recedit Duran. in. 4. dist. 44. quæst. 11. nā licet dicat in inferno reperiri materiale, & corporeum ignem, qui verè & realiter vret corpora damnatorum, & etiam spiritualiter affliget eorum animas ante reassumptionem corporum, quatenus apprehendunt illum futurum esse aliquando valde nocivum in corporibus reassumendis. At daemones, inquit, ab illo corporeo igne non cruciantur, sed sola diuinæ visionis carentia, quae spiritualiter & per metaphoram appellatur ignis. Hanc sententiam nouissimè docuit Catherinus in opusc. de praemio bonorum & malorum supplicio.

¶ Arguitur primò pro hac sententia. Poena demonum sumenda est per oppositum ad felicitatem & delectationem beatorum, sed spiritus angeli beati nullam delectationem sumunt de re corporea, sed tota eorum iucunditas prouenit ex consequentia ultimi finis, quae in visione consistit, ergo mali angeli nullam tristitiam, nullumque dolorem ab igne corporeo patiuntur, sed ex sola carentia diuinæ visionis.

¶ Arguitur secundò. Poena debet respondere culpae: at demonum culpa non habuit adiunctam delectationem ex rebus corporalibus desumptam, sed ex inordinata complacentia sui, & contemptu Dei, ergo eorum poena debet tantum posita esse in tristitia, quam habeant de carentia Dei, quem contempserunt, & in displicentia sua.

¶ Arguitur tertiò. Poena ignis inferni proponitur in scriptura, ut summum malum poenae, & ut supplicium directè oppositum summæ felicitati, ergo ille ignis tantum designat carentiam beatitudinis. Etenim si de igne corporeo fieret sermo, neque summum malum, neque maxima poena dici deberet.

E ¶ Arguitur quartò. Omnia ferè alia, quae de poenis inferni in scriptura traduntur, explicata sunt per metaphoram, ergo etiam id quod dicitur de igne. Consequentia patet ex paritate rationis. Antecedens probatur. Vermis damnatorum de quo fit mentio Isai. ult. & Marci. 5. ab omnibus sanctis exponitur metaphoricè, ut significet remorsum conscientiae, qui ex putredine peccatorum quasi vermis oritur corrodens animam. Et videtur vrgere hoc argumentum, eò quod sacra scriptura eodè modo loquitur

tur de igne & de verme. Vermis (inquit Isaias) non moritur, & ignis eorum non extinguitur. & Iudic. 16. dabit ignem, & vermes in carnes eorum, ut vrantur, & sentiant usque ad sempiternum. Et Sapiens Eccles. c. 7. inquit, vindicta carnis impij ignis & vermis. Simile argumentum fieri potest ex eo quod dicitur Luc. 13. ibi erit fletus, & Psal. 140. Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, &c. & Job. 24. Ad nimium calorem transeat ab aquis nimium. & Matthiei. 22. dicitur ibi esse tenebras, quæ tamen omnia metaphoricè exponuntur maximè in ordine ad spiritus.

¶ Dices hæc esse interpretanda metaphoricè, quia non possunt ad literam exponi. Contra hoc est, quia non potest ad literam intelligi, quod ignis corporeus cruciet & agat in spiritum. Nam hoc repugnat rationi naturali. Quod si dicas supernaturaliter posse id fieri, etià reliqua omnia possunt supernaturaliter cruciare spiritus, ergo, &c. ¶ Arguitur tandè ex D. Aug. lib. 20. de ciuit. c. 16. vbi inquit, neminem scire posse, cuiusmodi sit ignis ille. Et lib. 21. ca. 10. exponens illa verba diuitis epulonis, quia crucior in hac flamma, dicit, qualis oculus, qualis digitus, qualis lingua, talis conuenienter exponi potest & flamma. Constat autem, quod digitus, & lingua, & oculus per metaphoram accipiuntur, ergo etià & flamma. Item Grego. lib. 15. mora. c. 14. exponens illa verba, Job. c. 20. deuorabit eum ignis qui non succeditur, inquit, quod gehenna ignis cum sit incorporeus, & in se reprobos corporaliter exurat, nec humano studio succeditur, neque lignis nutritur. Damasc. lib. 4. de fide ortho. c. vlti. in fine dicit, peccatores mittendos esse in ignem æternum non materiale, qualis est apud nos, sed qualem nouit Deus.

¶ Pro huius dubij decisione sit prima conclusio. Ignis inferni sensibilis est & corporeus. Hæc conclusio aded est certa, ut oppositum, vel sit error, vel proximum error. Probatur primò ex communi cōsensu totius Ecclesiæ: omnes enim fideles & sapientes & ignorantes ita adherent huic veritati, & semper adhererunt, ut videatur pertinere ad traditiones Ecclesiæ. Sancti etià Patres quæsepius docent hanc veritatē D. Greg. 4. Dialog. c. 29. constantissimè do-

cer, ignem inferni corporeum esse & sensibile. & D. Hieron. in epist. ad Abitum. & lib. 3. super epistolā ad Ephes. circa illa verba. c. 5. Nemo vos decipiat manibus verbis, oppositam sententiā grauitèr condemnat. Idem docet August. lib. 21. de ciuit. fere per totū, sed potissimum. c. 11. & in sermone. 14. de verbis Apostoli. & in sermone. 181. de tempore. Conueniunt in hac conclusione omnes Theologi scholastici in 4. dist. 44. vbi videndus est Carthusia. qui refert sententiā Theologorum. & Magister Sotus in dist. 50. quæst. vnica. ar. 2. Probatur deinde conclusio. Scriptura sacra sæpius docet in inferno esse paratum ignem in poenam damnatorum, Mat. 25. Marc. 9. Apoc. 14. Sed hæc loca Scripturæ sacræ absque aliquo inconuenienti explicari possunt de igne vero & materiali, non ergo licet ad metaphoram recurrere, præsertim cum sancti Patres hunc sensum cōmuniter exprimant. Præterea. 1. Cor. 3. fit expressa mentio de igne purgatorij, & ex modo loquendi. D. Pau. ibi. & ex cōmuni interpretatione sanctorū constat, sermonem fieri de vero igne: at eadē ratio est de igne purgatorij, & de igne inferni, imò secundum cōmunē sententiā idem ignis est, licet quantum ad durationē differant, ergo. Et confirmatur. Ignis inferni creatus fuit à

Deo, & præparatus in poenam malorum, etià antequā actu ipsi culpam cōmittant, & ita homines reprobi in die iudicij mittēdi sunt in ignem paratū diabolo, & angelis eius, ergo ignis inferni non est ipse cruciatus damnatorū, neque carentia beatæ visionis (ut dicunt Catherinus & alij citati à principio) sed est res aliqua distincta ab ipsis damnatis, quæ ipsos cruciat: hoc autem nō potest esse aliud quā verus ignis, ergo. Et confirmatur secundò. Post diem iudicij damnatorum corpora cruciabitur ab igne inferni, ergo ille ignis corporeus est & sensibilis.

¶ Secunda conclusio. Ignis inferni eiusdem est speciei cum igne, qui est apud nos. Ista conclusio non est tam certa sicut præcedens, & existimo absque temeritate posse affirmari oppositum, dum tamen fateamur, illum esse verum & corporeum ignem. Sed nihilominus est valde probabilis, quā docet D. Th. in additionibus ad. 3. p. q. 97.

art. 6. Sotus ubi suprà, art. 1. concl. 2. Probatur. Quoniam ignis inferni (vt ex præcedenti conclusione liquet) est verus ignis: at vnica tantū est species & naturā veri ignis: omnis enim verus ignis eiusdē naturæ est cum igne, qui est supremum elementum, ergo. Et cōfirmatur. Nam si ignis inferni alterius rationis & speciei est ab igne, qui reperitur apud nos, sequitur q̄ æquiuocē dicatur ignis, & ex consequenti nō potest plenē explicari illum esse verū ignem. Addit tamen Soto ubi supra ignem inferni differre à nostro igne ex parte materiæ: quæ doctrina est intelligēda, nō de materia prima aut secunda, in qua conseruatur forma ignis, qui isto modo esset diuersitas essentialis, sed de materia extrinseca cui adhæret. Nā fortassis ibi ignis adhæret materiæ sulphuris, vel alicui alteri, ex qua flamma ignis contrahit quādam caliginē, & obscuritatem. ¶ Tertia conclusio. Ignis iste positus est in inferno, non solū ad cruciandū corpora hominū damnatorū post diem iudicii, sed etiā ad torquendū dæmones, & aniamas iā nunc in inferno existētes. Ista conclusio videtur certa secundū fidē: colligitur enim apertē ex illo Mat. 25. ite maledicti in ignē æternum, qui paratus est diabolo, & angelis eius, nō autē alia ratione potest dici paratus diabolo, nisi quia paratus est ad cruciandū ipsum. Præterea probatur ex illo Luc. 16. qui crucior in hac flamma. Quæ verba verificabātur de anima separata diuitis epulonis. Itē probatur. Pœna proueniens ab igne inferni pertinet ad pœnam essentialē damnatorū, correspondet em̄ peccato ex parte cōuersionis ad creaturā, ergo etiā dæmones puniūtur ista pœna, & similiter animæ separatae, cū per peccatū tam dæmones quā animæ cōuersionē habuerint ad creaturā. Vnde D. Aug. lib. 21. de ciui. c. 11. dicit spiritus, scilicet, dæmones veris modis cruciari ab igne inferni. Quod etiā docet Greg. li. 4. Dialog. citato. Quod ignis inferni sit creatus à principio mundi, constat ex eo quod ferē à principio mundi cruciat dæmones. Et ita August. in lib. de mirabilibus Scripturæ sacræ. c. 2. dicit ignē inferni creatum fuisse ante septimū diem, in quo Deus requieuit ab omni opere, q̄ patrarat. ¶ Ad argumēta in oppositū respondetur. Ad primum respondetur, quod non

A in omnibus proportionanda est damnatorum pœna felicitati beatorū. Etenim essentialis beatitudo à solo Deo prouenit, ipse enim est tota beatorū merces: at damnatorū pœna etiā à creaturis prouenit tantū ab instrumento diuinę iustitię, iuxta illud Sapientiæ, armauit creaturā in ultionem inimicorum. Et præterea huiusmodi pœna proportionata est dæmonum culpę: dignū est enim, vt angelus qui voluit æquare Deo, inferiori se creaturæ subijciatur. Et hoc designant illa verba Isai. 14. detracta est ad inferos superbia tua. Secundō respondetur, quod meritum essentialē iustorum, quantū est ex parte voluntatis consistit in actu charitatis, per quē voluntas toto corde adhæret Deo, & non consistit in aliqua cōuersione ad creaturas: & idcirco delectatio & fructio pertinet ad præmiū essentialē non est ex creaturis desumēda, sed ex solo Deo. At in peccato reperiūtur & auersio à Deo, & cōuersio ad bonū creatum, & idcirco essentialē supplicium damnatorum nō solū includit tristitiā prouenientem ex carentia Dei, & visione ipsius, quæ (vt suprà diximus) pertinet ad pœnā dani) sed etiā importat tristitiā pertinentē ad pœnam sensus, & correspondentē peccato ex parte cōuersionis, quæ tristitia prouenit principaliter ex memoria peccatorū. D Denique tertiō respondetur, quod beati non solū delectantur in visione Dei, sed etiam in cognitione creaturarum, quas in diuina intuentur essentia: & ita quodāmodo reperitur proportio inter gaudiū beatorum & damnatorum dolorem.

¶ Ad secundū argumentū respondetur, pœnam debere quidem proportionari culpę quantū ad quantitatem iuxta illud Apoc. 18. quantum glorificauit se, & in delictis fuit tantū datur illi tormentū & luctus. At uerō non est necesse pœnam proportionari culpę quantum ad identitatem subiecti, vel instrumenti. Nā multi sunt qui sola uolūate peccauerunt, & tamē pœna sensibili plectētur in corpore, quo non fuerunt vti tantū instrumentū ad peccandum.

¶ Ad tertiū argumentū respondetur, pœnā ignis non esse maximā illarū quas damnati in inferno patiuntur. Et ita Chrys. homil. 24. in Matth. dicebat. Ego multo amarior ipsius gloriæ amissionem, quā ipsius gehennæ

gehennæ dico esse supplicium. Quod optime prosequitur homil. 35. & 47. ad populum Antio. & lib. 1. de compunctione cordis in fine. Sed nihilominus in Scriptura sacra frequentius fit mentio de hac pœna ignis quâ de alia spiritali, non quia grauior sit secundum rei veritatem, sed quia hominibus qui magis à sensibilibus rebus mouentur, ut grauisima representatur.

¶ Ad quartum argumentum difficile est explicare, quo pacto sint accipienda singula, quæ in ipso argumento proposita sunt. Et primum quidem de verme, qui non moritur. Aug. 21. de ciuit. c. 9. sentit accipendum esse cum proprietate de verme corporeo: quoniam sunt quædam animalia quæ in igne viuunt. Huic sententiæ consentit Castro lib. aduersus hæreses, verbo, Infernus, hæresi. 1. Nihilominus doctores Theologi in. 4. dist. 49. & 50. communiter interpretantur vermem metaphorice pro cōscientiæ remorsu. Quam intelligentiā hauserunt ex Hiero. Isai. 14. & ex Orige. Mat. 13. & quidem hæc expositio sicuti communior est, ita & probabilior, præsertim si fiat sermo de pœna spirituum, dæmonum, scilicet & animarum separatarum, quoniā vermis corporeus non potest corrodere ipsorum substantiam. Neque D. Augustinus refragatur, quia vtramque sententiam refert, ut probabilem, & in fine capitis manet anceps, & dubius. An verò damnatorum corpora vermibus scaturire debeant, & corporali vermisu corrosione sint plectenda, non libet in præsentia examinare; pertinet enim hæc disputatio ad. 4. sententiarum in distinctionibus citatis: hic enim tantum agimus de pœna spiritibus infligenda. De fletu & stridore dentiū, si ad spiritus referantur, res certa est, quod oportet ad metaphorā recurrere. Quid autē dicendum sit de corporibus damnatorū, an in illis sint futuri veri fletus, disputatur in. 4. locis citatis, interim legatur Magister Sotus. d. 50. q. vnica. art. 4. conclu. 5. De aquis niuiū, grandine, glacie, &c. non desunt, qui putant verè reperiri in inferno. Ita Aymon Matth. 18. & in sinuat Hiero. super. c. 24. Iob. & Matt. 10. Autores quibus hæc sententia placet, dicunt damnatos nunc summo calore, & nunc summo frigore affici, ut maior sit & acerbior sensus pœna in illis. Verū opposita sen-

A tentia, quæ docet in inferno solum ignem esse diuinæ iustitię instrumentū ad torquendum damnatos, longè probabilior est & communis apud Theologos. Quam eruditè prosequitur Sotus loco citato. & optime Cornelius Iansenius in concordia euangeliorum. c. 45. & interpretantur illum locum. Iob. 24. cum D. Greg. lib. 16. Moral. c. 30. Et est prima expositio, quod in illis verbis non fit sermo de damnatis, sed de peccatoribus huius vitæ, qui ab vno statu peccati ad alium deteriore transeunt. Vel si sermo est de inferno, non est sensus, quod in illo sit futurus transitus à frigore niuiū ad calorem ignis, sed quod à frigiditate peccatorū quæ comparatur frigori niuiū transeunt ad summum calorem infernalis ignis, in quo perpetuò manebunt. Aliam expositionem adhibet Iansenius iuxta lectionem 70. interpretū, legatur apud illum. In illis autem verbis psalmi, ignis, grando, nix, glacies, &c. non fit sermo specialiter de pœnis inferni, sed in cōmuni de miserijs, quas peccatores incurrunt per peccata quæ per metaphoram sunt accipienda. Denique tenebræ exteriores possunt accipi & metaphorice, ut designent cæcitatem mentis, quæ ingens est in damnatis: possunt etiam accipi proprie, ut designent priuationē lucis sensibilis, quæ est in inferno. Etenim ignis inferni torquet, sed non lucet teste Basilio in illud Psal. 28. vox domini intercedentis flammam ignis. & Grego. lib. 9. mora. c. 46. Qui tamen infra. c. 49. addit, quod sibi est aliqua lux est valde pusilla, & quæ non verè expellit tenebras, nec delectat, sed potius deseruit ad augmentum pœnæ, quod non solum in corporibus damnatorū verum habet, sed etiam suo modo in spiritibus: nam apprehensio infirmi & tenebrofi loci, in quo detinentur, causat in illis vehementem tristitiam. ¶ Ad vltimum argumentum, quod desumitur ex testimonijs Patrum, respondetur. Ad primū testimoniū D. Aug. diximus dubio precedenti, quod licet illo in loco Aug. dubitauerit de hac re, postea tamen in alijs locis docet expressè sententiā explicatā. Ad secundū testimoniū respondetur cū Sixto Senen. in sua bibliotheca sancti. li. 5. annot. 40. D. Aug. non negare ibi, ignem inferni corporeum esse, quin potius id expressè affirmat in illo capit. 10.

& in. 9. præcedēti; sed id tantum docet, q̄ ista veritas, scilicet, in inferno esse ignem corporeum non potest satis confirmari ex verbis diuitis epulonis dicentis se cruciari in flāma ignis, eod̄ q̄ facile posset responderi talē esse flammam, qua cruciabatur, quales erant oculi & lingua diuitis, qui sine suo corpore patiebatur in inferno. Ad D. Gregor. respondetur cum eodē Sixto Senensi. eodē lib. annotatione. 141. q̄ illa verba citata Gregorij corrupte leguntur in multis codicibus. Nam verba sequētia non patiuntur, quod ignis gehennæ dicatur incorporeus, sed legendū erat corporeus, & ita legit D. Tho. in quæst. citata. 97. in additionibus, ar. 6. in. 2. argumento. Ad D. Damascenū errasse in hac parte. Sed D. Tho. in. q. 97. citata, art. 5. ad primū modestē (ut sui moris est) Damascenū dicit posse interpretari dupliciter. Primū, q̄ non negauerit inferni ignē esse simpliciter materialē, sed quod non est materialis, perinde ac noster ignis, eod̄ q̄ quibusdā proprietatibus à nostro igne ignis ille secernitur, & vna ex alijs proprietatibus est, q̄ ad sui conseruationē ignis inferni nō indiget aliquo materiali formeto, sicut ignis qui est apud nos. Et propterea Marci. c. 9. dicitur, ignis inextinguibilis, quia ille non eget appositione nouæ materiæ, in quo ignis inferni præfert quādam immaterialitē. Secundū potest intelligi Damascenus, q̄ vocat illū ignem immaterialem, non quoad substantia, sed quoad modū & effectū punitionis: punit enim corpora quadā actione quasi spiritali, seu intentionali, quæ nec dissoluit, nec consumit ipsa corpora. Quē modū explicuit optimē Caiet. in quadā oratione habita corā Iulio. 2. de modo quo animæ & corpora patiuntur ab igne corporeo inferni: spiritus etiā ignis ille adhuc spiritaliori modo cruciat, de quo cōtinuō dicemus dub. seq.

Dubitat tertio. Vtrum ignis inferni habeat realē actionē circa dæmones, ita ut verē & realiter illos torqueat & cruciet? ¶ Pars negatiua probatur. Corpus nō potest immediatē agere in spiritū, quoniā interagēs & patiens debet esse certa proportio, qualis non reperitur inter corpus & spiritum, sed ignis inferni (ut dubio præcedenti probatū dedimus) est corporeus,

A ergo, &c. Dices corpus ut instrumentum diuinæ virtutis posse agere in spiritū, ignis autem inferni est instrumentū diuinæ virtutis & iustitiæ, & ita agit circa dæmones, & affligit illos.

¶ Contra hoc arguitur, & sit secundū argumentum. Nullum instrumentū potest operari virtute superioris agentis circa aliquod subiectū, nisi virtute sua possit operari in eodem subiecto aliquid quasi dispositiuium ad actionem & effectum agentis principalis: sed corpus non potest sua virtute habere actionem circa spiritum, ergo neque potest operari in spiritū, ut instrumentum superioris agentis. Maior asseritur expressē à D. Thom. supra quæst. 45. ar. 5. ab ipso que ibidē efficaciter probatur.

¶ Tertiū arguitur. Dato quod ignis ut instrumentum Dei possit agere in spiritū, adhuc non est intelligibile, quod operetur ignis in dæmonibus, quo ipsos cruciet & dolore conficiat. Et probatur hoc. Ignis nequit causare in dæmonibus aliquam qualitatem, quæ sit disconueniens, & repugnans ipsorum naturæ, ergo neque potest illos cruciare & afficere tristitia. Antecedens videtur manifestum, tum quia natura dæmonum non habet aliquod contrarium, quod ipsam disponat ad corruptionem, vel ad desitionem, tum quia malum est priuatio alicuius boni debiti in esse: ignis autem nequit priuare dæmones aliquo bono sibi debito, quia non priuat illos aliqua potentia, neque aliquo habitu, neque speciebus à natura inditis, & non sunt alia bona naturalia, quibus ab igne possint priuari dæmones. Consequentia autem probatur. Quoniā dolor & tristitia voluntatis & appetitus præsupponit nocuentū illatū tanquā obiectū propriū tristitiæ & doloris, tristitia enim est de malo præsentī, ergo si ignis inferni nullū malū, nullumq; nocuentū potest causare in natura dæmonum, quod sit obiectū tristitiæ & doloris, neque etiā poterit causare tristitiam, & dolorem in illis. Confirmatur hoc argumentū. Dolor & tristitia nō est aliud quā renitentia voluntatis cōtra nociuū præsens apprehensum ut tale, ergo si ignis non potest causare aliquod nocuentū, quod dæmones apprehendāt ut sibi præsens nociuum nullum in eis poterit causare dolorem.

¶ Con-

¶ Confirmatur secundo. Ignis etiam ut instrumentum Dei non potest supplere vicem obiecti, cum & ipse Deus hoc non possit, ergo non potest causare dolorem in voluntate nisi præsupposito obiecto proprio & formali doloris: hoc autem est nociuum præfens apprehensum ut tale, ergo. Quod si quispiam dixerit ipsummet ignem esse obiectum notivum, quatenus causat dolorem, & tristitiam in voluntate demonum. Contra hoc arguitur. Impossibile est, quod aliquares causet dolorem & tristitiam in voluntate, nisi prius saltem natura causet aliquod nocumentum, ex cuius præsentia oriatur tristitia in voluntate, ergo fictitium est dicere, ignem esse nociuum, & malum demonis, ex eo quod causat dolorem & tristitiam, si non potest causare aliquod nocumentum, ex quo sequatur tristitia. Et confirmatur. Quoniam tristitia est actus vitalis elicitus à voluntate, ergo producit à principio intrinseco ipsius voluntatis atque adeo ignis non potest immediate tristitiam causare in voluntate.

IN hoc dubio variæ circumferuntur doctorum sententiæ. Sed antequam illas in medium proferamus supponendum est, ignem neque virtute propria neque ut instrumentum diuine virtutis imprimere aliquam qualitatem sensibilem corpoream in demonibus aut in animabus separatis. Cuius oppositum illi dicitur potest docere, qui putat demones corporeos esse constates ex elementalī natura, quæ apta est suscipere corporeas impressiones, & qui dicunt, in anima separata manere potentias sensitivas, sed quoniam ista dicuntur sine fundamento, imo contra manifestam veritatem, idcirco pro constantissimo habendum est quod diximus, nempe ignem inferni nullam qualitatem sensibilem imprimere demonibus aut animabus.

¶ Igitur prima sententia asserit, demones cruciari ab igne, quatenus apprehendunt illum sub ratione disconuenientis, quemadmodum Avice. 9. meta. dicit quandoque aliquem magis cruciari in somno ex apprehensione phantastica alicuius disconuenientis quam affligeretur in vigilia, ex præsentia eiusdem. Adducitur Grego. pro hac opinione lib. 4. Dialogorum c. 29. dicens, quod anima cum crema se con-

Aspicit, cruciatur. Hanc sententiam docet Aegidius Roma. quodl. 1. r. q. 9. & quodl. 4. q. 15. D. Tho. refert hanc opinionem in ter alias q. 26. de veritate art. 1. & in q. de anima in disputatis art. ultimo. & in 4. dist. 44. q. 3. art. 3. & Scotus illam refert in eadem d. q. 2. Sed hæc opinio nullum habet fundamentum neque etiam in dictis Diui Gregorij: nam post illa verba citata continuo subdit, animæ non solum videndo incendium, sed etiam experiendo cruciatur. Et arguitur contra illam efficaciter. Vel illa apprehensio, qua demones apprehendunt ignem sub ratione disconuenientis, est vera, aut falsa: si vera, oportebat explicare, quo pacto ignis esset nociuus & disconueniens, quod non explicat hæc sententia: nisi forte intelligat, quod est nociuus in ratione obiecti, quod est omnino falsum: obiectum etenim conueniens est potentia & non disconueniens. Sivero apprehensio est falsa, sequuntur duo inconuenientia, primum quod demonum cruciatus non ab igne, sed à falsa eorum estimatione provenit. Secundum quod tenemur admittere falsitatem & errorem in intellectu demonis circa naturalia, cuius oppositum docet D. Thom. in articulo primo huius quæstionis ex Dionysio. in cap. 4. de diuinis nominibus. Aegidius supra citatus, & Ricard. in 4. dist. 44. art. 2. quæst. 9. dicunt ignem imprimere speciem sui in intellectu demonis, quæ ipsum necessitat ad considerationem ipsiusmet ignis & malorum quæ patitur, & notabiliter impedit intellectum demonis à consideratione aliarum rerum, & hoc vehementer demonem angit & cruciat.

¶ Caterum licet non sit impossibile ignem diuina virtute imprimere eiusmodi speciem sui, tamen species perfectiua est intellectus & non lativa, & ita non causat tristitiam. Illud vero quod dicitur nempe speciem impressam ab igne necessitare intellectum demonis ad actualem ignis considerationem, difficultatem habet, quia species subordinatur potentia sicut habitus, & ita non illam necessitat ad operandum.

¶ Secunda sententia docet ignem cruciare demones per aliquam realem immisionem in ipsos. Ad quæ explicandâ hæc sententia commentatur quod in demonibus &

nes, & animæ separatæ cruciantur ab igne A inferni non per solâ detentionē, qua detinentur veluti in carcere, sed etiā cruciantur ab igne ea ratione, qua ignis est: & eundem dolorem & cruciatum, quem causaret ignis in animâ; si esset coniuncta corpori, eundem causat in animâ separata, & etiā in dæmonibus vt instrumentum diuinæ virtutis & iustitiæ. Itaque ad eum modum quo ignis cruciaret dæmones mediante læsione corporis, si essent formæ corporibus vnitæ, ita virtute diuinâ absq; media aliqua læsione corporali illos nunc affligit & cruciat. Hanc sententiam docet Magister Sotus in 4. dist. 49. quæst. 3. art. 2. disputans de igne purgatorij & dist. 50. quæst. vnica art. 2. sequuntur illam doctissimi quidam viri ex discipulis D. Thomæ. Fundamenta potissima huius sententiæ sunt argumenta, quæ nos subiiciemus inferius contra vltimam sententiam, quam (vt probabiliorem) sequemur.

¶ Hæc sententia semper mihi apparet difficilis, quamuis aliquando illam secutus fuerim. Quia non habet fundamentum in D. Thomæ doctrinâ. Nusquam enim illam asseruit, imò in quæst. 26. de veritate art. 1. videtur illam reprobare. Et contra hanc sententiam vrgent omnia argumenta à principio quæstionis proposita, præsertim tertium argumentum cum suis confirmationibus, & vis potissima illius argumenti, quod contra hanc sententiam vehementer vrget, in hoc consistit. Dolor non potest esse nisi de aliquo malo præsentis, itaq; prius natura debet esse præsens malum & apprehendi vt tale, quam sequatur in voluntate dolor seu tristitia: sed hæc sententia non explicat, quodnam sit istud malum præsens illatum ab igne; ex cuius apprehensione in dæmonibus dolor sequatur, ergo. Minor explicatur. Quando anima est vnita corpori, & corpus cruciatur ab igne, voluntas dolet, & tristatur de cruciatu, & dolore sensibili, quem patitur corpus, & illud est malum quod proponitur voluntati tanquam obiectum doloris causatiuum: at nō possumus in dæmonibus aut animabus separatis assignare iuxta modum quo procedit ista sententia, quodnam malum, & nocumentum causet ignis in eis, quod sit doloris obiectum.

¶ Secundo arguitur contra hanc sententiam. Nam si dolor quem patiuntur dæmones ab igne, est omnino similis illi, quem paterentur, si essent corporum formæ: sequitur, quod pæna sensus damnatorum non incomparabiliter excedit pænas sensibiles, quas homines in hac vita experimur: at consequens aduersatur sanctorum Patrum dictis: afferunt enim non posse comparari pænas terribiles & truculentissimas quas hic homines experiuntur minimis pænis, quas patiuntur damnati & animæ in purgatorio existentes. De qua re præter alia videatur epist. D. Cyrilli episcopi Constantinopolitani ad August. missa: circumfertur inter D. Augustini epistolas, ergo. Sequela patet quia id asserit hæc sententia dum dicit, quod pæna, qua affligitur spiritus purus nihil differt ab ea, quam patitur anima existens in corpore nisi quod illa sit sine medio corpore, hæc autem sit corpore mediante. Præterea arguitur tertio: dæmones qui sunt in hoc aere caliginoso aut ab inferis ascendunt ad nos patiuntur eandem pænam quam illi qui sunt alligati in inferno, & vt D. Thom. dicit ad tertium non dimiauitur eorum pæna per hoc, quod veniāt ad nos: sed illi qui sunt in hoc aere non patiuntur ab igne vt ignis est, siquidem non sunt actu alligati cum ipso igne, ergo &c. Ad hoc tamen argumentum aliqui eorum respondent primum quod diuinâ virtus non est alligata locis aut corporibus, & propterea mediante aere tanquam instrumento potest causare eundem cruciatum & dolorem quem causat mediante igne. Sed hæc solutio præterquam quod asseritur voluntarie, est expresse contra ipsorum opinionem: admittunt enim iam, quod aliquando dæmones cruciantur non ab igne, vt ignis est, & ex consequenti ille cruciatus ab igne vt sic non pertinet ad pænam sensus. Quæ propter alij respondent quod dæmones ascendentes ad hunc aerem caliginosum deferunt secum illum ignem, cui sunt alligati, & ab illo torquentur etiam vt ignis est. Et ad hunc sensum explicant illud Iacobi 3. quod hic adducit D. Thom. ad tertium: sed hæc solutio est expresse contra D. Thom. hic ad tertium qui oppositum docet, & contrario modo explicat illam glossam. Præterea falsum est

quod horum solutio subdit, quod ignis ille quem daemones secum ferunt, non agit in alia, quae sunt in hoc aere praefer quam in ipsos daemones, quoniam agit ut instrumentum diuinae iustitiae. Ratio est. Quoniam absque miraculo non potest fieri, ut verus ignis non agat in corpora sibi approximata. Tertio respondere possent, quod ignis ille diuina virtute eundem dolorem causat in daemones, qui semel illi sunt alligati, siue quando manent alligati, siue quando ascendunt ad hunc aerem, propterea quod diuina virtus non pendet ex loci distantia. Sed haec solutio est sine certo fundamento nec consonat cum doctrina D. Th. hic ad tertium.

¶ Tandem vltima sententia docet, ignem inferni torquere daemones & animas per alligationem & detentionem. Itaque ignis ut instrumentum diuinae virtutis & iustitiae alligat sibi & detinet ipsos spiritus, ut maneant perpetuo alligati tanquam horreo carceri, quod spiritus illi nequam apprehendunt tanquam sibi malum & nocuum & ita vehementer dolent, & tristantur. Neque mirum, nam quod liberrimi spiritus ita alligantur corpori constituti in infimo totius vniuersi loco, non potest non apprehendi ab illis tanquam ingens malum (ut reuera est.) Hanc sententiam docuit perpetuo D. Thom. ut constat ex locis superius citatis & ex 4. cont. gent. cap. 90. & ex hoc articulo ad primum & tertium ipsum sequuti sunt nobiliores eius discipuli, Capre. dist. 44. quaest. 4. ad argumenta contra tertiam conclusionem, Caietanus in oratione habita de hac re coram Iulio. 2. refertur in tertio tomo opusculorum, Ferrar. in 4. cont. gent. supra Palu. dist. 44. citata q. 7. & multi Theologi extra scholam D. Th. Illam docent Diony. Carthu. quaest. 10. Ricar. vbi supra. Duran. licet alia via procedat (ut diximus) multum probabilitatis tribuit huic sententiae. Scotus eadem dist. 44. in secunda parte distinctionis quaest. 2. expressissime illam docet: in eo tamen a D. Thom. dissentit, quod putat ignem non effectiue concurrere ad detentionem, & alligationem demonum in inferno, sed Deus solus (inquit) est, qui effectiue detinet illos, ignis vero habet se tanquam locus in quo detinentur. Quod si quispiam ab il-

A lo quærat, si ignis non effectiue detinet daemones, quo pacto dici potest instrumentum diuinae iustitiae ad torquendum ipsos? Respondet, quod dicitur concurrere ut instrumentum Dei, quoniam daemones abominantur quidem ipsum ignem tanquam carcerem, cui alligantur, sed multo magis detestantur Deum, qui ipsos effectiue in penam suorum scelerum alligat, & idcirco ignem abominantur, quatenus circa ipsum Deus exequitur officium vindictae, & punitionis. Ex quo fit, quod ignis apprehensus ut nocuus causat tristitiam, & dolorem effectiue in voluntate demonum tanquam instrumentum Dei. Praesupponit Scotus in hac doctrina id, quod ex ipso retulimus supra articulo secundo huius quaestionis nempe dolorem voluntatis non effici ab ipsa voluntate sed ab obiecto apprehenso ut malum & nocuum passiuè voluntate se tantum habente. Quae sententia ut ibi aduertimus, est omnino falsa, eo quod dolor est actio vitalis à voluntate elicit: quare explosa hac Scoti expositione ut impertinenti, & non satis explicante, quo pacto ignis inferni sit instrumentum diuinae iustitiae in punitione demonum, multo verius dicitur cum D. Thom. ignem effectiue concurrere ad detentionem & alligationem demonum. Itaque duo elementa concurrunt quasi vice totius naturae corporeae ad puniendos damnatos, & infimum scilicet, terra, & supremum, nempe ignis: quorum primum passiuè tantum se habet tanquam locus, in quo daemones detinentur, secundum vero habet se actiue detinendo. Et in hoc seruatur debita proportio elementorum: terra etenim aptior est ad patiendum & sustinendum, ignis vero quia maxime est actualitatis, aptissimus est ad agendum. Estque aduertendum hoc loco, quod effectus, & terminus qui resultat ex hac actione detentionis, non est aliud quam ipsamet detentio seu ubicatio passiuè in tali loco. Hoc dixerim propterea quod quidam moderni dicunt, se non intelligere, quo pacto ignis effectiue operetur detinendo daemones cum non sit assignare terminum & effectum illius actionis: at omnis actio debet habere terminum qui efficiatur per ipsam, praesertim si sit actio transiens qualis ista esse debet. Et putant isti, quod illa

illa passiva ubicatio & detentio non sufficienter assignatur pro termino actionis prædictæ, quod certe probant leuissimis argumentis quæ prudens omitto, quia nullam ingerunt difficultatem. Et certe si quid probarent de igne inferni, probarent etiâ Deum affectiuè non detinere dæmones in inferno, quia actio diuina detentiuâ, quatenus est transiens, vel habet modum transeuntis non habet alium terminum præter ipsam detentionem & ubicationem passiuam. Præterea adnotauerim illam doctrinam etiam contra quosdam Theologos, qui docent, dæmones constitui localiter in inferno, eò quod applicant ad ignem suam virtutem operatiuam, ad quam applicationem necessitantur ab igne tanquam ab instrumento diuinæ virtutis effectiuo. Quorum Theologorum fundamentum illud est, quia angelus (inquiunt) non potest aliter constitui in loco, nisi per actualè operationem, vel per applicationem virtutis operatiuæ ad illum locum. Sed eorum sententia est falsa, & illud fundamentum cui innituntur tantum procedit secundum virtutem naturalem. Nam supernaturali virtute potest angelus constitui in loco per passionem seu per detentionem passiuam, per quam necessitatur, ut nihil possit operari extra illum locum, & ita contingit in dæmonibus. Vnde fateri oportet, quod ignis alligat potentiâ operatiuam dæmonum ad infernû taliter, quod non possunt dæmones pro sua libertate illâ applicare alteri loco, in qua re valde cruciantur dæmones. Itaque in applicatione actiuæ virtutis ad infernû dæmones non cōcurrunt actiue, sed mere passiuè. Igitur ut ad sententiâ D. Hieronymi reuertamur, ignis torquet dæmones effectiuè illos detinendo in inferno tanquam in horrendo carcere. Et idcirco infernus per metaphoram portis & ferreis vectibus prædicatur occlusus. Addiderim ipse præterea libèter cum Scoto ubi sup. quod præter efficientiâ quâ habet ignis circa dæmones applicandam eorû virtutè operatricè ad infernû, habet etiâ aliâ circa eorum intellectû applicandam ipsum diuinam virtutem ad actualè considerationem illius miserrimi loci, in quo detinentur ita ut non possint cessare ab hac consideratione, quæ vehementissime illos discruciat: & hoc non facit ignis immittendo ali-

A quam speciem in intellectum (ut putabant Ricardus & Aegidius locis citatis) sed applicando intellectû quasi per modum cuiusdâ excitationis ad actualè considerationem talis obiecti, sicuti naturaliter voluntas efficaciter applicat intellectû ad considerationem alicuius obiecti absque impressione nouæ qualitatis in intellectu. Quod autem voluntas secundum naturæ ordinem facere potest circa intellectum, fieri poterit ab igne tanquam ab instrumento diuinæ virtutis circa intellectû dātorum. His suppositis suadetur veritas huius vltimæ sententiæ. Primo per locum à sufficienti diuisione. Nam omnes aliæ sententiæ citatæ sunt insufficientes, imò intelligibiles, & præter illas non apparet alius modus, quo possit ignis torquere dæmones nisi per modum carceris detinentis illos, ergo. Secundò, quia iuxta hanc sententiâ optime explicatur acerbitas doloris & tristitiæ quâ dānati patiuntur ex igne inferni. Nam certe ingens illorum miseria est, quod ita subiiciantur elemento corporeo, ut neque libere possint uti sua potètia actiua, neque intellectû auocare à consideratione suæ miseriæ, & hoc tantum in illos efficiat ignis, ergo. ¶ Sed contra illâ sententiâ vrgent quedam argumenta, quibus etiâ confirmari poterit sententia præcedens, quæ (ut dixi) docent viri doctissimi, quæ proinde non est cōtemnenda. Primum argumentum est iuxta nostrâ sententiâ. Ignis inferni ad torquendû dæmones non cōcurrit per modum ignis vrētis & cremātis sed dūtaxat per modum carceris detinētis: sed in sacris literis aperte significatur, ignem cruciare dæmones ad modum ignis vrētis & cremantis eos, ergo non satis est dicere ignem torquere dæmones per modum detētionis, sed aliū modum inferendi passionem oportet commētari magis proportionatū igni ut ignis est. Minor probatur ex illo Luc. 16. ubi dicitur diuitem in inferno constitutum dixisse Abraham, mitte Lazarum, ut refrigeret linguam meam, quoniam crucior in hac flamma. & Apoc. 20. dicitur, quod diabolus missus est in stagnum ignis & sulphuris, ubi bestia & pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte, ergo. Et confirmatur ex August. li. 21. de ciuit. c. 10. dicente quod licet miris, veris tamē modis dæmones cruciantur ab igne suscipiētes ab illo pœnam. & Greg. 4. dialog. c. 29. dicit, quod ex igne

ne visibili ardor inuisibilis trahitur, & anima non solum videndo incendium, sed experiendo cruciatur. Confirmatur secundo: anima à corpore separata patitur in inferno ab igne secundum quod ignis est, ergo & demones. Probatur consequentia. Quoniam pena sensus eiusdem rationis est in demonibus & animabus, quod colligunt Theologi ex illo Math. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius. Antecedens probatur dupliciter. Primo, animæ post re assumptionem corporum patientur ab igne ut ignis est, ergo & ante re assumptionem eodem modo patiuntur. Probatur consequentia. Quia alias pena essentialis sensus in animabus multum auferretur post diem iudicii, quod videtur inconueniens admittere. Probat secundo idem antecedens. Quod Deus potest facere cum causa secunda se solo potest facere, sed Deus & ignis ut instrumentum Dei possunt mediante corpore cruciare animas cruciatu proprio ignis, ergo etiam potest facere sine medio corpore.

¶ Secundum argumentum. Si ignis non cruciat demones qua ratione ignis est, sed per modum carceris detinentis, sequitur, quod non magis illos oportuit alligari igni quam aeri aut terræ, imò terra esset comodius instrumentum ad alligandos demones superbos, eodem quod est elementum vilius & magis sordidum, ergo credendum est, quod cum Deus alligauerit eos igni ignem habere aliquam specialem actionem in illos.

¶ Tertium argumentum. Si ignis inferni tantum cruciat demones per solam detentionem & ligationem sequitur, quod æqualiter cruciet omnes, consequens non est ad mittendum: nam qui grauius peccauerunt grauiori etiam pena & damni & sensus plectuntur, ergo Sequela patet. Quoniam detentio & incarceratio æqualis est in omnibus.

¶ Ad primum argumentum respondetur, quod citra dubium necessum est multa ex his quæ Scriptura sacra dicit de tormentis, quædam nati demones & animæ patiuntur ab igne, per metaphoram explicare, ut annotauit Augustinus. lib. 2. de ciuit. c. 10. circa penam diuitis epulonis, in quo non erat lingua, quæ cruciaretur igni, neque in Lazaro erat digitus, qui posset mittendo aquam in linguam diuitis eum refrigerare. Sed hæc & alia multa dicuntur ad exaggerandum illud dolorem, quem damnati ab igne inferni patiuntur,

tamen non intēdit Scriptura sacra explicare, quod ignis per modum ignis & non per modum carceris detinentis damnatos cruciet. Res enim certissima est, ignem cum proprietate non posse comburere spiritus, quæ est propria actio ignis: combustio enim nequit fieri nisi per immisionem caloris, quæ spiritus suscipere non possunt. Ad primam confirmationem respondetur, quod Sancti Patres cruciatum vehementer appellant quædoque incendiū & adustionē ad explicandum quod prouenit ab igne, tum etiam quod est ingens & vehementissimus cruciatus. Ad secundam confirmationem respondetur negando antecedens. Ad primam probationem fateor, quod in animabus damnatorum post re assumptionem corporum auferretur pena sensus extensiuè respectu corporum, quia nouum patietur dolorē, qua ratione sunt formæ informantes corpora, quæ ab igne de nouo cruciabantur. Quibusdam placet hunc nouum dolorem animæ proueniētem ex vnione ad corpus appellare accidētarium. Sed quidquid fuerit de hoc, illud est certum hunc dolorem grauissimum esse futurum in anima. Ad confirmationem secundam respondetur, axioma illud celebratum à Theologis quidquid Deus potest cum causa secunda, potest se solo facere, ad causas effectrices & finales limitandum esse. Nam materiale & formalem causam Deus supplere nequit in presentia ergo corpus, quo mediante anima torqueri potest per ignem, non concurrat ad dolorem & tristitiam in ratione efficiētis, sed in ratione obiecti materialis & quodammodo formalis, quoniam adustio in corpore suscepta quatenus nociua est & disconueniens toti supposito habet rationem obiecti doloris, qui est in voluntate, quare sublato corpore, aufertur & obiectum illius doloris, qui potest prouenire ab igne ut ignis est.

¶ Ad secundum argumentum respondetur primum illud argumentum probare, quod si ab alio elemento, scilicet aere, vel terra pateretur demones ab illo sic detenti, sicut modo detinentur ab igne, pena sensus in eis non differret nisi dūtaxat secundum quid propter diuersos respectus ad diuersa instrumenta diuinæ virtutis. Secundo respondetur, quod de facto assumptus fuit ignis ad torquēdos demones & non aer vel terra, ut esset commune

mune affectuum spirituum & corporum damnatorum post iudicii diem. Hæc solutio est D. Th. in disputa. q. de anima ar. 21. ad 18. Tertiò tandem respondetur, quòd vt supra dixi circa explicationem huius ultimæ sententiæ quâ amplectimur, non solû ignis, sed etiam terra concurret ad cruciandum dæmones licet aliter & aliter. Et hoc conuenienter vt exposui ibidem.

¶ Ad tertium argumentum respondetur primò, q̄ in dæmonibus non magnâ præfert difficultatē argumentū illud, quoniā dæmones quanto perfectiores fuerunt & in naturali & in gratuita dignitate, tantò grauius deliquerunt. At spiritus perfectior, & qui in altiori fuerat statu constitutus, multo acius torquetur ex detentione inæquali carcere cū alio spiritu inferioris dignitatis. Nā licet materialiter sit æqualis imò & idē carcer, nō tamē formaliter sicut in nobis contingit, q̄ vir nobilis acerbius punitur & torquetur quā humilis & de media plebe, etiam si vterq; conijciatur in eodē carcere. Etenim qui ex altiori decidit statu, multò magis dolet, & magis illi horrendus repræsentatur carcer, in quo detruditur. Huc pertinet quod ait Aug. li. 21. de ciuit. c. 16. nequaquā negandū est, ignē illum pro diuersitate meritorū malorum alijs leuiorem alijs futurum esse grare, siue ipsius vis p̄ pena cuiusq; digna varie tur siue ipse æqualiter ardeat, sed nō æquali molestia sentiat. & D. Gregor. 9. lib. moral. cap. 7. eandem docet sententiā & confirmatur exemplo, sicut enim sol vnus cum sit, non æqualiter vrit corpora, sed pro diuersitate complexionis corporis cuiusque: ita etiam ignis ille vnus cum sit non æqualiter damnatos cruciat, sed pro diuersitate meritorū. In animabus autem illud tertium argumentum maiorem habet difficultatem, quoniā anima quæ grauiora commisit delicta, non est necesse, quòd fuerit aliquando dignior alijs, quæ minus peccauerunt neque dignitate naturæ neq; dignitate gratiæ, & ita maior cruciatus & pena reduci non potest ad hoc quod ex altiori statu ad illum horrendum peruenierit carcerem. Sed nihilominus respōdetur ad tertium argumentū solutione cōmuni ad dæmones & animas, q̄ spiritus qui propter grauiora scelera detrusus est in illo carcere

A ex eo grauius tristatur, & dolet, quia intueretur se magis dignum illo tormētōrū loco, & ita tanto maior est acerbitas pænæ, quāto propter maiora crimina dæmon, vel anima ab igne inferni detinetur. Quemadmodū si duo nobiles in eodē carcere publico conijciantur, vehementius tristabitur ille, qui propter crimina maiora & inhonoratiora ibi detinetur. & forte inter alia quæ ignis ille, vt instrumentū diuinæ virtutis efficit in damnatos, vnū est, q̄ necessitat eorū intellectū, vt semper actualiter consideret omnia peccata, & scelera, propter quæ detrusus est in inferni carcere. Nam id quod Deus per prophetā cōminatur peccatoribus futurū in alio seculo, scilicet, arguā te, & statuā contra faciē tuā, id est, ponā corā te omnia peccata tua: satis verò simile est, quòd exequetur ministerio ignis tanquam per instrumentū suæ iustitiæ. Igitur in pænâ sensus per ignē inflictæ eo modo Theologi debemus, sicuti Theologi docent in pænâ damni, quæ est carentia diuinæ visionis: hæc enim secundum se considerata æqualis est in omnibus dānatis: attamē ex illa inæqualitate causatur cruciatus & dolor, grauius enim ex amissione beatitudinis torquetur, qui videt se propter grauiora crimina tanto bono priuatū. Legatur Sotus in 4. d. 30. q. vnica. ar. 4. circa primā conclusionē. Alia argumēta cōtra hanc ultimā sententiā fieri possent, sed illa leuiora sunt & optime dissoluuntur à Palu. vbi sup. ¶ Ex omnibus dictis colligitur, satis verò simile esse modū expositū in vltima sententiā ad explicandū, quo pacto ignis dæmones torquet. Verū quia res ista inter difficilimas est cōputanda, idcirco cuiusque aliter bene opinanti suus relinquatur locus. Nos enim cū Augu. modeste dicimus, dæmones & animas miris veris tamē modis ab igne cruciari: quibus autē aut qualibus nō plenè cognoscimus. ¶ Ad argumenta à principio dubij proposita respōdetur q̄ primū bene dissoluitur solutione assignata inter arguēdū. ¶ Ad secundū respōdetur, nō esse necessariū ad rationē instrumētī quòd sua natura aliquam operetur actionem, quæ per se ipsam cōtingat subiectū, in quo agēs principale operatur, sed sat fuerit, q̄ opereatur aliquā actionē, qua mediātē actio principalis agētis aliquatenus modifiet, & ita modificata

modificata deferatur ad illud subiectum, & hoc est quod D. Thom. appellat actionem prauam, & dispositiuam ad actionem & effectum principalis agentis. Hæc autem actio in igne inferni est illa qua producit calorem in toto illo concauo loco inferni. ¶ Tertium argumentum cum suis confirmationibus probat nostram ultimam sententiam, & solū militat contra tertiam opinionem, quam nos in præsentia nō tuemur.

Debiturum quarto & ultimo, vtrum dæmones receperint iam vltimum supplicium debitum suæ culpæ, an potius referuentur puniendi ad vltimum iudicium.

In hoc dubio non fit sermo de supplicio quod Theologi appellant penam damni, quod consistit in carentia & priuatione visionis diuinæ essentiae. Nam secundum fidem fateri oportet dæmones iam esse exclusos in perpetuum à regno caelestiac consortio bonorum angelorum, & à visione diuinæ essentiae. Tota ergo dubitatio est de pena sensus, non quidem de pena accidentali. Nam res est certissima, quod post diem iudicii pena dæmonum crescat accidentaliter, tum quia iam deinceps nō dabitur illis locus impugnandi homines, tum etiam quia recludentur in carceribus inferni, neque inde permittentur exire. Igitur id in præsentia quarimus an pena sensus essentialiter sit augmentanda post diem iudicii, ita quod adhuc non receperint vltimum essentialiale supplicium.

¶ Arguitur primo pro parte affirmatiua quia videtur esse expressa sententia D. August. lib. de natura boni contra Manicheum. cap. 3. & probat Augustinus ibi ex illo 2. Petri. 2. si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detraetos in tartarum tradidit cruciandos in iudicium referuari. In quo loco D. August. ponderat, quod dæmones sunt modo detrusi in tartaro, id est, in carcere inferni, qui est aer caliginosus, referuatur vero pena infernalis, qua sunt puniendi, ad diem iudicii. Confirmatur hic sensus ex illo Matth. 25. Ite maledicti in ignem, qui paratus est diabolo &c. si erat paratus vsque ad diem iudicii, ergo ante non puniuntur illo igne.

¶ Arguitur secundo quoniam D. Paul. ad Ephe. 2. & 6. dæmones appellat principes, & potestates aeris huius, ergo dæmo-

nes modo nō pertinent ad carcerem inferni, sed ad hunc aerem, & ex consequenti non puniuntur adhuc igne inferni, in quo essentialiter consistit supplicium sensus.

In hoc dubio Magister Cano in scholijs super hoc arti. putat probabiliter posse dici essentialiale supplicium sensus esse augmentandum in dæmonibus post diem iudicii, in quibusdam autem dicit, quod non augmentabitur essentialiter, eo quod iam de facto sunt inclusi in inferno, vt docet D. Tho. vltima conclusione & quidem Mag. Cano putat, quod illi dæmones, qui iam sunt in inferno detrusi grauius peccauerunt, quā illi qui permittantur permanere in aere caliginoso. Caiet. explicans illa verba D. Pet. citata videtur etiā sentire, quod dæmones qui versantur in aere, nō adhuc acceperunt vltimū supplicium inferni. Ceterum oppositam sententiam expresse docet D. Tho. hic ad vltimum, & Thomistæ doctissimi moderni reputant contrariam sententiam temerariam, & periculosam in fide. Ego tamē non audeo illi sententiae talē notam inurere, quoniam nō video argumēta adeo efficacia, vt non possint dissolui cū aliqua probabilitate. Sed nihilominus existimo, quod hæc sententia D. Th. est longe probabilior opposita, imò existimo, q̄ contraria non tā consonat fidei sicut opinio D. Th.

¶ Probatur primū. Secundum fidē oportet fateri, q̄ homines nequā statim post mortē recipiūt vltimū supplicium essentialiale, q̄ attinet ad solā animā, nā ille dolor sensibilis, qui postea in illa resultabit ex vltione corporis reasumpti, nō aduersatur fidei, q̄ dicamus illū pertinere ad essentialiale supplicium sensus, nō quidē solius animæ, sed totius hominis damnati: ergo similiter est dicendū, q̄ dæmones statim post casum puniti sunt essentiali supplicio, quoniam vt docet Damas. lib. 2. de fide orth. ca. 4. in fine quod est in hominibus mors, fuit in angelis casus. Antecedens asseritur à D. Th. ibi ad vltimū & probatur efficacissime 1. 2. q. 4. ar. 1. & in additionibus ad 3. p. q. 69. art. 2. expressissime asseritur à D. Th. & ibi disputatur, & definitur hæc veritas in quadam extrauaganti Benedicti 1. 2. quem refert Marsilius in quarto questione decima tertia artic. tertio. Secundo probatur aliqui dæmones iam de facto puniuntur vltimo supplicio,

supplicio, illi videlicet, qui sunt iam detrusi in inferno, ergo etiam alij omnes patiuntur vltimum supplicium. Consequentia probatur. Quia est eadem ratio de omnibus; nam quod dicit Cano, quod dæmones nequiores sunt in inferno detrusi, apparet omnino voluntarium, imò videtur falsissimum, quoniam supremus diabolus Lucifer adhuc manet inter nos, & nō est adhuc in inferno detrusus tanta reclusionē, vt nō permittatur exire ad nos. Quoniam iuxta communem sententiam sanctorum & doctorum ille fuit, qui tentauit parentes nostros in paradiso, & etiam Christum dominum in deserto; at ille fuit pessimus omnium, qui ceci derant, ergo.

¶ Vltimò probatur. Boni angeli habent iam totum præmium essentialē, ergo & mali vltimum supplicium essentialē. Patet cōsequentia. Quoniam ratio iustitiæ postulat vt puniantur mali, sicut postulat, vt præmientur boni.

¶ Ad primum argumentum respondetur primo, quod D. August. & etiam Diuus Petrus docent, dæmones reseruari in iudicium, non vt accipiant supplicium vltimum essentialē, sed vt ex publica sententia coram toto vniuerso patefiat eorum culpa. Secundò respondetur, quod Diuus Augustinus loquitur de supplicio accidentali, quod citra dubium augmentabitur post diem iudicij. Ad confirmationem respondetur, quod ignis inferni paratus fuit dia-

A bolo à mundi constitutione, quoniam positus est ille ignis in loco inferno terræ, vt esset carcer malorū. Postquāverò diabolus peccauit, statim addictus est illi carceri.

¶ Ad secundum respondetur cum D. Thom. ad vltimum, quod dæmones qui versantur in hoc aere, puniuntur igne inferni, & cruciantur vehementissimè ex eo quod apprehendunt certissimè, se iam esse damnatos, & addictos carceri inferni. Si quispiam opinetur, quod ignis inferni torqueat dæmones non solum tanquā carcer illos detinens & concludens, sed etiam ex eo quod agit in illos tanquā instrumentum diuinæ virtutis, non tam facillè poterit explicare, quomodo dæmones in hoc aere torqueantur ab igne, qui est in inferno, sed poterit dicere quod ignis in inferno, tanquā instrumentum diuinæ virtutis attingit ad cruciandos dæmones, qui sunt in isto aere, sicut vox Iosue attingit (iuxta probabilem sententiam) ad detinendum solem, ne moueretur contra Gabaon, & hoc efficienter detinendo ipsum, vt instrumentum diuinæ virtutis. ¶ Hactenus de sexaginta quatuor Quæstionibus primæ partis S. Thomæ dicta sufficiant. Dabo tamen operam, fauente Christo domino, vt reliquæ quæstiones simili diligentia commentis exornatæ in lucem statim prodeāt.

D Per omnia Benedictus Deus Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, Amen.

F I N I S.



LOCORVM SACRÆ SCRIPTURÆ, QVÆ SPARSIM ab autore explicantur & citantur, Index secundū ordinem librorum veteris ac noui Testamenti.

In quo numerus designat columnam, litera verò lineam.

EX GENESI.

IN principio creauit Deus cælum
& terram. 215. e. 1386. c.
1313. a
Fiat lux, & facta est lux. 636. d
Et diuisit lucem à tenebris. 1402. a
Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erāt val
de bona. 628. d. 1402. a
Faciamus hominem ad imaginem & simi
litudinem nostram. 487. a. 792. c
2. Igitur perfecti sunt cæli & terra, & om
nis ornatus eorum. 1485. b
Hoc nunc os ex osibus meis, & caro de
carne mea. 25. b
Propter hoc relinquet homo patrem &
matrem &c. 133. d
4. Possedi hominem per Deum. 1017. e
Nonne si bene egeris recipies? 867. c
Videntes filij Dei filias hominum quòd ef
fent pulchræ. 1464. b 1839. d
22. Nunc cognoui, quòd timeas domi
num. 757. d
28. Verè dominus est in loco isto, & ego
nesciebam. 576. c
32. Vidi dominum facie ad faciē. 578. a
38. Ipse & Hiras opilio gregis. 154. c
Adorauit Israel dominum, conuersus ad
lectuli caput. 165. b

EX EXODO.

Cap. 3. Apparuit Dominus Moyfi in flā
magnis, &c. 1474. c
3. Ego sum qui sum, & qui est, misit me ad
vos. 308. d. 399. e
12. Os non comminuet is ex co. 202. b
15. Ille Deus meus, & glorificabō eum.
592. a
Dominus quasi vir pugnator omnipotens
nomen eius. 995. d
26. Vide, vt facias omnia secundum exem

plar, quod tibi ostensum est. 686. c
802. c.
32. Aut dimitte eis hanc noxam, aut si nō
facis, dele me de libro tuo. 985. e
Ego ostendam tibi omne bonum. 579. e
Miserebor cui voluero, & clemens ero, in
quem mihi placuerit. 915. d. 943. d
Faciem meam videre non potes. 578. c.
583. a
Non videbit me homo & viuet. 575. e
Ostende mihi faciem tuam. 496. e

EX NUMERIS.

Cap. 12. Palàm & non per ænigmata Deū
vidit. 579. e

EX DEUTERONOMIO.

Cap. 4. Hæc est enim vestra sapientia &
intellectus in populis. 100. c
6. Dominus Deus tuus Deus vnus est.
475. b
Tentat vos Deus vester, vt sciāt, si diligitis
illum. 757. d
Si videris in numero captiuorum mulierē
pulchram, & adamaueris eam. 32. e
25. Non alligabis os boui triturati. 221. c

EX I. REGVM.

Cap. 16. Homines vident ea quæ apparēt,
Deus autem intuetur cor. 1697. b

EX III. REGVM.

Cap. 8. Si enim cælum & cæli calorum te
capere non possunt, quanto magis do
mus hæc, quā ædificauit tibi? 431. a

EX TOBIA.

Cap. 6. Profectus est antē Tobias, & canis
secutus est eum. 132. a

Rrr 12. Ego

Index sacrae scripturae

12. Ego sum vnus ex septem qui astamus
ante Deum. 1814.a

EX IOB.

Cap. 4. In angelis suis reperit prauitatem.
1802.a

10. Ipse est rex super omnes filios super-
bia. 1841.c

11. Nunquid vestigia Dei comprehendes
aut omnipotentem, &c. 336.d. 365.b

19. Scio q̄ redēptor meus viuit, & in nouis-
simo die de terra surrecturus sum. 55.a.

21. Quid dixerunt Deo, recede à nobis sciē-
tiam viarum tuarum nolumus. 859.e

22. Oīa apud Deū sunt possibilia. 995.d

24. Ipsi fuerunt rebelles lumini. 995.d

25. Nunquid est numerus militum eius.
1445.c

40. Ipse est princeps viarum Dei. 1888.b

41. Ille Behemoth quē fecit tecū. 1778.c

EX PSALTERIO.

2. Ego hodie genuite. 217.c. 1045.e.
Dñs dixit ad me, filius meus es tu. 1082.c

Postula à me & dabo tibi gentes hēredi-
tatem tuam. 937.e

5. Scrutans corda & renes Deus. 630.a

8. Videbo calos tuos opera digitorū tuo-
rum lunam & stellas. 264.b

Quid est homo q̄ memor es eius. 216.b

11. Secundum altitudinem tuam, multi-
plicasti filios hominum. 1428.c

13. Dixit insipiens in corde suo, non est
Deus. 210.e

15. Funes ceciderunt mihi in praelaris.
920.d

23. Quis est iste rex glorię? 554.a. 1718.c

18. Caeli enarrāt gloriā Dei. 241.a. 264.b

Præceptum domini lucidum illuminans
oculos. 801.d

32. Verbo dñi celi firmati sunt. 1376.a

33. Inquire pacē & persequere eā. 912.e

36. Ipse dixit & facta sunt: ipse mandauit,
& creata sunt. 1345.e

Immitter angelus domini in circuitu ti-
mentium eum. 165.a

38. Potēses domine. 987.c

39. In capite libri scriptū est de me. 803.a
985.b

41. Sitiuit anima mea ad Deum fontem
vium. 148.b. 170.e

44. Lingua mea calamus scribæ. 137.d
Eructauit cor meum verbum bonum.
1082.c

Vnixit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ.
936.b

49. Pulchritudo agri mecum est. 652.d
50. Incerta & occulta sapientiæ tuæ ma-
nifestasti mihi. 134.e

52. Dominus de cælo prospexit super fi-
lios hominum. 757.d

67. Currus Dei multiplex millia latan-
tium. 1444.a

68. Deleantur de libro viuentium, & cum
iustis non scribantur. 980.a. 983.a. &c.

80. Dimisi eos secundum desideria cordis
eorum. 856.c

88. Cōfitebūtur celi mirabilia tua. 241.a

93. Qui plantauit aurē, non audiet. 383.e

95. Omnes dii gentiū dæmonia. 1839.e

101. Initio tu domine terram fundasti, &
opera manuum tuarum sunt celi. 766.e

Annitui non deficient. 450.c

102. Benedicite domino omnes angeli
eius potentes virtute. 1506.b

103. Qui facit angelos suos spiritus, & mi-
nistros suos ignem vrentem. 1429.c
1444.d

Omnia in sapientia fecisti. 636.a

Extendens cælum sicut pellem. 241.a

109. Virgam virtutis tuæ. 195.d

Tecum principium in die virtutis tuæ, in
splendoribus sanctorum ex vtero ante
Luciferū genuite. 148.c. 1046.b

Iudicabit in nationibus impleuit ruinas.
1816.d

110. Magna opera domini exquisita in
omnes voluntates eius. 848.e

113. Oīa quæcūq; voluit dñs fecit. 750.c

128. Mirabilis facta est scientia tua ex me.
241.c

131. Viduā ei' benedicēs benedicā. 164.a

125. Qui seminant in lacrymis, in exulta-
tione metent. 885.e

138. Quo ibo à spiritu tuo, & quo à facie
tua fugiam. 421.e

In libro tuo omnes scribentur. 985.a

144. Magnus dominus & laudabilis ni-
mis. 408.e

145. Qui fecit cælum & terram, mare, &
omnia quæ in eis sunt. 1313.b

146. Qui dat iumētis escā ipsorū. 819.e

148. Ignis, grando, nix, glacies, & spiritus
procellarum. 819.d

149. Vt faciāt in eis iudiciū conscriptum.
849.c

Index sacrae scripturae.

EX PROVERBIIS.

- Cap. 1. Sapientia foris praedicat in plateis
dat vocem suam, in capite turbarum cla-
mitat, conuertimini ad correptionem
meam. 859.c
3. Ne obliuiscaris legis meae, & praecepta
mea, cor tuum custodiat, describe eam
in tabulis cordis tui. 980.c
8. Dominus possedit me in initio viarum
suarum. 1011.e. 1017.c. 1386.d
Cum ipso eram cuncta componens. 1376.a
10. Sapientia est viro prudentia. 88.b
Ego diligentes me diligo. 811.a
16. Vniuersa propter se ipsum operatus
est dominus. 792.b. 850.a
Spirituum ponderator est Deus. 810.c

EX ECCLESIASTE.

- Cap. 7. Considera opera Dei, quod nemo pos-
sit corrigere quem ipse despexerit. 856.d

EX SAPIENTIA.

- Cap. 1. Spiritus domini repleuit orbem ter-
rarum, & hoc quod continet omnia scien-
tia habet vocis. 421.d. 483.e. 1376.a
Deus mortem non fecit, neque latetur in
perditione malorum. 941.a
2. Inuidia diaboli mors introiuit in orbem
terrarum. 1841.c
7. Attingit autem vbique propter suam
munditiam. 424.d
8. Attingit a fine vsque ad finem fortiter,
& disponit omnia suauiter. 424.d. 319.c
Scit praeterita, & de futuris extimat. 643.c
1684.e
9. Cogitationes enim mortalium timidae
& incertae prouidentiae nostrae. 818.b
11. Diligis omnia quae sunt, & nihil odisti
eorum quae fecisti. 808.e. 1424.e
Omnia in mensura & pondere fecisti. 402.e
Quomodo aliquid permaneret nisi tu vo-
luisses. 740.a. 746.a
13. Vanisunt omnes homines quibus non
subest scientia. 24.e
A magnitudine enim speciei, & creaturae
cognoscibiliter poterat creator videri.
240.d
14. Tua autem prouidentia pater ab initio
cuncta gubernat. 819.c
Odio sunt Deo impius & impietas eius.
808.e. 941.c. 1425.a
16. Qui enim sanus factus est, non per hoc

quod videbat sanabatur, sed per te. 203.d

EX ECCLESIASTICO.

- Cap. 8. Intellexi quoddam omnium operum
Dei nullus possit inuenire rationem. 565.d
10. Initium omnis peccati superbia. 1841.b
15. Deus ab initio constituit hominem, &
reliquit eum in manu consilij sui. 850.a. 901.c
18. Qui viuit in aeternum, creauit omnia
simul. 450.c. 1356.c. 1778.c
23. Domino Deo antequam crearentur
cuncta sunt cognita. 643.b
Lucidiores sunt oculi eius super solem. 630.a
24. Haec omnia liber vitae, & testamentum
altissimi. 979.e. 985.a
39. Sapientiam omnium antiquorum ex-
quiret sapiens, cor tuum tradet ad vigi-
landum diluculo. 107.b
41. Ab initio & ante secula creata sum.
1011.d

EX ISAIA.

6. Ecce virgo concipiet & pariet filium. 133.b
8. Ego dominus docens te vtilia. 5.d. 139.e
9. Terra Zabulon, & terra Neptalim, via
maris trans Iordanem Galilee gentium. 133.c
Disperdat ab Israel caput & caudam incur-
uantem & deprauantem. 162.d
11. In manibus prophetarum assimilatus
sum. 142.c
Habitabit lupo cum agno & pardus cum
hædo. 206.e
14. In caelum conscendam, similis ero al-
tissimo. 1849.e
14. Quomodo cecidisti de caelo Lucifer,
qui mane oriebaris. 1478.a. 1857.c
1851.d
19. Et non erit Aegypto, opus quod fa-
ciat caput & caudam incuruantem. 162.d
29. Et erit terra Iuda Aegypto in festiui-
tatem. 154.d
37. Angelus domini percussit viros. 1850.
1498.e
40. Omnes gentes quasi non sint sic
sunt coram eo. 308.d. 598.d
Deus sempiternus dominus. 450.c
41. Annunciate nobis quae ventura sunt,
& dicemus, quia Desestis. 643.b
53. Si posuerit pro peccato animam suam,
videbit semem longeuum. 931.b
Generationem eius quis enarrabit. 216.d
598.d. 1062.b
57. Deus excelsus & sublimis habitans eter-
nitatem. 445.d
45. Haec

Index sacrae scripturae.

45. Hæc dicit dominus, quæ ventura sunt
interrogate me. 643.b. 1684.d
46. Consilium meum stabit, & voluntas
mea fiet. 750.d
46. Ego sum Deus, & non est alius simi-
lis. 1684.e
54. Erunt homines docibiles Dei. 890.e
61. Spiritus domini super me, eò quòd
vixerit me. 1302.d.
Dominus misit me, & spiritus eius. 1310.e
63. Quis est iste qui venit de Edon. 554.a
1718.c. 1823.b
64. Oculus non vidit Deus absque te quæ
præparasti diligentius te. 1014.c.
65. Inuentus sum à non quærentibus me.
890.e
66. Cælum mihi sedes est, & terra scabel-
lum pedum meorum. 1491.a

EX IEREMIA ET THRENIS.

- Cap. 1. Priusquàm te formarem in vtero,
nouite. 643.b
12. Iustus quidem tu es domine, verum ta-
men iusta loquar ad te. 143.e
13. Si potest ætiops mutare pellem suam.
1415.c.
17. Ego dominus scrutans renes & cor-
da. 1697.a
23. Cælum & terram ego impleo. 421.d
28. Si occultabitur vir, & ego non videbo
eum. 628.d
36. Ex ore suo loquebatur quasi legens ad
me omnes sermones istos, & scribebam
in volumine atramento. 137.e

EX EZECHIELE.

- Cap. 28. Tu Cherub signaculum similitu-
dinis, plenus sapientia. 1564.c
In delitijs paradysi fuisti. 1789.a. 1817.d
Eleuatum est cor tuum, & dixisti, Deus
ego sum. 1849.e
31. Cedri non fuerunt altiores illo in pa-
radiso Dei. 1888.c
33. Viuo ego, dicit dominus, nolo mor-
tem impij. 752.a. 867.c

EX BARVCH.

3. O Israel quam magna est domus Dei &
quàm ingès locus possessionis eius. 1493.a
Magnus dominus & non habet finem.
408.e

4. Hic liber mandatorum Dei est. 985.a

EX DANIEL.

7. Millia millium ministrabant ei. 1444.a

- Potestas eius potestas æterna. 1450.c
Est Deus in cælo reuelas mysteria. 1684.e
12. Signa librum vsque ad tempus statu-
tum. 985.c

EX OSEA.

13. Perditio tuta Israel tantummodo in me
auxilium tuum. 841.a. 873.c. 880.a
916.c. 1425.a

EX AMOS.

3. Quia non faciet dominus Deus verbum
nisi reuelauerit secretum suum. 25.a

EX MALACHIA.

- Cap. 1. Iacob dilexi, Esau autem odio ha-
bui. 840.b. 851.e
3. Ego Deus & non mutor. 434.a
Reuertimini ad me & ego reuertar ad vos.
901.e. 902.a. 913.a

EX MATTHAEO.

- Cap. 1. Ecce virgo in vtero habebit & pa-
riet filium. 133.c
Angelus domini apparuit Ioseph. 1431.a
4. Assumpsit eum diabolus in montem ex-
celsum. 1474.c
5. Beati mundo corde quoniam ipsi Deum
videbunt. 479.b. 519.a
Donec transeat cælum & terra iota vnum
aut vnus apex non præterebit à lege do-
nec omnia fiant. 135.e
6. Vbi est enim thesaurus tuus ibi est &
cor tuum. 1053.e
Respicite enim volatilia cali quoniam nõ
serunt &c. 819.e
7. Nescio vos & tunc confitebor eis quia
nescio vos. 841.e
10. Nolite timere eos qui occidunt cor-
pus, animam autem non possunt occide-
re. 1458.a
11. Omnia tradita sunt mihi à patre meo
1012.b
Nemo nouit filium nisi pater, neque patrem
quis nouit nisi filius. 1134.e
Discite à me quia mitis sum & humilis cor-
de. 1841.c
12. Sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus
diebus & tribus noctibus. 203.b
13. Omnis scriba doctus in regno calorũ
similis est &c. 107.a
16. Beatus es Symon Bariona quia caro &
sanguis non reuelauit tibi. 1135.a
Tu es Petrus & super hanc petram ædifica-
bo Ecclesiam meam. 130.d
Quid prodest homini si vniuersum mun-
dum lucratur. 107.c

Non

Index sacrae scripturae.

18. Non est voluntas apud patrem vestrum, ut pereat vnus de pusillis istis qui in me credunt. 845.e
18. Angeli eorum semper vident faciem patris mei. 1814.a
19. Non legistis, quia qui fecit ab initio, masculum & foeminam fecit eos. 123.a
- Apud Deum omnia possibilia. 995.d
20. Non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. 137.D
21. Nunquam legistis in scripturis, lapidem quem reprobaueunt edificantes hic factus est in caput anguli. 123.c
22. Erunt sicut angeli Dei. 533.e
- Quid vobis videtur de Christo, cuius filius est? 1149.c
- Multi enim sunt vocati, pauci vero electi. 828.d
23. Vnus est enim magister vester qui in caelis est. 600.a
- Quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas & nolui. 750.d
24. De die illa nemo scit nisi solus pater. 1012.a
25. Venite benedicti patris mei, possidete regnum paratum vobis. 969.a
- Ite maledicti in ignem aeternum, quod paratum est diabolo & angelis eius. 1778.d. 971.c
26. An non possum rogare patrem meum, & exhibebit mihi plusquam duodecim legiones angelorum? 999.b. 1444.a
28. Baptizate omnes gentes, docentes eas seruare quaecunque mandauimus vobis. 144.b. 867.a. 1404.a
- Data est mihi omnis potestas. 1020.d

EX MARCO.

13. De die autem illa nemo scit, neque angelus, neque filius. 168.b. 554.d. 1012.b
15. Erat autem hora tertia & crucifixerunt eum. 148.a
16. Euntes praedicate euangelium omni creaturae, qui crediderint & baptizatus fuerit, saluus erit. 21.d. 867.a

EX LUC A.

- Cap. 1. Quoniam multi conati sunt ordinare nationem rerum. 136.e
- Visum est mihi asecuto omnia a principio diligenter ex ordine tibi scribere optime Theophile. 132.c

- Ego sum Gabriel qui sto ante Deum. 1814.a
- Non erit impossibile apud Deum omne verbum. 415.e. 992.e
2. Apparuit multitudo angelorum psallentium. 1498
- Quod parastante faciem omnium populorum. 867.a
3. Descendit spiritus sanctus corporali specie, sicut columba in ipsum. 1474.e
6. Neque hoc legistis quod fecit Dauid cum esuriret. 123.a
7. Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. 911.e
9. Qui vult venire post me, abneget semet ipsum, & tollat crucem suam. 912.e
- Angeli eorum semper vident faciem patris mei. 1431.a
10. Videbam sathanam sicut fulgur de caelo cadentem. 1478.b. 1778.d. 1841.c
- Gaudete & exultate, quia nomina vestra scripta sunt in caelis. 976.c. 985.e
11. Si ergo vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis pater vester caelestis. 29.a
18. Decimatis omne olus. 756.b
- Nemo bonus nisi solus Deus. 599.a

EX IOANNE.

- Cap. 1. In principio erat verbum, & verbum erat apud Deum. 138.e. 1082.b. 224.e
- In ipso vita erat. 384.c
- Dedit eis potestatem filios Dei fieri. 1140.a
- Quod factum est in ipso vita erat. 592.a
- 198.d. 633.b. 738.b
- Erat lux vera. 305.c
- Vidimus gloriam eius. 477.a. 931.a. 1061.d
- Deum nemo vidit vnquam. 478.e. 575.e. 577.a
- Qui post me veniet, ante me factus est. 1012.a
- De plenitudine eius omnes accepimus. 936.a
3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. 144.e
- Sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis. 10121. 5703.a
- Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum vnigenitum daret. 740.a. 866.e. 1046.c. 1061.d
- Qui de terra est, de terra loquitur. 575.e

Index sacrae scripturae.

Non enim ad mensuram dat Deus spiritum.
 417.d
 4. Spiritus est Deus. 259.e. 261.b. 1469.a
 Meus cibus est, ut facia voluntatem eius qui
 misit me, ut perficiam opus eius. 1302.d
 5. Non potest filius a se facere quidquam.
 1012.b. 1017.d.
 Sicut pater habet vitam in semetipso sic
 dedit filio. 384.c.
 Scrutamini scripturas, illae enim sunt quae
 testimonium perhibent de me. 157.e
 110.c.
 6. Nemo potest venire ad me, nisi pater
 qui misit me, traxerit eum. 890.d. 912.e
 Sicut misit me viuens pater, & ego vivo
 propter patrem. 1302.a
 Erunt omnes docibiles Dei. 45.b
 Nonne duodecim vos elegi, & ex vobis
 vnus diabolus est? 981.d
 8. Qui misit me mecum est, & non reli-
 quit me solum. 1301.e
 Ego enim ex Deo processi & veni. 1009.a
 Ille homicida erat ab initio, & in veritate
 non stetit. 1778.d. 1803.d. 1862.b
 10. Ego & pater vnum sumus. 1222.e
 Nonne scriptum est in lege vestra, ego di-
 xi, Dij estis? 28.e
 Scio quia resurget in resurrectione in no-
 uissimo die. 55.a
 14. In domo patris mei mansiones multae
 sunt. 532.c
 Ego sum via, veritas, & vita. 305.c
 Qui videt me, videt & patrem. 542.e
 Pater autem in me manens, ipse facit ope-
 ra. 1012.b. 1720.a
 Ego rogabo patrem & alium paracletum
 dabit vobis. 1306.e
 Pater maior me est. 1012.b
 15. Manete in me, & ego in vobis. 432.e
 Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.
 896.e
 Sine me nihil potestis facere. 884.d. 890.e
 Si non venissem & locutus eis fuisset, pec-
 catum non haberent. 862.a
 Cum autem venerit paracletus, quem ego
 mittam vobis. 1302.a
 Spiritus sanctus qui a patre procedit.
 1195.e. 1210.a
 16. Si ego non abiero, Paracletus non ve-
 niet ad vos. 1302.a
 Non loquetur a semetipso, sed quaecumque
 audiet loquetur. 1012.b

Omnia quae habet pater, mea sunt. 1020.b
 1386.d.
 17. Clarifica me pater claritate quam habui
 priusquam mundus fieret. 1020.b
 Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant
 te solum Deum. 1012.b. 1720.a
 Ego pro eis rogo, non pro mundo. 934.c
 19. Ad Iesum autem cum venissent, non
 fregerunt eius crura. 202.a
 20. Noli me tangere, nondum enim ascen-
 di ad patrem. 203.c
 21. Ut simus in vero filio eius. 1009.b

EX ACTIBVS APO- stolorum.

1. Hic possedit agrum de mercede iniqui-
 tatis. 757.d
 Oportet ex his viris, qui nobiscum sunt
 congregati in omni tempore quo intra-
 uit & exiit ad nos dominus Iesus. 141.c
 Tu Deus qui solus nosti corda hominum.
 1697.b
 6. Stephanus autem plenus gratia & for-
 titudine faciebat prodigia & signa.
 211.b.
 Vos autem semper spiritui restitistis. 864.e
 8. Cum vidisset, inquit Symon, quia per
 impositionem manus apostolorum da-
 ret Spiritus sanctus. 1306.e
 9. Vas electionis est mihi iste. 908.b
 13. Crediderunt quotquot erant praeror-
 dinati ad vitam aeternam. 835.d. 976.e
 14. Annunciamus vobis, conuertit ad Deum
 viuum. 223.b. 241.b
 15. Ut abstineatis vos ab immolatis simu-
 lacrorum, & sanguine, & suffocato.
 144.b
 17. Deus qui creauit mundum, & omnia
 quae in eo sunt. 1313.b
 Fecitque ex vno omne genus humanum.
 1404.a
 Non longe est ab vnoquoque nostrum, in
 ipso enim viuimus, mouemur, & sumus.
 421.e. 423.d
 Sadducaei dicunt non esse resurrectionem
 mortuorum, neque angelorum, neque
 spiritus. 1469.c

EX EPISTOLA AD Romanos.

1. Segregatus in euangelium Dei quod
 ante

Index sacrae scripturae.

ante promiserat per prophetas. 25. c.
1685. b

Græcis ac Barbaris sapientibus & insipientibus debitor sum. 5. b

Quia quod notum est Dei manifestum est in illis. 63. a

Inuisibilia enim ipsius à creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciunt. 588. c. 1135. b. 1639. d. 409. a. 229. c. 477. a. 238. b. 240. c

Quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt. 20. e. 91. a. 226. b. 793. c

Propterea tradidit illos Deus in reprobum sensum. 850. d

2. Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit, tu autem. 860. a. 752. b

Qui sine lege peccauerunt sine lege peribunt. 880. e

4. Ei autem qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impiū. 30. d 927. d

5. Per quem habemus accessum in gratiā istam. 929. e

Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. 1306. e

6. Gratia Dei vita æterna. 885. d

7. Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius. 9. c

8. Non enim accepistis spiritum seruitutis, iterum in timore. 894. b

Non sunt condignæ passionēs huius temporis ad futuram gloriam. 894. e

Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. 1012. d

Qui autem scrutatur corda scit quid desideret spiritus. 1697. b

Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. 828. d

Nam quos præsciuit & prædestinavit, hos & vocavit. 826. e. 836. d. 922. e

9. Quod si Deus volens ostendere iram, & notam facere potentiam. 951. a

Non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Iacob dilexi, Esau autem odio habui. 884. a. 889. d. 919. e. 941. c. 943. a

Nunquid iniquitas est apud Deum. 915. c

Dicit enim Scriptura Pharaoni, quia in hoc ipsum excitavi te. 821. a

Cuius vult miseretur, & quem vult induit. 806. b

Sustinuit in multa patientia vasa iræ aptata in interitum. 839. a. 968. e. 970. d

Vt ostenderet diuitias suas in vasa misericordiae. 969. b

10. Finis legis Christus est. 110. c

Fides ex auditu. 578. c

11. Nunquid Deus repulit plebē suā. 835. c

Vide ergo bonitatem & seueritatem Dei. 1805. c

Nolo vos ignorare fratres mysteriū hoc. 839. b

O altitudo diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei. 539. e. 839. c. 917. e

Quis prior dedit illi & retribuetur illi? 897. a. 907. e

Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia. 383. e

13. Hora est iam nos de somno surgere. 203. d

15. Quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. 139. c

EX I. AD CORINTHIOS.

1. Nos prædicamus Christum crucifixū. 110. c

2. Sapientiam autem loquimur inter perfectos. 5. d. 477. a. 1135. a

Quam nemo principum huius seculi cognouit. 1724. b

Neque oculus vidit, neque auris audiuit quæ præparasti diligentibus te. 195. d

Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. 757. d. 1014. c

Nemo nouit quæ sunt hominis nisi spiritus hominis. 1469. b

Quæ Dei sunt nemo nouit nisi spiritus Dei. 565. c

Non enim arbitror me scire aliquid inter vos nisi Christum, & hunc crucifixum. 110. c

3. Tanquā paruulis in Christo lac vobis potum dedi. 5. a

Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus sanctus habitat in vobis. 1307. a

Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. 119. d. 844. d

4. Illuminabit abscondita tenebrarū. 985. a

Quis enim te discernit? quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid

Rrr 4 gloria

Index sacrae scripturae.

- gloriaris quasi non acceperis. 874. d.
1843. c.
6. Annescitis quoniam membra vestra te
plū sunt Spiritus sancti. 1009. b. 1307. a
7. Nam ceteris ego dico non Dominus.
133. e
8. Nobis autem vnus est Deus. 475. b
9. Scriptum est enim in lege Moyfi non al
ligabis os boui trituranti. 202. d
- Castigo corpus meum & in seruitutem
redigo, ne cū alijs prädicauerim. 841. d
10. Nolo vos ignorare fratres quoniam pa
tres nostri omnes sub nube fuerunt.
202. e
- Omnia in figura contingebant illis. 207. d
- Qui stat videat ne cadat. 1803. e
12. Alij per spiritum quidem datur sermo
sapientiae. 26. d. 28. a
- Præcipio non ego sed dominus vxorem à
viro non discedere. 134. b
13. Si autem charitatem non habuero ni
hil sum. 884. d
- Cum autem venerit quod perfectum est
euacuabitur q̄ ex parte est. 51. d. 54. e
519. a
- Cum essem paruulus loquebar vt paruu
lus. 6. e
- Videmus nunc per speculum in agnima
te. 479. b. 588. c
15. Si autem Christus prædicatur quod re
surrexit quomodo quidam dicunt in vo
bis quod resurrectio mortuorum non
est. 124. a. 126. b
- Si Christus non resurrexit inuenti sumus
falsi testes. 134. b
- Absorta est mors in victoria. 126. c
- Sicut stella differt à stella in claritate sic re
surrectio mortuorum. 531. c. 1003. b
14. Si omnes propheterent in Ecclesia: n
tret autem fidelis aut idiota ab omnibus
conuincitur, ab omnibus iudicatur, quia
occulta cordis eius manifestantur.
1698. b

EX SECUNDA AD Corinthios.

2. Christi bonus odor sumus Deo, alijs
quidem odor mortis in mortem. 976. e
3. Non quòd simus sufficientes cogitare
aliquid ex nobis quasi ex nobis. 884. b.
891. a. 912. b

- Vsq̄ue in hodiernū diem dū legitur Moy
ses velamen positum est super cor eorū
125. e
4. Deus qui dixit de tenebris lumen splen
descere, ipse illuxit in cordibus nostris.
66. d
5. Deus erat in Christo mundum recon
cilians sibi. 119. b
6. Vos enim estis templū Dei viui. 1009. c
11. In quo quis audet in insipientia dico
audeo & ego. 134. b
12. Raptus sum vsque ad tertium calum
audiui arcana Dei quæ non licet homi
ni loqui. 578. a. 580. a
- Datus est mihi stimulus carnis meæ ange
lus Sathana qui me colafizet. 1444. d
13. An nō cognoscitis vos metipfos quia
Christus Iesus in vobis est. 841. d
- Gratia domini nostri Iesuchristi & chari
tas Dei sit cum omnibus vobis. 1214. c

EX EPISTOLA AD Galatas.

1. Notum vobis facio Euangelium quod
euangelizatum est à me. 19. c
3. Data per angelos in manu mediatoris.
149. e. 1475. a
- Deus autem vnus est. 475. b
4. Vbi venit plenitudo temporis misit
Deus filium suum factum ex muliere.
1302. a
- Misit Deus spiritum filij sui. 1210. a
- Scriptum est enim quoniā Abraham duos
filios habuit. 202. c
- Quæ sunt per allegoriam dicta, hæc enim
sunt duo testamenta. 203. c

EX EPISTOLA AD Ephesios.

1. Elegit nos in ipso ante mundi constitu
tionem. 828. d. 881. d. 893. d. 939. d
- Qui prædestinauit nos in adoptionem per
Iesum Christum. 927. b
- In quo & nos sorte vocati sumus. 920. c.
925. e
- Qui operatur omnia secundum consilium
voluntatis suæ. 636. b. 969. e. 766. a.
789. c
- Quæ sit supereminens magnitudo eius.
925. c

In-

Index sacrae scripturae.

Instaurare omnia in Christo quæ in calis
& quæ in terris sunt. 1816.d

2. Secundum principem aereis huius po-
testatis. 1469.b

Creati in operibus bonis in Christo Iesu.
1340.a

3. Ut innotescat principibus & potestati-
bus in caelestibus. 1717.e

4. Unus Deus & pater omnium. 475.b
1225.d

Ipse dedit quosdā quidem Apostolos quos-
dam verō Euangelistas. 19.e.26.c

5. Sacramentum hoc magnum est. 25.b
845.b.1722.e

6. Ut possitis stare aduersus insidias diabo-
li. 96.c

Non est nobis colluctatio aduersus carnē
& sanguinem. 1469.b

EX EPISTOLA AD

Philippenses.

1. Vobis datum est pro Christo, non solū
ut in illum credatis, sed &c. 930.e

2. Non rapinā arbitratus est esse se aequa-
lem Deo. 1292.b

Cum timore & tremore vestram salutem
operamini. 891.a

Deus est enim qui operatur in nobis & vel-
le, & perficere. 756.e.871.a

4. Quorum nomina scripta sunt in libro
vitæ. 985.c

EX EPISTOLA AD

Colossenses.

1. Qui dignos nos fecit in parte sanctorū.
920.c

Qui est imago Dei inuisibilis primogeni-
tus. 225.a

EX EPISTOLA AD

Thessalonicenses. 1.

4. Hæc est voluntas Dei sanctificatio ve-
stra. 741.c

EX PRIMA EPISTOLA

ad Timotheum.

1. Inuisibili Deo honor & gloria. 478.c

2. Qui vult omnes homines saluos fieri.
750.d.756.a.853.a.871.e

3. Magnum est pietatis sacramentū, quod
manifestatum est in carne, iustificatum
est in spiritu, apparuit angelis, prædica-

tum est gentibus. 1718.a

4. Qui est saluator omnium hominū ma-
ximè fidelium. 866.e

5. Modico vino vttere propter stomachū
tuum. 132.b

6. Solus habet immortalitatem, & lucem
habitat inaccessibilem. 436.c.478.c.

539.e.575.e.1577.c

Quem suis temporibus ostēdet Deus bea-
tus & solus potens. 1000.e

Prophanas vocū nouitates de vita. 1122.e

EX SECVNDA EPISTOLA

ad Timotheum.

1. Vocauit nos vocatione sua sancta, vt
essemus sancti. 889.d.920.b

2. Firmum fundamentum Dei stat habēs
signaculum hoc, nouit dominus qui
sunt eius. 841.e.980.d

3. Ab infantia sacras literas nosti, quæ te
possunt instruere. 5.e

Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis
est ad docendum, corripiendum. 5.c.

10.c.80.c.122.e.157.c

4. Lucas est mecum solus. 132.a

Penulam quam reliqui Troade veniens
affer tecum. 132.a

EX EPISTOLA

ad Titum.

1. Quā promisit qui non mentitur Deus
antē tempora secularia. 1779.c

Oportet Episcopum sine crimine esse.
28.b

Vt potens sit exhortari in doctrina. 10.d.
122.c

EX EPISTOLA AD

Hebræos.

1. Multifariè multisque modis Deus olim
loquens patribus in prophetis. 859.e

Omnes sunt administratorij spiritus.
1429.c.1504.e.1720.d

4. Viuis est enim sermo Dei & efficax.
629.c.643.b

6. Impossibile est enim eos qui semel sunt
illuminati. 1415.c

Terra proferens spinas aut tribulos male-
dicta est. 842.c

Rrr 5 11. Sine

Index sacrae scripturae.

11. Sine fide impossibile est placere Deo,
est autem fides sperandarum substantia
rerum. 22.d
- Fide intelligimus aptata esse secula verbo
Dei. 689.c
- Credere enim oportet accedentem ad
Deum, quod est. 21.a. 117.c. 929.d
- Fide Iacob moriens singulos filiorum Io-
seph benedixit & adoravit fastigium
virgæ eius. 165.b
12. Aspicientes in autorem fidei, & con-
summatores Iesum. 931.a

EX CANONICA IACOBI.

1. Apud quem non est transmutatio, neque
vicissitudinis obumbratio. 434.a. 758.d

EX PRIMA PETRI.

1. Reportantes finem fidei vestrae salutem
animarum vestrarum. 80.d
- De qua salute exquisierunt prophetae.
1721.b
2. Vocavit nos in admirabile lumen suum.
1802.a
3. Parati semper ad satisfactionem omni-
poscenti vos rationem. 28.c.
- Quod vos nunc similes formæ saluos facit
baptisma. 203.a
4. Vnusquisque sicut accepit gratiam in
alterutrum illam administrantes. 31.d

EX SECUNDA PETRI.

1. Maxima & preciosa nobis promissa do-
navit. 70.a. 1140.a
- Satagite ut per bona opera vestram voca-
tionem certam faciatis. 978.a
- Hanc vocem nos audiuimus de cælo al-
latam. 141.d
- Hoc scientes quod omnis prophetia scri-
pturae propria interpretatione non fit.
26.e. 135.d
- Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti
homines. 11.a. 141.e

3. Non tardat dominus promissi. 752.b
- In Epistolis Pauli sunt quædam difficilia
intellectu. 27.a

EX PRIMA EPISTOLA

Ioannis.

1. Annunciamus vobis vitam æternam. 384.c
2. Ipse est propiciatio pro peccatis no-
stris. 866.e
3. Nunc filij Dei sumus. 894.a
- Cum apparuerit similes ei erimus, quia vi-
debimus eum sicuti est. 466.d. 479.b.
- 494.e. 519.a. 540.d
4. Qui manet in charitate, in Deo manet,
& Deus in eo. 1058.c
5. Tres sunt qui testimonium dant in cæ-
lo. 1122.c. 1222.e
- Qui credit in filium Dei, habet testimo-
nium Dei in se. 42.a. 95.d
- Ut simus in vero filio eius Iesu Christo.
1046.c.
- Hic est verus Deus & vita æterna. 305.c

EX APOCALYPSI.

2. Quia odisti facta Nicolaitarum. 1313.e
3. Tene quod habes ne alius coronam tuam
accipiat. 963.e
5. Audiui vocem multorum angelorum,
& numerus eorum, erat millia milliū.
10. Angelus iuravit per viventem in seculum
seculorum. 451.e
- Vade & accipe librum apertum. 984.c
- Eadem erit mensura hominis & angeli.
533.e. 1457.e
12. Non est inuentus locus eorum ampli-
us in cælo. 1478.b
20. Et libri aperti sunt. 985.e
- Mors & infernum missi sunt in stagnum
ignis. 970.e
21. Non intrabit in eam aliquid conquin-
atum. 1820.e
- Non intrabunt nisi qui scripti sunt in li-
bro vitæ agni. 985.c

FINIS.

INDEX EORVM, QVAE IN HIS COMMENTARIIS

in D. Tho. primam partem notatu digna visa sunt,

In quo numerus designat columnam, litera verò lineam.



ABSTRACTIO à materia
quomodo distinguat scientias spe-
cie. 63. b. & sequentibus.
Abstractio à materia quomodo re-
pertur in Theologia. 67. c
Abstractionis tres gradus. 67. c
Abstractio propria Theologiae respectu proprii ob-
iecti plurimum excedit abstractionem metaphy-
sicam. 69. b
ACCIDENTIA propria quomodo cau-
santur à principiis speciei. 309. c
Accidentia quae realiter distinguuntur à substantiis
habent distinctam existentiam ab existentia sub-
stantiae. 356. a
Accidentia in sacramento altaris, probabile est quod
existunt per modum substantiae cum existentia
quae antea fuerat in substantia, quae totaliter de-
fuit esse. 379. e
Accidens aliquod proprium in quo sensu possit dici
conuenire alicui per essentiam. 1317. d
Accidens separatum si esset forma per se subsistens,
sicut anima rationalis, non posset creatura in-
strumentaliter concurrere ad eius conseruationem.
1368. b
ACTIONES humanae liberae quatenus libe-
rae sunt formaliter referuntur non solum ad im-
mediatam causam, scilicet, ad facultatem liberi
arbitrii creati: sed etiam ad primam causam libe-
ram. 771. c
In actionibus quae purè sunt ipsius Dei, ut praedesti-
natio &c. possibilitas vel impossibilitas ad po-
tentiam Dei refertur. In actionibus verò ad quas
concurrit Deus, possibilitas, vel impossibilitas re-
fertur ad naturam rei existentis. 973. a
Per actionem transeuntem semper producit ali-
quis effectus qui est perfectior ipsa actione, non
autem per actionem immanentem. 1041. c
Actio in ratione actionis specificatur à principio à
quo procedit. 1040. b
Actio pro ut est perfectio actuans agentem non idè
tificatur cum passione. 1044. a
Ab actione una non est inconueniens prodire dupli-
cem passionem, quando una naturaliter sequitur
ex altera. 1044. b
Actio in ratione formali actionis respicit ipsum
agens. 1103. a

Actionum duplex differentia, aliae inter quas, & ob-
iectum quod ultimò attingitur, mediat aliquis ef-
fectus immediatus, aliae in quibus nihil mediat.
1218. c
Actio diuina quem finem habeat. 1335. e
In actione est duplex finis, operis & operantis.
1337. d
Actio transiens nulla reperitur in Deo quae in crea-
tura subiectionetur. 1343. e
Actio diuina hoc habet quod stante in toto suo com-
plemento, & ultima actualitate, non sequitur sta-
tim effectus. 1349. a
Actio diuina nullum habet effectum nisi iuxta de-
terminationem diuinae voluntatis. 1349. c
Actio principalis agentis & actio instrumenti non
sunt duae actiones propriè loquendo. 1366. c
Actio diuina prout determinatur ad effectum per
propriam & naturalem operationem instrumen-
ti, necessario requirit aliquod determinatum sub-
iectum circa quod operetur. 1369. b
ACTVS humanus liber quomodo sit praede-
terminatus, & praedefinitus à diuina prouiden-
tia à qua necessario sequatur ille actus. 905. e
Actus quando est aliud à potentia, an sit perfectior
ipsa potentia. 988. c
ADAM vidisse diuinam essentiam quando do-
minus immisit soporem in ipsum, minus impro-
babiliter dei potest, quam alium quemlibet san-
ctum, licet & ipsum parum probabilitatis ha-
beat. 581. e
Ad peccati permissio an fuerit prius volita à Deo
quam Christi incarnatio. 831. c
Adam in statu innocentiae cognouit mysterium in-
carnationis. 1721. e
SI affirmatio est causa affirmationis, negatio est
causa negationis explicatur. 828. e
AGENS naturale quomodo est in re in qua
operatur. 423. e
Agentia corporalia & spiritalia quomodo sint in
subiecto in quo agunt. 423. e
Nullum agens praeter Deum est causa ipsius esse,
in quantum esse est actualitas entis in quantum
ens. 429. b
Ad agens naturale pertinet ut unum effectum pro-
ducat, explicatur. 746. d
Agens non intendit agere in effectum quod iam est
in

Index rerum.

- in illo. 1329.d
 Agens naturale nunquam producit per se substantiam. 1329.c
 Agens uniuersum non est causa uniuersalis totius speciei. 1331.c
 Agens principale operari per instrumentum, in quo consistat essentialiter. 1366.b
 Agens corporale non potest immediate attingere passum nisi ratione quantitatis spirituale autem potest agere contingendo intime corpus in quo agit. 1484.d
 Omne agens agit sibi simile, explicatur. 1074.b
 Agere ex necessitate nature, quid sit. 746.a
 Amatum quomodo sit in amante. 1058.b
 Per amandi actionem producit in voluntate impulsus qui complet ipsam actionem, sicut per intellectionem producit verbum et complet ipsam actionem. 1059.c
 Amare in diuinis accipitur tripliciter. 1216.d
 Amor naturalis sumitur dupliciter. 1763.b
 Amor proprie dicitur de Deo. 808.c
 Amor quodammodo procedit a simili et quodammodo a non simili. 1073.a
 Amor creature rationalis erga Deum, potest esse duplex amicitie et concupiscentie. 1420.
 Ad analogie rationem non est necesse ut nomen analogum explicite importet dependentiam que reperitur in analogatis. 601.b
 Analogorum attributionis differentia. 604.a
 Analogia proportionalitatis non requirunt quod in definitione analogati minus principalis ponatur analogatum minus principalius. 604.c
 In analogis que important formalem habitudinem ad analogatum principalius necessum est ut in definitione analogati minus principalis ponatur analogatum principalius. 604.c
 In analogis attributionis que non important formalem habitudinem ad unum, sed tantum fundamentalem, in definitione analogati minus principalis non necessario ponitur analogatum principalius. 604.d
 In definitione analogati minus principalis ponitur analogatum principalius, non tanquam genus aut differentia, sed tanquam necessarium additamentum. 605.a
 In angelis natura non distinguitur realiter ab hac natura indiuidua. 301.d
 In angelis necessario est dicendum quod suppositum distinguitur realiter a natura. 301.e
 Angelus est sua essentia, est falsa propositio. 302.b
 In angelis est aliquid potentiale a quo sumitur ratio generis, et aliquid actuale a quo sumitur ratio differentie. 367.d
 Angelus et anima rationalis habent incorruptibilitatem ex natura sua. 437.c
 Angelus existit, non est necessaria, sed ex suppositione. 439.c
 Angeli operationes connaturalis mensurantur eio. 464.d
 Angelus inferior habet eundem modum essendi sicut superior. 514.d
 Non pertinet ad statum beatificum angelorum quod deputentur ad custodiam regni, prouidentie &c. 573.b
 Angeli intellectus realiter distinguitur ab essentia angeli. 626.c
 In angelo non repugnat actum esse liberum, et esse immutabilem, propter perfectionem nature angelicæ. 797.b
 Angelus potest intelligere propriam quidditatem eadem intellectione et eodem verbo quibus intelligit se ipsum existentem actualiter. 1031.c
 Angeli dum erant viatores quamuis essent certi per fidem quod mysterium Trinitatis erat sibi reuelatum a Deo: tamen non habebant euidenciam reuelationis. 1146.c
 Angelus neque homo non cognoscit euidenter habitum fidei quem habet. 1147.a
 Angelus non est nomen nature sed officij. 1429.a
 Angelos esse substantias omnino spirituales, et incorporeas, non est veritas fidei. 1430.c
 Angelos esse in rerum natura, et quod sunt substantie dignitate excellentes omnia hæc inferiora que cernimus est veritas fidei. 1430.e
 Angelus constat ex genere et differentia. 1442.c
 Angelus componitur ex essentia et esse. 1443.a
 Angelos esse creatos in magno quodam numero, est de fide. 1443.c
 Angelorum numerum excedere numerum omnium specierum corporalium, non pertinet ad fidem id dicere, est tamen veritas magis consentanea doctrine sanctorum. 1445.c
 Angelorum numerum excedere numerum animalium rationalium, est veritas valde consentanea fidei. 1447.c
 Angeli omnes specie inter sese differunt. 1449.a
 Angelus quilibet cum proprietate est indiuiduum et prima substantia. 1453.b
 Angelica forma quomodo dicatur constituere indiuiduum. 1453.d
 Angelorum plura indiuidua an possint dari in eadem specie per potentiam Dei absolutam. 1454.d
 Angelos in perpetuum esse duraturos, est asserendum secundum fidem. 1457.d
 Angeli sua natura sunt incorruptibiles. 1458.b
 Angelos non esse corporeos est sententia multo probabilior secundum rationem naturalem. 1466.d
 Angelos habere corpora non potest affirmari absque aliqua temeritate nostris temporibus. 1468.c
 Angelos esse corporeos non est heresis, aut error in fide illud asserere. 1470.a
 Angeli proprie loquendo assumebant corpora in apparitionibus que ipsarum ministerio Dei nomine fiebant. 1475.c

Index rerum.

Angelus proprie non est in loco, sed metaphorice
 & abusiue. 1477.c
 Angeli substantia quamuis sit in loco, tamen ratio
 existendi in loco non potest esse substantia, sed ali
 quid præter ipsam. 1482.d
 Angelus ad hoc quod sit in loco non requiritur
 quod operetur circa ipsum operationem proprie
 dictam. 1483.c
 Angelus est in loco per operationem communiter
 dictam. 1488.c
 Angelus de facto nunquam desinit esse in aliquo lo
 co. 1485.a
 Angeli qui sunt in celo Empyreo quomodo sint in
 loco. 1485.a
 In angelo non inuenitur nisi vnica virtus operati
 ua ad extra. 1489.d
 Angelus de facto & secundum legem ordinariam
 mundo conuenientem non est aut esse potest in
 toto mundo. 1490.d
 Angelus non potest esse in duobus locis sibi adæqua
 tis. 1491.b
 Angelus bene potest esse in duobus locis inadæqua
 tis seu partialibus dummodo ambo loca non ex
 cedant quantitatem loci adæquati, & non distent
 abinuiem maiori distantia quam possit compre
 hendi sub quantitate loci adæquati. 1491.c
 Angelus non potest in duobus locis partialibus quā
 tumlibet minimis existere, si ab inuicem distent
 extra sphaeram suæ actiuitatis. 1491.c
 Angelus secundum Caietanum non operatur simul
 duos effectus distinctos specie vel numero. 1492.c
 Angelus non potest amplecti contactu suæ virtutis
 totum mundum corporum. 1492.c
 Angelus potest esse in loco indiuisibili. 1495.b
 Angelus an sit in loco circumscriptiue aut diffini
 tiue. 1495.d
 Angeli bene instituti non possunt esse in eodem loco
 naturaliter, & secundum legem decentem statu
 illorum. 1498.d
 Angeli plures possunt esse in eodem loco si ita res se
 habet quod ratio existendi in loco ipsi angelo
 non est actualis operatio proprie dicta circa ip
 sum locum, sed solum applicatio virtutis, & cōta
 ctus ad ipsum locum. 1499.c
 Angelum posse moueri localiter est de fide. 1501.d
 De angelis & corporibus non potest dici vniuocē
 existere in loco & moueri localiter. 1503.b
 Angelum proprie esse in loco, & proprie moueri
 secundum locum, probabilius est: quamuis opposi
 tum sit probabile. 1504.a
 Angeli motus consideratio potius pertinet ad Theo
 logum quam ad physicum, vel Metaphysicum. 1505.c
 Angelus potest naturaliter multa operari, quæ no
 bis naturali discursu non possunt innotescere. 150.d

Angelus habet naturalem virtutem ut possit mutā
 re locum ibidem.
 Angeli boni quando mutant locum, licet hoc faciāt
 naturali virtute, semper tamen mutant locum ex
 obedientia speciali Dei. 1505.e
 Angeli potentia naturalis ad mutandum locum non
 est distincta à potentia naturali existendi in loco,
 aut operandi in loco. 1507.a
 Angelus potest per se moueri secundum locum mo
 tu continuo. 1510.b
 Angelo secundum se considerato magis proprius
 est motus discretus quam continuus. 1510.e
 Angelus etiam si exerceat operationes distinctas
 specie in aliquo spatio continuo, non ideo mo
 tus ille angeli localis non erit continuus. 1511.a
 Angeli motus continuus in quo consistat. 1511.c
 Angelus potest transire de extremo in extremum
 non transiens per medium. 1512.c
 Angeli operatio an mensuretur tempore nostro. 1514.c
 Angelus quando est in aliquo loco etiam inad
 æquato non poterit simul esse in alio loco etiam
 inadæquato, si distat extra sphaeram suæ actiuita
 tis. 1515.c
 Angeli comitantes Beatam Virginem in eius
 assumptione mouebantur motu continuo. 1515.e
 Angeli existentia in aliquo loco non potest mensura
 ri tempore. 1533.e
 Si angelus existeret in loco per operationem tran
 seuntem formaliter loquendo, tunc talis existen
 tia in loco poterat mensurari tempore, aut instan
 ti secundum conditiones ipsarum operationum. 1534.b
 Ad rationem motus localis angelici impertinens vi
 detur, quod angelus toto tempore præcedenti
 vnus horæ habeat voluntatem dum existit in ter
 mino à quo transmigrandi in alterū locū. 1534.e
 Angelus si proprie loquimur de quiete non quiescit
 in termino à quo 1534.e
 Angelorum motui discreto potest respondere secun
 dum rationem cuiusdam coexistentie, & non se
 cundum rationem mensuræ, tempus & instans no
 strum. 1535.e
 Angelicæ existentie mensura in loco vno quandiu
 angelus non deserit illum non est tempus, sed in
 stans. 1537.d
 In angelo quomodo motus & quies habeant eandē
 rationem mensuræ. 1538.a
 In angelis necesse est ponere tempus respectu opera
 tionum immanentium. 1541.d
 Tempus quo cōmensuratur actiones immanētes an
 geli non est tempus nostrum quod primo & per
 se mensurat motum primi mobilis, sed aliud alte
 rius rationis. 1542.c
 Angeli motus localis quo mouetur ab vno loco in al
 terum non transeundo per medium etiam mensu
 ratur

Index rerum.

- ratatur, tempore discreto angelorum. 1542.d
 Non est unum numero tempus discretum quo mensuratur motus localis angelorum & quo mensuratur actiones immanentes ipsorum. 1543.c
 Angelus in operationibus moralibus & liberis unus alteri non subditur, & ideo in unaquaque actione constituitur propria & intrinseca mensura illius actionis. 1544.d
 Tempus continuum quo mensuratur motus angeli continuus, non est idem neque eiusdem rationis cum nostro tempore mensurante motum primi mobilis. 1545.a
 Angeli tempus continuum est ubi est motus continuus eiusdem. 1545.c
 Si angelus operetur aliquam actionem transcurrentem circa corpus non applicando actiua passiuis, sed propria virtute per se ipsum influendo nec relinquendo effectum subditum motibus celestium corporum, tunc talis operatio non mensuratur tempore primi mobilis. 1545.c
 Tempus continuum motum angeli localem mensurans, potest proportionari cum tempore continuo primi mobilis. 1546.a
 Tempus continuum quo mensuratur motus continuus angeli, vel operationes ipsius transcurrentes non est unicum in angelis, sed multiplex secundum multipliciter motuum localium & operationum. 1546.b
 Angeli operationes supernaturales secundum fidem tenendum est quod distinguuntur formaliter ab eius essentia & substantia. 1550.c
 Angeli intellectus & voluntatis operationes distinguuntur ab essentia angeli saltem realiter formaliter. 1551.b
 Angeli omnes operationes distinguuntur ab eius essentia non solum realiter formaliter, sed etiam tanquam res a re. 1551.c
 Angeli essentia quomodo sit ratio & causa totius esse, non autem sit ratio totius sui intelligere. 1554.c
 In angelis non est intellectus agens & possibilis. 1557.c
 Angeli obiectum primum & formale est propria & singularis essentia. 1557.c
 In angelo non est obiectum proprie motuum. 1558.a
 Angelus intelligit per species sibi connaturales, neque a rebus acceptas. 1563.c
 Angelici intellectus complementum non est causabile ab aliqua creatura. 1568.d
 Angelus rem que de nouo efficitur de nouo cognoscit, non quia recipiat nouam speciem, sed quia habet nouam intellectiorem. 1569.c
 Angeli species intelligibiles an sint eius propriae passionum dimanantes ab eius essentia. 1570.b
 In angelis reperiuntur species universales, & quod angelus est superior, eo per uniuersaliores species intelligit. 1585.c, 1597.a
 Angeli infimi species non representat duas vel plures quidditates, sed singula species eius representant singulas quidditates & naturas cum omnibus suis indiuiduis. 1589.a
 Uniuersalitas specierum que sunt in angelis infime Hierarchie, non attenditur ex representatione plurium vel paucorum singularium. 1590.b
 Angelica species maior vel minor uniuersalitas non est attendenda penes hoc quod plures vel pauciores rationes de eadem re representent. 1590.d
 Maior vel minor uniuersalitas in speciebus angelicis non est attendenda de facto penes representationem plurium vel paucorum quidditatum possibilem. 1591.e
 Angelus quomodo cognoscit se ipsum per suam essentiam. 1601.a
 Angeli essentia quomodo suppleat rationem speciei intelligibilis in cognitione sui ipsius. 1603.d & sequentibus.
 Angelus in cognitione sui format verbum. 1618.a
 Angeli essentia secundum se non habet sufficientem proportionem cum intellectiione actuali ipsius angeli. 1621.b
 Angelum unum alium cognoscere est de fide. 1623.b
 Angelus unus non potest cognoscere alium per eius essentiam cognitione abstractiua. 1627.c
 Angelus unus non potest alios cognoscere per essentiam ipsius cognoscentis ibidem.
 Necessario sunt ponende in intellectu unius angeli species superaddite representantes alios angelos. 1628.c
 Angelus non potest alium cognoscere per essentiam illius. 1628.d
 Angelus non cognoscit alium per species ab illo receptas, sed per species inditas ab autore nature. 1632.d
 Angeli species an quando representat immediate aliam quam rationem genericam representet etiam omnes quidditates specificas. 1634.d
 Angelus inferior quidditatiue cognoscit superiorem. 1635.b
 Angelus superior comprehensiuè cognoscit quemlibet inferiorem se ipso. 1635.c
 Angelus inferior non solum quidditatiue, sed etiam comprehensiuè cognoscit superiorem, licet oppositum sit probabile. 1637.a
 Angelus non cognoscit Deum per speciem superadditam immediate representatiuam Dei. 1641.d
 Angelus cognoscit Deum per species intelligibiles quas habet omnium effectuum creatorum. 1641.e
 Angelus cognoscit Deum per propria essentiam concurrentem ad hanc cognitionem non solum per modum effectus representantis suam causam, sed etiam per modum similitudinis speciei intelligibilis. 1642.b
 Angeli

Index rerum.

Angeli essentia quomodo comparetur in ordine ad proprium intellectum. 1543.a
 Angeli essentia quomodo representet Deum, ibidem.
 Angeli cognitio qua cognoscit Deum per suam essentiam est distincta realiter ab ea qua cognoscit Deum per species aliarum creaturarum. 1546.c
 Angeli cognitio qua cognoscit Deum per suam essentiam simpliciter est perfectior omni alia cognitione qua cognoscit Deum per speciem creature inferioris. 1647.a
 Angelus inferior perfectius cognoscit Deum per speciem angeli superioris quam per propriam essentiam. 1647.c
 Ex parte cognoscentis perfectior est & magis proportionata cognoscenti illa cognitio quam angelus per suam essentiam habet de Deo, quam illa quam habet per speciem superioris angeli. 1647.c
 Angelus superior per suam essentiam perfectius cognoscit Deum simpliciter loquendo quam inferior per speciem intelligibilem eiusdem superioris angeli. 1648.e
 Angelus quisq; superior perfectius cognoscit Deum per suam essentiam, quam per speciem vel species omnium rerum inferiorum se ipso, etiam si collectivè considerentur licet oppositum sit aliquo modo probabile. 1649.d
 Angelus cognoscit Deum perfectius per cognitionem sui & per cognitionem formicæ, quam per solam cognitionem sui. 1651.b
 Angelos cognoscere singularia, est de fide. 1656.b
 Angelus per speciem universalem quæ immediate representat naturam communem. v.g. humanā cognoscit omnia singularia illius nature & omnia accidentia & omnes modos particulares qui accidunt singularibus pro tempore diverso 1652.d
 Angeli species representat durationem rei contingentem tanquam aliquid representatum ex parte obiecti, sicut representat quæcumq; alium modum accidentarium, & contingentem ipsi rei. 1671.b
 Duratio rei contingens est necessaria conditio ad representationem speciei angelicæ. 1671.c
 Angelus quomodo cognoscat speciem intelligibilem in proprio intellectu existentem. 1676.d
 Angelus quomodo possit cognoscere rem præteritam. 1578.b
 Angelos non cognoscere futura contingentia naturali virtute est certum secundum fidem catholicam. 1684.d
 Angelus an possit cognoscere futura contingentia ibidem.
 Angelus quilibet naturaliter cognoscit cogitationes & affectiones aliterius angeli naturales & necessarias quantum ad exercitiū etiam. 1696.d

Angelus de facto non cognoscit viribus nature cogitationes & affectiones liberas, & oppositum dicere est temerarium & periculosum, & errori proximum si non est error. 1696.e
 Angelus facultate naturali nequit cognoscere liberas cordium cogitationes & affectiones. 1700.d
 Angelum cognoscere cogitationes cordium quando sibi manifestantur non per species quas tunc de nouo acquirit, sed per antiquas sibi inditas à Deo probabilius est quam oppositum. 1702.e
 Angelus non potest naturali virtute cognoscere mysteria gratiæ, & oppositum est plus quam temerarium. 1713.a
 Angeli omnes boni à principio suæ beatitudinis cognouerunt mysterium incarnationis. 1719.b
 Angeli beati cognoscunt etiam extra verbum, & in proprio genere quædam mysteria gratiæ aliquo lumine creato quasi prophetico. 1721.a
 Angeli omnes à principio suæ creationis cognouerunt per fidem incarnationis mysterium, quantum ad eius substantiam. 1721.c
 Angeli quid interrogabant in illis verbis Isaie. 63. Quis est iste qui venit de Edon. &c. 1727.b
 In angelis necesse est ponere aliquos habitus supernaturales realiter distinctos à lumine naturali, & ab omni facultate angelorum. 1729.e
 In angeli intellectu species intelligibilis non habet proprie loquendo rationem habitus scientifici. 1730.d
 In intellectu angelico non sunt necessario ponendi plures habitus speculativi circa diuersa intelligibilia. 1730.e
 Angelici intellectus lumen vnicum quatenus accommodatur speciebus intelligibilibus diuersorum obiectorum habet virtualiter rationem plurium habituum. 1731.a
 In angelis reperiri aliquos habitus fidei acquisite & opinionis circa illa obiecta quæ non pertinent per se ad naturalem eius cognitionem, valde probabile est. 1731.b
 In angelo non oportet ponere alium habitum prædictum ad vniuersa opera artificiosa faciendâ præter habitum speculatiuum quo iudicat de quidditate artificiatorum omnium. 1732.e
 Angeli intellectus nunquam est in potentia respectu ipsiusmet angeli, sed semper est in actuali cognitione ipsius. 1733.a
 Angelus nunquam est in potentia respectu actualis cognitionis Dei in quantum est autor ipsius angelicæ nature. 1734.b
 Angelum semper esse in actuali cognitione respectu ordinis vniuersi, in quo maxime relucet diuina sapientia, valde vero simile est. 1735.d
 Angelus potest simul cognoscere omnia representata per unicam speciem vniuersalem & vnicam cognitione. 1740.d
 Angeli intellectus omnia quæ representantur per unicam

Index rerum.

- unicam speciem potest cognoscere pluribus cognitionibus successiue, neque opus est ut quoties voluerit intelligere obiectum unius speciei, cognoscatur omnia alia quae per eandem speciem intelligibilem representantur. 1741.a
- Angeli intellectum posse per eandem speciem universalem formare diuersos conceptus maxime circa distinctas quidditates specie differentes in esse entitativo, quamuis conueniant in esse intelligibili sub eadem specifica ratione, probabile est. 1742.d
- Angelus non potest habere plures cognitiones simul, quarum quaelibet sit perfecta, et habens totam intensionem quam habere potest ex virtute intellectus angelici. 1742.e
- Angelus non potest simul uti pluribus speciebus quatenus plures sunt et ex consequenti non poterit plura per modum plurium cognoscere, neque una neque pluribus cognitionibus. 1743.b
- Angelus potest simul uti pluribus speciebus per modum unius, et ex consequenti potest simul cognoscere representata distincta per species distinctas. 1743.a
- Angelus cum utitur pluribus speciebus, est impossibile quod cognoscat comprehensiuus et perfecte singula, quae representantur per illas species. 1746.d
- Angelus non cognoscit duplici cognitione causam et effectum. 1753.c
- Angelus pro sua libertate non potest discurrere. 1754.d
- Angelus non potest discurrere circa supernaturalia et circa occultas cogitationes cordis. 1755.e
- Angelus non intelligit componendo et diuidendo. 1757.d
- In angelis esse voluntatem et liberum arbitrium est certum secundum fidem. 1762.d
- Angeli dilectio, quae se ipsum diligit, est necessaria quoad exercitium. 1772.b
- Angeli amor quo voluntas eius Deum amat pro ut est bonum universale naturae, non solum est naturalis et necessarius quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium. 1773.b
- Angeli amor quo unus diligit alium, est necessarius et naturalis quoad specificationem, non autem quoad exercitium. 1774.e
- Angelus unus magis obiectiue inclinatur ad amandum angelum perfectiorem quam angelum minus perfectum sibi coniunctum et similiorem. 1776.a
- Angelus unus naturaliter inclinatur ad magis amandum appetitiue et intensiue alium angelum sibi coniunctiorem et similiorem quam angelum magis perfectum. 1776.b
- Angelos fuisse creatos simul cum hoc mundo visibili absque omni dubio oportet fateri. 1779.a
- Angelos fuisse creatos ante hunc mundum visibilem non est error in fide, est tamen temeraria sententia, et quae non satis consentit doctrinae Ecclesiae et testimonijs sacrae scripturae. 1780.a
- Angeli mali an peccauerint ante productionem huius universi, supposito quod angeli fuissent creati longo tempore ante hunc mundum. 1782.e
- Angeli qui deputati sunt motui orbium caelestium probabiliter dicitur quod creati sunt unusquisque in orbe illo, cuius motui deputabatur. 1784.c
- Angeli omnes in principio suae creationis acceperunt quicquid pertinet ad eorum naturalem perfectionem. 1786.b
- Angelos omnes creari in beatitudine supernaturali possibile fuit Deo de eius potentia absoluta. 1791.b
- An nullus angelus siue ex his qui permanserunt, siue ex his qui ceciderunt, vidit diuinam essentiam statim a principio suae creationis visione permanente, et per modum status. 1791.c
- Nullus angelus ex his qui ceciderunt, vidit essentiam diuinam in transcurso et per modum transcurrentis. 1795.a
- Angelos omnes immediate accepisse a Deo illam primam reuelationem supernaturalem, qua sunt constituti fideles, longe probabilius asseritur. 1796.d
- Angelum indiguisse gratia, ut conuerteretur in Deum, est de fide. 1800.b
- Angelos omnes praeditos fuisse gratia antequam peruenissent ad terminum beatitudinis vel supplicij est certum. 1801.b
- Angelos omnes in instanti suae creationis gratiam et iustitiam accepisse, est sententia probabilior. 1804.c
- Angelis collata est gratia mediante dispositione, quae fuit actualis operatio supernaturalis liberi arbitrij. 1808.d
- Angeli per propria merita consequuti sunt beatitudinem, fueruntque vere aliquando viatores. 1802.d
- Angelus natura perfectiores consequutos fuisse perfectiorem gradum gratiae et gloriae quomodo intelligatur. 1814.d
- In angelis perseverat naturalis cognitio etiam earum rerum, quas in verbo contemplatur. 1817.d
- Angelos beatos nec cadere posse a beatitudine neque etiam peccare, certum est secundum fidem. 1820.c
- Angeli beati quamuis in premio accidentali proficiant, non tamen possunt crescere in premio essentiali beatitudinis. 1823.d
- Angeli beati non merentur premium accidentale in quo proficiunt. 1824.c
- Angelus non potest peccare immediate et per se contra legem naturalem inditam cum natura. 1830.b
- Angelus potest peccare contra legem positivam superadditam, siue lex illa ordinat ad finem suum naturalem siue non. 1831.b

Index rerum.

Angelus potest peccare contra legem naturalem mediate & quasi materialiter & concomitanter imo de facto peccauit, & peccat. 1832.b
 Angelus si non fuisset ordinatus ad finem supernaturalem & peccaret contra aliquod præceptum positum, an illud peccatum dicendum esset contra legem naturalem. 1833.b
 Angeli peccatum non potuit esse luxuria. 1840.b
 Angelorum peccatum fuit superbia. 1840.d
 In angelo post peccatum superbia statim sequutum fuit peccatum inuidie. 1841.d
 In angelo primum peccatum non potuit supponere errorem vel ignorantiam. 1845.c
 Angeli primum peccatum necesse est dicere quod præcessit inconsideratio non prius duratione, sed prioritate nature. 1845.e
 Angeli inconsideratio quæ prius natura fuit in intellectu fuit voluntaria interpretatiue. 1846.c
 Angelus superbiens appetiuit diuinam similitudinẽ. 1849.e
 Angelus non potuit appetere diuinam equalitatem per essentiam. 1850.b
 Angelus non peccauit intendens aut appetens positum non subijci Deo. 1852.a
 Angelus non potuit peccare nec peccauit in hoc quod apertissime ultimum finem supernaturalem iudicans & æstimans proprijs viribus nature possibile sibi esse ad illum peruenire, ibidem.
 Angeli superbia in quo consistat. 1852.e
 Angeli superbia fuisse in eo quod appetierit unionem hypostaticam cum verbo diuino, parum probabile est. 1853.d
 Angelus non peccauit in primo instanti suæ creationis. 1862.a
 Angeli in primo instanti non potuerunt peccare. 1863.b
 Angeli omnes in primo instanti suæ creationis proprie meruerunt. 1862.c
 Angeli de potentia Dei absoluta potuerunt in primo instanti creationis mereri perfecte & immobiliter adherere Deo si creati fuissent confirmati in gratia & cum plenitudine supernaturalis lucis. 1833.d
 Angeli de facto in primo instanti suæ creationis non meruerunt ita perfecte quantum est ex parte electionis deliberatæ ut non potuerint ab illa discedere. 1834.e
 Angeli simpliciter loquendo in primo instanti suæ creationis meruerunt beatitudinem supernaturalem, ibidem.
 In angelorum negotio felicitatis vel infelicitatis illorum in via D. Th. non sunt ponenda nisi duo instantia tam pro angelis malis quam pro bonis. 1881.e
 Inter instans creationis quorundam angelorum & instans in quo glorificati sunt non fuit aliud instans

sed fuit duratio diuturnior primi instantis bonorum angelorum. 1882.b
 Angelorum omnium supremum cecidisse non est error aut temeritas aliqua id negare. 1887.d
 Licet pars affirmatiua sit tutior & veritati proximior. 1889.b
 Angeli casus in legitimo sensu declaratur in illo loco. Isa. 14. Quomodo cecidisti de celo lucifer &c. 1892.b
 Angeli primum peccatum fuit alijs causa peccandi. 1895.c
 Angeli plures permanserunt in gratia quam fuerunt qui peccauerunt. 1897.b
 Nullus angelorum ex his qui peccauerunt consequutus est veniam: aut veram sui delicti penitentiam egit. 1902.b
 Angelus continuo post peccatum accepit à Deo suæ damnationis sententiam. 1904.e
 Angeli omnes nequam continuo post peccatum post latam illis damnationis sententiam manserunt obstinati in peccato, in qua obstinatione perpetuo durabunt. 1905.b
 Angelus in quocumque statu & similiter anima à corpore separata, forte est omnino impossibile quod possit suspendere omnem actum intellectus & voluntatis. 1938.e
¶ A N I M A rationalis & angelus habent incorruptibilitatem ex natura sua. 437.e
 Anima ita est actus corporis quod habet esse independentem à corpore sicut & operationes. 511.d
 Animæ humanæ duplex modus cognoscendi res. 514.e
 Anima rationalis non pendet à corpore in operatione intellectus tanquam ab instrumento effectiuo intellectus. 619.e
 Anima per actum quem elicit in primo instanti separationis nullo modo meretur. 1923.e
 Anima Christi domini inter omnes creaturas intellectuales habuit perfectissimam libertatem operandi. 862.a
 Animæ essentia & potentia illius nec minuuntur nec corrumpuntur. 1412.e
¶ A P O C A L Y P S I S est propria vox scripturarum à 70. interpretibus excogitata. 19.c
¶ A P P E T I T V S est triplex & quomodo differat. 740.c
¶ A R G V M E N T V M desumptum ab autoritate Sanctorum circa dogmata quæ naturali lumine cognoscuntur, non plus habent certitudinis quam ratio cui innititur. 175.d
 Argumentum desumptum ex vnius vel duorum sanctorum autoritate non est efficax, sed potest esse probabile. 176.d

Index rerum.

Argumentum desumptum in rebus fidei ex auctori-
tate plurimum sanctorum reliquis licet paucio-
ribus in contrariis stantibus, & in rebus quæ ad
fidem non attinet concors omnium consensus
probabilitatem affert, non tamen firmitatem.
176.d

Argumentum desumptum ex solo sensu spirituali
sacre scripturæ non est certum. 221.a

Argumentum certum fit ex sensu spirituali, quan-
do sensus spiritualis est certus ex alio loco litera-
li. 221.b

Argumenta quæ fiunt contra Trinitatis mysteriū
evidenter sunt solubilia. 1138.b

Argumentum a permutata proportionē an semper
habeat verum. 1173.c

¶ AR II Error circa personam filij. 1014.e

¶ AR TIC V LI fidei catholice recitantur.
6.b

Articulus fidei potest demonstrari Theologicè sal-
tem à posteriori. 77.c

¶ ATTRIBVTA diuina distinguuntur non
solum ratione ratiocinante: sed etiam ratione ra-
tiocinata. 448.a. 830.c

Attributa quæ sunt in Deo formaliter non impor-
tantia relationes ad creaturas non sunt infinita
numero. 542.e

Attributa prædicta distinctè cognoscuntur diuina
essentia cognita. 542.d

Attributorum Dei infinitas potissime non sumitur
ex infinitate secundum multitudinem, sed ex eo
quod unumquodq; infinitum est v.g. infinitas sa-
pientie &c. 543.b

Attributa distinguuntur à nobis propter imper-
fectum nostrum modum intelligendi. 830.a

Attributa diuina quomodo distinguantur inter se
& ab essentia. 1109.b

De attributis an hæc predicationes sint veræ, ratio
sapientie diuinæ est ratio diuinæ iustitiæ.
1111.b

¶ AVXILIUM supernaturale sufficiens ad
salutem hominum dat Deus omnibus hominibus.
866.d

Auxilium supernaturale gratie preparantis ad cre-
dendum vel penitentiam agendum non dat Deus
omnibus hominibus etiam venientibus ad usum
rationis, si dare accipiat, ut est correlatiuum
verbi recipere. 867.e

Auxilium quo possint credere articulis fidei an de-
tur omnibus. 869.a

Auxilij diuini subtractio est pena præcedentis pec-
cati, saltem originalis. 869.b

Auxilium est Deus paratus omnibus dare quofiant
potentes conuerti imo & auxilium specialius
quo conuertantur si velint. 860.b

auxilia supernaturalia statuit Deus voluntate vel
absoluta, vel consequenti nō dare omnibus, vide
licet, eis qui re vera non erunt recepturi. 862.a

Auxilium tale quare vni detur & alteri non, refe-
rendum ad iudicia Dei. 862.c

Auxilio Dei stante æquali non potest dici quod Pe-
trus conuertitur & Paulus non conuertitur.
874.a

Auxilium diuinum sicut est causa efficax gratiæ &
cōuersionis in Deum ita negatio auxilij efficaci-
causa est non conuersionis in Deum, quatenus est
pura negatio entis. 879.d

auxilium supernaturale sufficit ut homo obligetur
& dicatur simpliciter posse agere penitentiam.
880.c

Auxilio Dei efficaci stante simul, implicat contra-
dictionem quod Petrus nō consentiat Deo vocan-
ti, & præparanti, & nihilominus libere consen-
tit. 971.d

B.

BEATI habent duplicem cognitionem. 48.d

In beatis consideratur duplex cognitio vesp-
tina. 49.a

In beatis probabile est quod præter scientiam bea-
tificam non est aliqua alia Theologia per se infusa
& quomodo. 54.e

Beati an forment verbum in opinione D. Thomæ.
501.b

Beatus respectu visionis non est instrumentum Dei
videntis sed causa principalis. 529.e

Beati non sunt æquales in beatitudine. 531.e

Beatus omnis videt omnia quæ sunt formaliter ipse
Deus. 540.d

Beati non cognoscunt imo nec possunt distinctè cog-
noscere omnes perfectiones quæ formaliter sunt
in Deo, quæ important relationem rationis ad
creaturas possibles. 541.e

Beatus non potest videre diuinam essentiam absq;
eo quod videat distinctionem personarum Trini-
tatis. 545.a

Beatus videns diuinam essentiam est impossibile,
quod abstrahat conceptum essentia à concepti-
bus personarum. 545.e

Beatus non videt in verbo omnia quæ Deus facit
& facere potest, neque hoc fieri potest per abso-
lutam Dei potentiam. 553.e. 565.b

Beatus non cognoscit in verbo omnes effectus pro-
ducibiles quantum ad eorum essentias. 555.e

Beatus in diuina essentia videt aliquot creaturas.
557.b

Beatus videt in diuina essentia omnia genera, om-
nes species creaturarum productarum, ratio-
nes ipsarum, totum vniuersi ordinem, om-
nia mysteria quæ per se spectant ad fidem, ac
denique vniuersa quæ spectant ad proprium sta-
tum beatorum. 558.d

Beatus aliquis per absolutam Dei potentiam po-
test

Index rerum.

test fieri quod clare intueatur diuinam essen-
tiam, & nullam in ipsa creaturam cognoscat.
559.e

Beatus non videt in verbo omnes cogitationes, &
voluntates ipsius Dei, sed plures, vel pauciores
iuxta luminis quantitatem. 565.c

Beatus non cognoscit omnes rationes rerum crea-
tarum. ibidem.

Beati simul vident omnia in essentia diuina.
568.c

Beatus ea singularia in verbo cognoscit que per-
tinent ad eius statum. 570.c

Beatus videt in verbo formaliter omnia que spe-
ctant ad eius statum in toto processu beatitudinis
& videt omnia à primo suæ beatitudinis momē-
to absq; aliqua successione. 571.c

Cognoscere orationes fidelium non pertinet intrin-
sece ad statum cuiuslibet beati. 572.e

Beati per visionem beatificam possunt cognoscere
futura contingentia per modum presentia-
tis. 654.a

BEATITUDO nostra supernatu-
ralis consistit essentialiter in operatione animæ.
518.e

In beatitudine minimus intellectus quantum est
ex parte suæ naturæ perfectius videbit Deum,
si perfectiori lumine gloriæ fuerit illustratus,
& equaliter videbit si equali lumine, atque
angelus perfectissimus fuerit illustratus.
534.a

Beatitudinis premium an detur ultra condignum?
815.a

Beatitudo nulli rei competit nisi naturæ intellectu-
ali. 1005.b

Beatitudo non habet de sua ratione quod sit premiū
virtutis. 1005.c

Beatitudo naturalis an sit amissibilis. 1787.c

BONITATIS diuinæ manifestatio & cō-
municatio non potest esse finis præcipuus diuinæ
actionis. 1333.c

Bonum non significat formaliter relationem ad ap-
petitum. 391.d

Bonum formaliter importat perfectionem absolu-
tam ad quam sequitur ratio appetibilis & ordo
ad appetitum. 392.c

Bonum est prius quam ens in causando. 395.a

Bonum creatum consistit in modo, specie, & ordi-
ne. 402.e

Bonum diuiditur in honestum, vtile, & delectabile.
403.b

Bona temporalia possunt esse effectus prædestina-
tionis. 837.d

C.

CAIETANI modestia, pietas, & religio,
in explicanda questione de inenitabilitate effectuum
contingentium. 823.e

CAVSÆ essentialiter subordinatæ quomodo
concurrant ad effectum. 255.c

Causæ etiā infinitæ efficiētes nō subordinatæ possūt
concurrere ad vnum effectum. 256.a

Causæ particulares simpliciter dant esse suis effe-
ctibus suo vnaqueq; modo. 338.d

Causæ particulares non produciunt existentiam
proprie loquendo vt instrumentum Dei. 340.b

Causæ particulares effectiue causant determina-
tionem existentie. 340.d

Causa effectiua continet quicquid perfectionis est
in effectū, quomodo intelligatur. 376.d. & se-
quentibus.

Causa & causatum vniuersaliter & formaliter lo-
quendo nunquam sunt eiusdem ordinis. 387.c

Causæ cuiuslibet ratio dupliciter consideratur.
399.e

Causa libera aut contingens tunc exercet suam li-
bertatem aut contingentiam, cum primum de-
terminatur ad effectum vel actum. 665.a

Causa prima quomodo determinet causas secundas.
674.a

Causa secunda non potest impedire sed nec etiam
modificare concursus vniuersalisimæ causæ.
765.e

Causa totali prorsus eodem modo & inuariabiliter
se habente &c. necesse est vt idem semper effe-
ctus producat, explicatur maxima. 796.a

Quicquid est causa antecedentis est causa consequē-
tis, an habeat verum. 857.e

Causa remouens prohibens an concurrat ad effectū
subsequutum. 858.a

Causa exemplaris non est aliquid præter Deum.
1335.a

Causæ morales principales & instrumentales quæ
sint. 1372.e

Causa æquiuoca non habet contra suam rationem
quod producat effectum sibi similem in forma
per quam operatur. 1435.c

CAELVM perfectius esse omnibus viuēti-
bus præter hominem, probabile est. 265.d

Opposita sententia est multo probabilior. 266.a

Celi motus præcipue est propter generationem ho-
minum. 270.a

Celi motus quis sit finis. 270.b

Cælum simpliciter dicitur incorruptibile licet per-
diuinam potentiam possit corrumpi. 127.e

Cælum empyreum habet aliquam operationem &
actionem in hæc inferiora. 1488.b

CERTITUDO de aliqua re est triplex.
94.c

CHARITAS viæ & charitas patrie licet
sint eiusdem speciei, tamen charitas viæ mensu-
ratur tempore, charitas vero patrie æternitate.
469.a

CHRISTVS non est subiectum adæquatum
Theologiæ. 112.d

Index rerum.

Christo an omnia prædicata quæ conueniunt in quantum homo, conueniant in quantum Deus.

365.e

Christum dominum neque meruisse neque mereri potuisse in eo quod obediuit præcepto moriendi nisi intensius vellet obedire quam ex obligatione præcepti teneretur, falsa & periculosa sententia est.

803.b

Christus dominus ex morte sua gloriam & honorem sibi acquisiuit, non quidem apud Deum, sed apud creaturas intellectuales.

809.e

Christi satisfactio quomodo sit de rigore iustitiæ.

814.a

In Christo est scientia omnium quæ Deus scit notitia intuitiua, non tamen est in illo ratio practica omnium istorum.

822.e

Christus dominus habet prouidentiam effectuum omnium pertinentium per se ad ordinem gratiæ.

ibidem.

Christi incarnatio an fuerit prius volita à Deo quam permissio peccati Adæ.

831.e

Christus dominus non solum meruit nobis iustificationem nostram, sed & fidem & dispositiones ad gratiam & omnia media ex gratia Dei ordinata ad nostram salutem, & oppositum huius est erroneum.

928.e

Christus non meruit totum effectum prædestinationis si nomine prædestinationis intelligamus totum effectum prædestinationis corporis mystici, scilicet Christi & membrorum simul & collectivæ.

932.d

Christus meruit nobis nostram prædestinationem id est totum effectum prædestinationis nostræ si iste effectus consideretur in nobis quatenus distinguimur tamen membra à capite Christo.

932.e

Christus an sit certum ita quod meruit nobis nostram prædestinationem sicut est certum quod meruit omnes dispositiones ad gratiam.

933.e

Christus si auferatur, nullus de facto manet prædestinatus.

936.e

Christus secundum fidem est propriissime & vere Deus, & unicus consubstantialis cum patre.

1013.b

Christus quomodo dicatur nescire diem iudicii.

1018.d

Christus non potuit cognoscere per scientiam infusam mysterium Trinitatis.

1148.e

Christus per scientiam inditam cognouit euidenter omnes conclusiones Theologicas & non solum philosophicas quas nos possumus deducere ex principiis naturalibus aut fidei.

1148.e

COGITATIONES libere quæ

re eximantur à naturali cognitione intellectus angelici.

1705.a

COGNOSCENDI Deum quidditatiue non est desiderium naturale simpliciter & absolute homini vel angelo.

24.d

Cognitio naturalis Dei est sufficiens causa ad condemnationem eorum, qui cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt.

30.e

Cognitio duplex est in beatis.

48.d

Cognitio vespertina potest dupliciter considerari in beatis.

49.a

cognitio beatifica eminenter est scientia subalternans non solum respectu nostræ Theologiæ sed etiam respectu omnis scientiæ naturalis.

49.b

Cognitio distincta & intuitiua rei sit per speciem & similitudinem magis immaterialem vel non minus immaterialem quam sit res cognita.

497.e

Cognitionis initium unde proveniat.

513.d

Cognoscens naturaliter rem sicuti est non potest esse inferioris nature quam cognitum quantum ad modum essendi.

514.b

Cognitionis duplex modus.

514.e

Cognoscens necessarium est ut habeat in se formam rei cognite.

620.e

Cognitio singularium an sit de perfectione intellectus.

570.e

Cognitio essentialis diuina non fit in verbo expresso per se primo sed in diuina essentia.

1382.a

Cognitio Dei, vide, Deus.

COMPOSITIO rerum quatuor conditiones requirit.

374.d

COMMUNICARE se alijs secundum quod possibile est, quomodo pertineat ad voluntatem diuinam.

742.d

CONCEPTVS communis abstrahens ab ente reali & rationis non debet poni.

1091.e

CONCLVSIONES quæ ex principiis fidei vel ex vno principio fidei & altero naturaliter euidenti per bonam consequentiam deducuntur sunt proprie Theologicæ conclusiones.

46.d

Conclusionibus Theologicis assentimur per duo lumina quæ concurrunt.

74.e

Conclusionem sequi debiliorem partem, quomodo intelligitur.

76.b

Ad conclusionem Theologicam non est necessarium quod vtraque vel altera præmissa sit immediate de fide.

77.a

Conclusio de fide quomodo dicatur demonstrari.

308.e

CONSILIVM proprie & absque metaphora

Index rerum.

phora est in Deo. 788.e
CONTINGENS moraliter, & contingens naturaliter, differunt à contingente dialectice. 768.e
 Contingentia esset in rerum natura etiam si Deus operaretur omnia ex necessitate naturæ. 773.b
 Contingentia rerum non reduceretur ad Deum tanquā ad primā radicem efficientē, etiam facta hypothēsi, quod Deus operaretur ex necessitate naturæ. 773.e
CORPORA inferiora habere mutabilitatem secundum esse substantiale, explicatur. 435.e
CREATIONIS triplex acceptio. 1339.d
 Creatio est productio entis in quantum ens, & creare est ex nihilo aliquid producere. 1340.e
 Creatio non est actio transiens habens esse subiective in creatura, & in uniuersum nulla reperitur actio transiens Dei quæ in creatura subiectetur. 1343.e
 Creatio non est actio transiens Dei identificata cum ipsa Dei potentia. 1344.e
 Creatio essentialiter & formaliter est actio Dei immanens, habet tamen modum actionis transeuntis, & potest cum proprietate appellari actio virtualiter transiens. 1345.d
 Creatio est operatio practica intellectus diuini, seu est imperium diuini intellectus. 1345.e
 Creatio si de re ipsa loquamur, citra dubium est operatio Dei æterna. 1348.b
 Creatio si consideretur prout à nobis concipitur & significatur, non potest à nobis appellari æterna. 1348.c
 Creatio non potest à nobis concipi in ratione creationis, nisi cum respectu rationis ad creaturas. 1349.
 Creatio passiuā significatur per modum passionis & mutationis, non tamen est passio aut mutatio, sed sola relatio. 1352.b
 In creatione fieri sola ratione distinguitur à facto esse. 1353.b
 Creationem importare nouitatem, quid sit. 1353.d
 Creatio & conseruatio rerum secundum rem sunt una & eadem actio, licet formaliter loquendo creatio non sit conseruatio. 1354.a
 Creatio secundum rem mensuratur eadem mensura qua mensuratur esse rei creatæ. 1354.d
 Creatio si consideretur formaliter prout importat in obliquo nouitatem essendi, qua ratione di-

stinguitur à conseruatione, mensuratur instanti indiuisibili temporis. 1354.e
 Creationem esse de facto actionem solius Dei, est de fide. 1356.b
 In creatione animæ rationalis aliquam creaturam concurrere ut instrumentum ad creandum, non consentit fidei. 1356.e
 Creare in triplici sensu potest dici proprium alicuius personæ diuinæ. 1374.d
 Creatio non pertinet ad cognitionem & amorem notionalem, sed ad essentialem. 1379.e
IN creaturis quedam continentur eminenter, & formaliter & alia continentur eminenter & formaliter simul. 383.e
 Creaturæ rationalis perfectissima coniunctio ad Deum, fit per intellectum. 484.b
 Creaturæ perfectio consistit in coniunctione ad suū principium. 484.d
 Creaturam esse magis vel minus cognoscibilem, quomodo intelligatur. 537.e
 Creaturæ pertinent ad obiectum secundariū diuinæ visionis, primarium autem est sola essentia diuina. 561.e
 Creaturæ dupliciter sunt in Deo, & quomodo cognoscuntur. 561.e & sequentibus.
 Creaturarum rationes an cognoscantur à beatis in verbo. 565.d
 Creaturæ sunt veræ formaliter, & tanquam signum. 715.a
 Creaturæ perfectio est participare aliquid de perfectione entis. 727.e
 Creatura diligitur à Deo amore amicitie. 742.d
 Creaturæ rationales eligunt media ad finem, ad quem se libere dirigunt, sed tamen electio earum circa finem supernaturalem est à diuina misericordia. 912.a
 Creaturarum cognitio est connaturalis & necessaria Deo, amor vero creaturarum est liber in Deo. 1193.a
 Creatura refertur ad creatorem relatione transcendentali & prædicamentali. 1350.b
 Ista relatio transcendentalis creaturæ ad creatorem sola ratione distinguitur à creatura, prædicamentalis vero relatio differt realiter à creatura saltem formaliter. 1350.e
 Creaturæ relatio ad creatorem fundatur in ipso esse creaturæ quatenus simplici emanatione fit à Deo. 1353.b
 Creatura non potest per ullam potentiam esse causa principalis creationis. 1357.a
 Creaturam esse instrumentum ad creandum potest accipi in duplici sensu. 1363.b
 Creaturam concurrisse cum Deo ad creandum quando mundus creatus est, est error. 1363.d

Index rerum.

Creaturam non posse instrumentaliter concurrere
 ad creandum, non est certum secundum fidem.
 1364.c
 Creatura non potest suapte natura esse instrumē-
 tum ad creandum, imo implicat contradic-
 tionem quod sit aliqua creatura, quæ ex sua ratione
 naturali sit instrumentum proportionatum crea-
 tioni. 1364.d
 Creaturam eleuari diuina virtute ut sit instrumē-
 tum ad creandum, implicat contradictionem.
 1365.b
 Creatura non operans non potest assumi à Deo ut
 sit instrumentum ad aliquem effectum.
 1367.b
 Creatura non posset instrumentaliter concurrere
 ad conseruationem accidentis, si accidens separa-
 tum esset forma per se subsistens sicut angelus.
 1368.b
 Creatura non potest concurrere ad anihilandum
 ad modum cause physice, etiam instrumentalis.
 1371.b
 Esse principium creaturarum per modum exem-
 plaris cui persone diuine conueniat. 1381.d
 In creaturis rationalibus reperitur vestigium Tri-
 nitatis per modum imaginis, in alijs vero crea-
 turis reperitur ista representatio per modum ve-
 stigij. 1384.a
 Creatura intellectualis quæ ex natura sua sit sim-
 pliciter & absolute impeccabilis, non est produ-
 cibilis à Deo. 1829.b
 ¶ CREDERE Deum esse vbi autorem natu-
 re, & remuneratorem esse remuneratione natu-
 rali, non sufficit ad iustificationem quantum est
 ex parte intellectus. 30.d

D.

DARE in communimodo loquendi est ver-
 bum æquiuocum. 865.d
 ¶ DEMONSTRATIONES Theolo-
 gicæ sunt in duplici differentia. 74.b
 Demonstrationi satis est quod possit habere cau-
 sam. 450.d
 ¶ DEMONVM culpa & pena quomodo
 crescat. 797.d
 Demon habet virtutem asportandi corpus huma-
 num localiter. 1473.d
 Demones in eodem loco & possunt esse & sunt se-
 pè numero. 1499.a
 Demones quomodo infuturorum predicatione quæ-
 doque attingant veritatem. 1688.c
 Demones curant quam sepius predicere futura cõ-
 tingentia, & quare. 1688.d
 Demones non cognouisse perfecte Christum esse
 filium Dei imo neque cognouisse illum esse Mes-

siam in lege promissum, probabiliter asseritur.
 1724.c
 Demones esse natura sua malos est error manichæo-
 rum. 1836.c
 In demonibus non est ablata neque diminuta cog-
 nitio quæ habetur per naturam. 1898.d
 Demonum obstinatio in quo consistat. 1913.a. & se-
 quentibus.
 Demones & damnati non possunt habere aliquem
 actum bonum moraliter. 1935.c
 Demones & homines damnati non possunt suspen-
 dere omnem suam operationem, & oppositum
 est manifestus error in fide. 1939.b
 Demones non possunt suspendere cognitionem &
 affectionem illius finis ultimi, ad quem se cõuer-
 terunt. 1939.d
 Demones an letentur de victoria quam reportant
 contra homines. 1945.a
 ¶ DEITAS est eadem numero in Patre & in Fi-
 lio, & non est inconueniens quod inueniatur con-
 iuncta alteri relationi in Patre quam in Filio.
 306.e
 ¶ DEVS non est adequatum subiectum Theo-
 logiæ secundum aliquod eius attributum.
 113.a
 Deus sub ratione deitatis est subiectum Theologiæ
 idem est quod fidel. 113.d
 Dei cognitionis ordo optime traditus est à D. Th.
 223.c
 Deus est, est propositio per se nota secundum se.
 231.e
 Deus est, non est propositio per se nota quoad nos.
 232.d
 Deum esse est demonstrabile demonstratione quia, sed
 non propter quid. 240.c
 Deus secundum suam substantiam est ignotus.
 244.c
 Deus potest cognosci ex creaturis tripliciter.
 244.c
 Rationes Diui Thomæ ad probandum quod Deus
 sit, examinantur & probantur. 247.c
 Deus non est corpus. 259.d
 Hic terminus, Deus tripliciter potest accipi.
 304.e
 Deus non differt secundum rem à deitate, & quo
 modo. 305.b
 In Deo idem est essentia & esse. 308.c
 Deus nec directe nec indirecte ponitur in predica-
 mento. 364.e
 Deus quare non sit species aut genus. 367.c
 Deus nec reductiue dicendus est poni in predicamē-
 to. 368.e
 Deo nihil esse prius nec secundum rem nec se-
 cundum intellectum, quomodo intelligatur.
 369.b

De

Index rerum.

- De Deo an possit esse demonstratio. 369.e
 In Deo non est accidens. 370.b
 Deus est omnino simplex. 371.e
 Deus non venit in compositionem aliorum. 373.e
 Deus est perfectus. 375.a
 Deus continet in se omnium rerum perfectiones. 383.d
 Deus est infinitus secundum suam substantiam, & essentiam perfectissimam. 408.e
 Deum esse infinitum ita est de fide quod demonstrari potest per rationem naturalem ibidem.
 Deus potest dupliciter considerari respectu eorum quæ dicitur posse vel non posse facere. 415.b
 Deus est impossibile quod agat ad extra ex necessitate nature. 420.e
 Deus est intime in omnibus rebus. 421.b
 Deum esse in omnibus rebus demonstratur sufficienter ratione naturali. 423.e
 Deus & agens inferius quomodo sint circa eundem effectum immediate. 425.c. & sequentibus.
 Deus simpliciter loquendo agit immediatione virtutis, cetera vero agentia non semper. 428.d
 Deus solus est causa ipsius esse in quantum esse est actualitas entis in quantum ens. 429.b
 Deus non est actu in loco extra cælum. 431.d
 Deus est extra cælum sed non in aliquo alio quam in se ipso sicut erat ab æterno. 431.e
 Deus est in creatura rationali per gratiam. 432.e
 Deus est maxime æternus. 450.b
 Deus non potest supplere defectum qui provenit ex parte obiecti, bene tamen quando provenit ex parte potentie. 479.b
 Dei similitudo obiectiva per quam videatur Deus sicuti est, non potest dari. 496.c
 Deus non eminenter tantum sed formaliter est idea hominis, sicut formaliter est sapiens. 542.b
 Deus quare dicitur speculum voluntarium. 543.d
 Deus non potest videri per essentiam ab aliquo in hac vita. 574. & sequentibus.
 Deo imponimus nomina ex creaturis & quomodo. 586.a
 Dei nomen vide nomen.
 Deus cognoscit se per semetipsum. 625.d
 Deus cognoscit creaturas secundum esse quod habent in se ipsis non immediate sed mediante cognitione sue essentie. 632.d
 Deum cognoscere creaturas secundum esse quod habent in se ipsis ex parte obiecti ostendi potest ratione naturali. 633.c
 Deus non cognoscit creaturas immediate & in se ipsis sed in suamet essentia. 633.d
 Deus cognoscit res chimericas & fictitias, quoniam
 niam habet esse in potentia imaginativa nostra. 630.b
 Deus scientia visionis potuit in sensu diuiso aliquæ cognoscere quæ modo non agnoscit. 639.e
 Deus immediate per suam essentiam tanquam in obiecto formali & immediato sue cognitionis cognoscit omnia & bona & mala, si vero loquamur de obiecto mediato & secundario cognoscit Deus malum per bonum particulare cui opponitur. 640.b
 Deus cognoscit scientia visionis mala quæ sunt, fuerunt, vel erunt, siue sint mala pænæ siue culpe. 640.e
 Deus cognoscit singularia. 641.d
 Deus scit antichristum futurum, esse propositionem simpliciter depræterito, est sententia probabilis Caietani. 660.e
 Supposito quod hæc propositio, Deus sciuit antichristum futurum, est de præterito, consequenter probabiliter defenditur esse absolute necessariam. 662.d
 Item sequitur quod nulla est potentia nec ex parte Dei nec ex parte creature ut illam propositionem reddat falsam. 663.a
 Probabilior sententia est quod hæc propositio, Deus sciuit antichristum futurum, est de præsentia. 664.d
 Ista propositio est simpliciter contingens & necessaria secundum quid. 664.e
 Simpliciter est concedendum quod Deus habet potentiam ut non sciuerit antichristum esse futurum. 666.c
 Deus sciuit antichristum fore, ergo antichristus erit, est bona consequentia. 671.e
 Examinatur. 775.e
 In Deo est perfectio naturalis esse communicatiui sui. 741.e
 In Deo communicare se actu & naturaliter ad intra, est perfectio maxima & ab æterno, ibidem.
 Communicare se actu ad extra ipsis creaturis, non est noua perfectio adueniens Deo ibidem.
 Deus non vult alia se necessario, absolute loquendo. 744.e
 Deus est causa contingens actus peccati, & tamen non est causa peccati. 781.e
 In Deo an sit modo potentia ad volendum quod antichristus non sit futurus. 803.e
 Deus an plus diligit innocentes quam penitentes. 810.d
 Deus magis diligit quemlibet prædestinatum quam quemlibet non prædestinatum. 812.d
 Deus magis diligit quemlibet iustum quam quemlibet peccatorem. 812.b
 Deus magis diligit peccatorem prædestinatum quam iustum præscitum, non est absolute concedenda propositio, imo potius neganda quam distinguenda. 812.d

Index rerum.

Deus an voluerit res prius esse in esse naturæ quam in esse gratiæ. 831.c
 Deus an voluerit prius incarnationem Filij sui quam permittere peccatum Adæ. ibidem.
 Deus an destituat quosdam homines omni auxilio supernaturali, ita ut relinquuntur in solis naturæ viribus. 851.a & sequentibus.
 Deus pie credi potest quod omnibus venientibus ad usum rationis opem aliquam ferat supernaturali quodam auxilio secreto instigante ad operandum bonum. 861.c
 Deus quomodo dicatur excæcare, indurare &c. 879.e
 Dilectio an sit prior quam electio. 882.b
 Deus quomodo dicatur odio habere reprobos. 959.e
 Deus quomodo non possit facere quod præteritum non sit præteritum, & tamen possit facere quod futurum non sit futurum. 997.c
 Deus an possit facere quod præsens non sit. 997.e
 In Deo quid sit potentia absoluta & ordinaria. 999.e
 Deum velle est Deum intelligere, est vera propositio. 1112.a
 In Deo an sit concedendum esse tres hypostases. 1122.e
 In Deo an sit concedendum esse tres substantias. 1124.e
 In Deo an sit concedendum esse tres substantias. 1124.d
 In Deo sunt tres res non tamen tria entia, si ens accipiatur substantiæ. 1127.d
 Deus non potest facere unam substantiam cui esset naturale lumen manifestatum diuinæ essentia. 1139.d
 Deus generat, est verissima & propriissima propositio. 1228.a
 Deus non generat, est falsissima propositio. 1232.b
 Deus quatuor modis dicitur esse in creaturis. 1304.c
 Deus dicitur inhabitare creaturam sicut in templo per fidem & charitatem. 1304.c
 Deus agit propter suam bonitatem, est vera propositio si, ly propter, importet rationem finalizandi & non causam finalem. 1336.e
 Deus cognoscit multa quæ non facit, imo neque potest facere. 1400.c
 In Deo supremus gradus quem noster intellectus potest distinguere est intellectualis, & simpliciter loquendo hic gradus est supremus in natura diuina. 1434.a
 In Deo nullus est gradus entitatis qui non sit incommunicabilis substantiali communicatione alicui creaturæ naturæ. 1434.e

Dei effectus per se primo non assimilantur diuino intellectui secundum quod habet rationem potentia, sed assimilantur formæ intellectiue scilicet arti diuinæ. 1436.e
¶ D I C E R E qui est actus intellectus non distinguitur realiter ab actu intelligendi. 1038.d
 Dicere & intelligere distinguuntur distinctione rationis formaliter. 1039.c
¶ D I S C V R S V S quid requirat ad sui rationem. 1644.b
¶ D I S T I N C T I O qua aliquid distinguitur ab alio est multiplex. 287.e
 Distinctio rationis duplex, rationis ratiocinantis & ratiocinatæ. 390.a
 Distinctio rationis quomodo falsificet aliquando propositionem. 393.e
 Distinctio rationis non sufficit falsificare propositionem, nisi quando illa distinctio importatur in ipsis extremis tanquam concepta. 708.b
 Distinctiones rerum quæ considerantur à metaphisicis. 1108.a
¶ D I V I S I O summæ Theologiæ s. Thomæ. 7.d
¶ D I V I N A reuelatio est ratio formalis sub qua obiectum Theologicum specificat Theologiam. 65.d
 Diuina reuelatio prout consideratur ut ratio formalis sub qua, non distinguitur ab ipso lumine vel ab effectu formali luminis. 65.e
 Diuina reuelatio siue reuelabilitas eadem est ratio formalis sub qua fidei & Theologiæ, sed non æqualiter nec eodem modo. 73.b
 Diuina reuelatio ut est ratio formalis sub qua Theologiæ, non includit per se & intrinsece obscuritatem, sed per accidens. 73.b
 Doctor catholice veritatis debet prouectos instruere & incipientes erudire. 4. & 5.a
 Doctoris scholastici intentio qualis. ibidem.
 Doctrina reuelata quid. 19.b
 Doctrina reuelata quomodo diuidatur. 19.d
 Doctrina reuelata necessaria est simpliciter secundum legem ordinariam Dei ad salutem singulorum hominum. 22.c
 Doctrinæ reuelatæ nomine si intelligatur prophetia necessaria est in Ecclesia & quomodo. 24.e
 Doctrina reuelata ut est scientia quæ versatur circa intelligentiam & explicationem sacrarum literarum & eorum quæ ad fidem pertinent non est necessaria simpliciter singulis hominibus ad salutem. 25.e
 Doctrina reuelata quæ scientia Theologica dicitur in Ecclesia ad salutem hominum & conseruationem fidelium est necessaria. 26.a
 Doctrinæ hæc non est necessaria omnibus Christianis

Index rerum.

fianis verum necesse est quod sit in republica Christiana. 27.d
 Doctrina hæc non est necessaria ad nouas reuelationes, neque ad nouam fidem depromendam, sed ad educendas veras expositiones sacræ scripturæ nobis traditæ. ibidem
 Doctrinæ huius exempla etiam in sacris autoribus inueniuntur. 28.d
 Doctrina reuelata necessaria est ut homines in veritatibus naturalibus instruantur. 33.d
 Per doctrinam reuelatam plus vno die cognoscunt Christiani etiam agricola, quam per totum vitæ suæ tempus adepti fuerint philosophi. 36.c
 Doctrina reuelata potest communicari dupliciter, et diuersimodè. 224.d
 Dolor an sit in demonibus. 1940.d
 Dolor qui in damnatis ex diuinæ visionis carentia consequitur ad sensus poenam reduci potest, at in rigore ad damni poenam spectat. 1943.e
 Donum est nomen proprium Spiritus sancti. 1220.c
 Donum et datum in quo differant. 1220.c
 In diuinis sicut est una essentia ita unica definitio. 1223.d
 Durare intrinsecè et formaliter est permanere in esse, et est quid absolutum. 320.d
 Duratio quid addat supra existentiam. 320.c

E.

EFFECTVS idem quomodo sit immediate à Deo, et ab agente inferiore. 425. et sequentibus.
 Effectus purè naturales non habent ideam sui in causa proxima, sed duntaxat in causa prima. 688.d
 Effectus contingentes aut liberi si comparentur ad scientiam, vel prouidentiam, vel voluntatè Dei, sunt necessarij secundum quid. 770.b
 Effectus aliter representat suam causam, et species intelligibilis aliter suum obiectum. 1642.d
ELECTIO diuina potest esse inter duos homines inæquales. 911.c
 Electio diuinæ voluntatis non est referenda ad aliquam bonitatem præcedentem in homine ipsam electionem. 911.c
EMINENTER unam formam continere aliam quid sit. 82.b
ENTI nihil potest addi quod sit velut extranea natura. 389.c
 Enti dicuntur aliqua addere in quantum exprimunt ipsius modum. 389.c

Ens accipitur dupliciter, ut nomen et ut participium. 394.c
 Ens secundum rationem est prius quàm bonum. 395.b
 Ens dupliciter potest comparari ad alias rationes formales. 395.c
 Ens reale dicitur dupliciter. 453.d
 Ens naturale et supernaturale differunt specie in ratione cognoscibilis, imò genere. 389.c
 Entia aliqua rationis habent extra intellectum utrumque fundamentum, et remotum et proximum. 615.b
 Ens omne quodcumque modo est, necesse est à Deo esse, est propositio de fide. 1313.a
 Entia omnia etiam incorruptibilia, ut substantiæ separata et corpora celestia, secundum Aristotelis sententiam sunt à Deo tanquàm à causa effectiua. 1326.c
 Entia omnia tam corruptibilia quàm incorruptibilia non solū pendēt à Deo sicut imperfectū à perfectō, sed etiā tanquā à causa effectiua. 1327.d
 Ens et bonum licet conuertantur, tamen non conuertuntur ens simpliciter, et bonum simpliciter. 1419.d
EQUALITAS in diuinis personis est relatio rationis. 1294.d
 Aequalitas non est in diuinis personis ante actualē intellectus considerationem. 1296.b
ERASMI error, spiritum sanctum non esse Deum. 1052.b
ESSE est actualitas omnis formæ vel naturæ. 311.a 347.c
 Esse Dei et esse aliarum rerum quomodo differāt. 312.c
 Esse siue existentiam prout actualat substantiam, ad substantiam reduci, quomodo intelligatur. 321.b
 Essentia et esse non sola ratione distinguuntur. 324.c
 Esse realiter distinguere tanquàm res à re ab essentia, est sententia multò probabilior. 325.c
 Licet probabile sit quod distinguitur realiter, formaliter. 326.c
 Esse est maior perfectio quàm essentia, cuius est esse, simpliciter loquendo. 330.c
 Esse potest dici secundum quid imperfectius essentia quæ recipit esse in quantum limitat ad determinatam speciem. 331.d
 Esse existentie à quo causetur. 338.d
 Esse adeo est de essentia ipsius Dei, quod est de eius conceptu quidditatiuo. 662.d
 Esse per se subsistens habet omnes perfectiones, quæ possunt pertinere ad rationem essendi explicatur. 377.c
 Esse quomodo possit separari per diuinam potentiam ab essentia. 379.b
 Esse non dimanat secundariò ab ipsa forma essentia

Index rerum.

- tia substantiali tanquam effectus secundarius
 formalis. 428.e
 Esse consequitur formam, explicatur. 439.e
 Esse est triplex, essentialis, existentiae, & aliud quod
 significat connexionem & veritatem propo-
 sitionis. 453.b
 Esse existentiae duo facit respectu esse essentialis.
 453.c
 Modi essendi qui distinguunt modos cognoscendi
 naturaliter, non distinguuntur per specificas dif-
 ferentias rerum, sed per gradus específicos.
 514.d
 Esse obiectuum quod habet res tam respectu intel-
 lectus diuini quam nostri est relatio rationis in
 re. 698.d
 Esse est proprius effectus causae primae, explicatur.
 1385. aliis 1558.c
 Esse conuenire per se formae, explicatur. 1459.b
 Esse intelligibile concomitatur esse entitatum,
 non quantum ad omnem modum essendi & in-
 telligendi. 1577.b
 ¶ **ESSENTIA** creaturae seclusa actualitate
 essendi est bonitas absolutè. 405.e
 Essentialis rerum quae significantur per haec comple-
 xa enunciabilia, homo est animal, homo est risi-
 bilis, non sunt ab aeterno, quantum ad esse existen-
 tia, nec quantum ad esse quidditatum, & essen-
 tiale. 453.e
 Essentiae non requiruntur quod existant ad hoc quod
 constituentur in praedicamento. 459.d
 Essentia antequam existat est eadem negatiue, non
 positiue. 455.b
 Essentia diuina immediatè vnitur intellectui beato-
 rum tanquam principale agens visionis.
 505.d
 Essentia diuina quatenus vnitur intellectui ut for-
 ma intelligibilis, & in ratione formae intelligibi-
 lis non concurrunt effectiue cum intellectu ad pro-
 ducendam visionem beatificam, sed solus intelle-
 ctus cum lumine gloriae elicit visionem beatifi-
 cam efficienter. 506.b
 Essentia diuina vnitur intellectui beato proprie in
 ratione speciei intelligibilis, & quomodo.
 507.a
 Essentia diuina propter sui infinitatem continet
 simplicissimè absolutum, & relatiuum.
 146.a
 Essentia diuina representat creaturam quamlibet
 secundum omnem rationem & modum quem ha-
 bet creatura à parte rei. 560.a
 Essentia diuina illas tantum creaturas representat
 intellectui beato per ordinem, ad quas represen-
 tandas se vnit intellectui beato. 560.c
 Essentia diuina quare non representet intellectui
 beato vniuersas posibles creaturas. 563.b
 Essentia diuina proprie loquendo non est speculum
 creaturarum. 564.e
 Essentia diuina propter sui infinitatem, & est for-
 ma pertinens ad genus entis & ad genus intelli-
 gibilis. 627.e
 ¶ Essentia diuina an sit idea. Vide idea.
 Essentia diuina est excellentissimus prototypus,
 quem vniuersa creatura pro suo modulo imita-
 tur. 792.e
 Essentia diuina respectu intellectus illuminati lu-
 mine gloriae est secundum se intellectum in actu.
 1035.c
 Essentia diuina est pater siue paternitas formaliter
 & essentialiter, est vera propositio, & non solū
 identicè. 1051.a
 Essentia diuina eò quod est infinita in ratione essen-
 di includit intrinsecè ipsum esse intelligibile.
 1085.d
 Essentia diuina includit intrinsecè diuinas relatio-
 nes. 1113.b
 Essentiae diuinae dupliciter conueniunt aliquid quiddi-
 tatiue & essentialiter. 1116.c
 Essentiae nomē nunquam pluraliter dicitur de Deo.
 1126.b
 Essentiam diuinam esse idem secundum rem, &
 differre secundum rationem est de fide.
 1222.d
 Essentiam vnā esse in tribus personis, & tres
 personas esse vnius essentialis, est de fide.
 1223.c
 Essentia diuina generat, siue est genita, essentia
 diuina spirat, siue est spirata, sunt falsae propo-
 sitiones. 1235.d
 Essentia diuina est principium quo generationis di-
 uinae, inter quod, & id quod generatur, non est
 distinctio realis. 1236.a
 Essentia in generatione filij an concurrat ad
 modum principij actiui formalis. 1296.b
 Essentialiter dicitur vnum de alio dupliciter.
 1316.b
 Ad hoc ut aliquid sit tale per essentiam in sen-
 su propriissimo, requiruntur tres conditiones.
 1318.a
 Essentiae rerum sunt aeternae, est vera propositio
 quoad connexionem, non quia illae essentialis ex-
 istant ab aeterno. 1321.b
 Essendi actus, quo essentia creata consistit, est ens
 per participationem, & non per essentiam, &
 non est suum esse. 1323.a
 Essentialia esse priora secundum rationem notio-
 nalibus explicatur. 1383.c
 ¶ **AETERNITAS** est mensura eminē-
 tissima, & excellens. 441.e
 Aeternitas nullam habet successione. 441.e
 Aeternitas non est maior, etiam si ei addan-
 tur mille anni, quia non additur aliquid eius-
 dem rationis. 442.d
 Aeternitas quomodo sit maior tempore nostro.
 443.a

Index rerum.

In eternitate quomodo reperiantur differentie preteriti, & futuri. 443.c
In eternitate an sit inconueniens quod verificentur adde contradictorie. 443.c
Aeternitas in suaratione formali importat rationem mensuræ diuini esse, sicut tempus importat rationem mensuræ rerum corruptibiliū. 445.b
Ratio mensuræ quæ importatur in ratione formali eternitatis est respectus rationis. 445.c
Aeternitas importat tanquā rationem formalem uniformitatē naturę immutabilis, sub ratione mensurę durationis diuini esse. 446.c
Aeternitas est uniformitas, dicitur verius quā eternitas est unitas in natura diuina. 446.c
Aeternitas formaliter importat uniformitatem diuini esse. 447.a
Aeternitas est ens reale, & verum attributum diuinum reale. 447.b
Aeternitas est mensura durationis diuini esse fundamentaliter realis, completiue uero ab opere intellectus. 447.d
Aeternitas formaliter loquendo non est duratio. 451.b
Aeternitas differt ab æuo & tempore. 455.d
Aeternitas in Deo est idem realiter & formaliter cum essentia diuina. 459.b
Aeternitas participata probabilius est quod non sit distincta mensura ab ea quæ mensurat esse diuinum, quamuis probabile sit oppositum. 467.a
In eternitate coexistunt res omnes quæ sunt, fuerunt, uel erunt. 652.c
EVIDENTIA in attestante probabile est quod non possit esse simul cum fide. 1144.b
Euidencia in attestante quamuis possit esse cura fide, probabilitus tamen est, quod nemo potest habere euidenciam in attestante, nisi euidenter cognoscat Deum qui reuelat. 1144.c
Euidencia inattestante causatur à posteriori, & quasi ab effectu. 1148.a
Æ V V M quid sit. 457.a
Æuum necessario ponitur. 457.c
Æuum est mensura distincta ab eternitate & tempore. 457.c
Æuum nō distinguitur realiter à duratione ipsius angeli. 459.a
Æuum non est idem formaliter cum essentia angeli, quamuis identificetur, & sit idem formaliter cum duratione in esse angelico. 459.b
Æuum distingui formaliter ex natura rei à duratione angelici esse sicut motus à motu primi mobilis, probabile est. 459.c
Æuum est totum simul nullam habens successiōnem. 461.b
Æuum non continet eminenter tempus licet eternitas contineat eminenter omnem mensuram. 462.b
Æuum est unum tantum. 471.b

EXISTENTIA quid sit. 313.c
Existencia non potest secundum propriam rationem esse accidens. 315.c
Existencia creata uel rei creata etiam ut sic non importat accidens. 315.d
Existencia est aliquid reale & intrinsecum rei existenti. 316.b
Existentię ratio propria in communi considerata, quamuis habeat quod sit intrinseca, non tamen requirit, quod sit tanquā in subiecto. 317.a
Existencia quæ complet potētiā substantię substantię ad prædicamentum substantię reducitur, & quomodo. 318.b
Existencia accidentis eo pacto proportionabiliter pertinet ad accidens, sicut existencia substantię ad substantiam. 319.a
Existencia secundum propriam rationem considerata etiam in rebus creatis, neque est substantia, neque accidens, & quid sit. 319.c
Existencia simpliciter non causatur à creaturis. 339.c
Existencia proprię loquendo non producitur à causis particularibus ut instrumentis Dei. 340.b
Existentię determinatio effectiue causatur à causis particularibus. 340.d
Existencia non causatur ab ulla forma creata in genere causę efficientis, aut formalis, aut finalis, bene tamen in genere causę materialis. 341.d
Existencia quomodo determinetur à forma. 343.c
Existencia est proprius effectus solius Dei. 343.c
Existencia accidentium quæ realiter distinguuntur à substantia, distinguitur etiā realiter ab existētia substantię. 356.a
Existencia tantum unica est in diuinis. 1267.c
Existencia essentialis quæ primum competit Deo, ut Deus est quasi secundariō nostro modo intelligendi competit tribus personis diuinis. 1268.c
Existencia diuina & existencia creaturarū, in quo differant ibidem.

F.

FIDES in Christo Iesu fundamentum est ad instructionem sacrarum literarum. 5.c
Fidei habitus perfectior est nostra Theologia. 105.b
Fidei lumen esse habitum infusum & superadditum potētię, salua fide catholica negari non potest. 520.c
Fidei habitus in angelis erat qualitas distincta ab speciebus. 1730.a
FIDE

Index rerum.

FIERI aliquid per se, & fieri per accidens quia sit. 1329.c
FILIVS Dei sicut per eternam generationē accipit à patre diuinam essentiam, ita etiam accipit operari simul cum patre. 1020.b
 Filij eterni generatio nunquam desinit, sicut nec incipit, nec desinit esse. 1186.a
 Filius potest dici autor Spiritus sancti, sicut Pater dicitur autor Filij. 1181.c
 Filium esse principiatum à Patre, an sit concedendum. 1181.c
 Filij distinctio à Spiritu sancto à quo proueniat. 1202.c
 Filius & Spiritus sanctus sufficienter distinguuntur ex hoc quod unus procedit per modum intellectus, alter per modum amoris. 1204.b
 Filius in diuinis, in quo genere causæ vel principij dicitur genitus de substantia Patris. 1284.d
FINIS quomodo habeat rationem causæ. 401.a
 Finis naturalis hominis post hanc vitam. 491.c
 Finis consideratur dupliciter. 744.c
FORMA una potest comparari ad alteram, ut potentia ad actum. 328.b
 Forma in genere causæ formalis determinat materiam ad suscipiendam formam. 343.c
 Forma per se ipsam non est formalis causa existendi. 428.c
 A forma substantiali non dimanat secundario ipsum esse tanquā effectus secundarius formalis. 428.c
 Formæ subsistentes quales sunt angeli, non habent potentiam intrinsecam ad non esse. 436.a
 Forma aliqua dupliciter potest recipi in subiecto extraneo secundum esse naturale, & secundum esse intentionale. 621.c
 Formæ intentionales dupliciter possunt recipi in subiecto. 622.a
 Differentia inter receptionem formæ secundū esse naturale & intentionale. c
 Formarum gradus connumerantur. 1439.b
FUTURORVM contingentium infallibilitas & certitudo non desumitur aut ex causis eorum, aut ex ipsorum presentia in eternitate. 645.c
 Futura contingentia non cognoscuntur prout sunt in suis causis determinatis & impedibilibus. 646.b
 Futura contingentia cognoscuntur à Deo in suis causis, sed determinatis & completis. 646.c
 Futurorum contingentium infallibilitas & certitudo in diuina cognitione non solum pensatur ex eo quod cognoscuntur à Deo, prout sunt presentia in eternitate, sed etiam prout cognoscuntur in suis causis. 647.c
 Futura contingentia cognoscuntur, prout sunt illi presentia in eternitate. 653.b
 Futura contingentia possunt cognosci à beatis per visionē beatificā per modū præsentia litatis. 654.a

Futurorum contingentium cognitio quæ habetur per reuelationem propheticā, aut per aliud lumen extra verbum, non attingit futura contingentia tanquā præsentia & extra suas causas. 654.c
 Futura contingentia sunt nūc presentia in eternitate, dupliciter intelligi potest. 655.a
 Propositio de futuro contingenti. v.g. Antichristus erit, etiam stante præscientia de Antichristo futuro simpliciter manet contingens, licet secundū quid sit necessaria. 675.d
 Ex eo quod Deus ab eterno sciuit aut voluit, aut prouidit omnia futura, non sequitur necessariō ita fieri aut esse. 769.c

G

GENERATIO & creatio in quo differant. 1016.c
 Generatio quomodo reperitur in diuinis. 1045.d
 Generatio est processio viuētis à principio viuente coniuncto secundum similitudinem in natura specifica. 1046.c
 Generatio in rebus creatis & processio in diuinis quomodo differant. 1076.b
GENERARE est spirare, siue generatio est spiratio, sunt falsæ propositiones. 1175.d
GENERATIVA potētia est illa in qua gentium assimilatur generanti, explicatur hæc propositio. 1286.c
 Generatiua potētia in diuinis principaliter & in recto importat essentiam, minus autem principaliter, & in obliquo relationem. 1287.c
 Generatiua potētia solū reperitur in Patre. 1290.d
 Generatiua potētia licet sit in Patre & non in alijs personis, nō tamen inde colligitur quod sit aliqua perfectio in Patre, quæ non sit in Filio. 1291.b
 Generationis duplex finis iuxta eius duplicem considerationem. 1338.b
GENERIS ratio sumitur à materia sicut ratio differentie à forma. 1362.c
 Genera superiora in quocunque prædicamento contrahuntur ad inferiores species per differentias quæ sunt extra rationē formale ipsorū. 1363.b
 Generis & differentie compositio qualis sit. 1363.c
 Genus & differentia quomodo sumantur in rebus separatis à materia. 1363.c
 Generis & differentie compositio non est ex sola operatione intellectus. 1367.d
GRADVS inferiores quomodo continentur in inferioribus, in rebus quæ distinguuntur tantum secundum diuersos gradus. 1632.c
GRATIA vniōis quomodo sit infinita. 417.a
 Gratia Christi habitualis est infinita in actu, sed secundum quid. 417.c
 Gratia preparans datur saltem prius natura, quā præceptum naturale adimpleuerit, venienti ad usum rationis, si verū est q. naturali præcepto satisf-

Index rerum.

satisfacit conuertendo se ad bonum, & etiam si
mul iustificatur. 862.c
Gratie diuina reperitur duplex necessitas in ho-
mine post peccatum. 1800.c
GRAVITAS in lapide habet quodammo-
do rationem potentie actiue. 988.b

H.

HABERE aliquid per participationē quid
sit. 344.d
Habitūs aliquis vel virtus potest dupliciter manere
in patria. 52.d
Habitūs bonus superadditus acquisitus potest non so-
lū minui, sed etiam totaliter corrumpi per ma-
los actus. 1412.d
Habitūs vitiosi non possunt adeo crescere, vt ho-
mo per naturam non possit redire ad virtutem.
1415.c
HAERETICVS non potest esse verus
Theologus, etiam si antea fuerit catholicus. 45.c
HOMO cum peruenit ad usum rationis pec-
care poterit, si non conuertatur ad bonum, sed
non poterit ex viribus naturae sufficienter dispo-
ni, vt conuertatur in Deum, & iustificetur a pec-
cato, nisi praeueniatur auxilio diuinæ misericor-
diæ. 31.a
Homo est animal, non est ab eterno quantum ad
esse existentiae, neque quantum ad esse quiddita-
tium & essentialē. 453.e
Homo est animal, est ab eterno, si est dicat esse essen-
tiale, & connexionem animalis cum homine.
454.b
Homo est animal non est ab eterno nisi in intellectu
diuino, si est dicat veritatem propositionis.
454.c
Homo potest habere naturalem appetitum, id est
desiderium quoddam conditionale & inefficax
velendi Deum. 487.e
Homo siue angelus ex natura sua propriè loquendo
neque habet pondus, neque inclinationem, neque
aptitudinem naturalem, nec potentiam naturalem
ad visionem Dei claram. 489.a
In homine est capacitas naturae, & aptitudo secun-
dum potentiam obedientialem, vt possit eleuari
ad videndum Deum. 489.d
Homo quem finem naturalem habere diceretur post
hanc vitam. 491.c
Homo in somnis aptior est ad percipiendas reue-
lationes quam in vigilia. 576.a
Homo cui fieret reuelatio suae reprobationis, an te-
neretur vel posset sperare, an potiùs necessitate
consequentiē desperaret, & desperando non pec-
caret. 827.d
Homo veniens ad usum rationis, si verū est quod
naturali praecepto satisfacit conuertendo se ad bo-
num & etiam simul iustificatur: necesse est dice-

re consequenter quod omnis ille qui iustificatur
repperit gratiam preparantem saltem prius na-
tura quā preceptū naturale adimpleuerit. 862.c
Hominem dum est in hac vita saluari possibile est
secundum legem ordinariam. 867.b
Homines in quo sensu dicantur predestinati ad re-
parandum angelorum ruinas. 1452.c
HYPOSTASES diuinae sunt unum spe-
cie in quantum conueniunt in vna natura deta-
tis, sed secundum speciem proprietatis persona-
lis inueniuntur differre. 1076.a
Hypostasis quid significet. 1122.c
Hypostases tres an sit concedendum esse in Deo.
ibidem.

I.

IAVELLI opinio circa questionem, vtrum
sit assignanda aliqua ratio predestinationis vnius
& reprobationis alterius. 897.b
IDEA hominis est in Deo non solum eminent-
ter, sed etiam formaliter. 542.b
Idea completè & consumatè sumpta non solum est
forma, quæ est principium cognoscendi, sed etiā
est principium operandi, & per modum causæ
exemplaris. 648.c
Idea prout est principium operandi intrinsecè clau-
dit liberam diuinæ voluntatis determinationem.
648.d
Idea quantum ad actualem existentiam creaturarū,
& quoad alia prædicata contingentia non repræ-
sentatur naturaliter, & necessariò simpliciter lo-
quendo, sed tantum in sensu composito. 648.e
Idea quid sit. 685.c
Idea est forma obiecta intellectui intra ipsum ex-
istens, ad quam artifex aspiciens operatur.
685.e
Idearum assertor primus fuit Plato. 686.e
Ideæ definitio explicatur. 687.c
Idea non reperitur in agente naturali quod opera-
tur ex inclinatione naturæ. 688.c
Ideæ quantum ad rem significatam secundum fidem
ponende sunt in mente diuina, licet non sit tam
certum appellandas esse hoc nomine. 688.e
Ideæ an essent ponende in diuino intellectu, si esset
vera sententia dicentium Deum esse causam na-
turalem omnium rerum. 690.a
Ideæ in Deo non sunt creaturæ secundum esse obie-
ctuum. 694.e
Ideæ creaturarum in Deo sunt idem realiter cum di-
uina essentia. 695.c
Essentia diuina non est idea creaturarum, prout est
species intelligibilis, neque prout est cognitio
creaturarum, neque prout est scientia, neque
prout est ars, sed prout est forma obiecta diuino
intellectui & cognita ab ipso, vt imitabilis à
creaturis. 699.b
Essentia diuina est idea creaturarum, nō solū quan-
tum

Index rerum.

- tum ad actiones illas quæ formaliter reperiuntur in Deo, sed etiam quo ad illas quæ in solis creaturis reperiuntur formaliter cuiusmodi sunt quidditates creaturarum. 696.d
- Ad rationem ideæ non est necesse ut formaliter in se habeat eam perfectionem, secundum quam ideatum ipsam imitatur. 696.e
- Essentia diuina non est ideæ creaturarum, quantum ad perfectiones quæ soli Deo cōpetunt. 697.a
- Essentia diuina non est ideæ Filij, aut Spiritus sancti. 697.b
- Ideæ per se primò non conuenit verbo diuino, sed diuinæ essentia. 698.e
- Ideæ multæ creaturarum sunt in mente diuina. 702.b
- Essentia diuina quomodo habeat rationem multarū idearum. 703.d
- Essentia diuina quomodo sit ideæ communis et inadequata creaturarum. 704.c
- Ideæ non constituitur illa cognitione reflexa, quæ Deus cognoscit suam essentiam, ut similitudinē creaturarum in actu signato. 705.c
- Ideæ constituitur intrinsecè per respectum rationis. 705.c
- Ideæ est attributum diuinum est propositio concedenda, hæc autem neganda plures ideæ sunt plura attributa. 707.b
- Idearum pluralitas quomodo sit ponenda in Deo. 709.d
- Ideæ rei possibilis, quæ nunquàm erit, est practica. 710.c
- Ideæ et verbum mentale in quo differant. 711.c
- Ideæ rerū possibilium quæ nūquàm sunt productæ aliquo modo, et secundū quid nō est practica. 711.c
- Ideæ imperfectionum quæ sunt in creaturis, an denantur in Deo. 711.e
- Ideæ diuina quomodo dicatur representare ea quæ non habent aliquam durationem existentie secundum aliquam differentiam temporis. 1671.d
- GIGNIS** inferni sensibilis est et corporeus. 1957.c
- Ignis inferni est eiusdē speciei cum igne qui est apud nos. 1958.c
- Ignis iste positus est in inferno, non solū ad cruciandum corpora hominum damnatorum post diem iudicij, sed etiam ad torquendum dæmones, et animas iam nunc in inferno existentes. 1959.c
- Ignē solū esse diuinæ iustitiæ instrumentū ad torquendum damnatos probabilius est quàm oppositum. 1962.d
- Ignis inferni an habeat realem actionem circa dæmones, ita ut verè et realiter illos torqueat. 1963.c. et sequentibus.
- GIMMATERIALITAS** est ratio cognoscibilitatis, explicatur. 618.e
- GIMPOSSIBILE** consideratur dupliciter. 415.e
- Impossibile secundum se requirit quoddam dato datur due contradictorie. 995.e
- GINCLINATIO** naturalis ad bonum secundum habitum naturaliter inditum, scilicet synderesim conscientie ex ea parte qua respicit animā tanquā subiectū in quo est, et a qua dimanat naturaliter, nec corrumpi nec minui potest. 1413.d
- Incorporeum sumitur tripliciter. 1437.e
- Indifferentia an repugnet Deo. 794.e
- IN** iustificatione impij apparet iustitia Dei. 815.b
- Ad iustificationē hominis requiri bonum usum liberi arbitrij, et auxilium diuinæ misericordie explicatur. 876.b
- In iustificatione licet reperiatur aliqua ratio iustitiæ, nō tamē admittendū est quod illa iustitia primum se teneat ex parte eius qui iustificatur, sed debet reduci ad diuinam misericordiam. 911.d
- GINDIVIDVATIONIS** primū principium est materia signata. 277.d
- Individuum vnum superioris ordinis æquiualeat infinitis inferioris ordinis. 442.b
- GINFERNVM** esse est de fide. 1950.d
- Hic locus credibile est esse in centro terræ. 1951.b
- In inferno quomodo sint tenebræ exteriores. 1954.e
- GINFINITVM** est duplex. 367.b
- Infinitum an detur vnum maius alio. 410.c
- Infinitum aliquid esse secundum essentiam et esse factum, vel creatum, est manifesta implicatio. 416.b
- Infinitum secundum magnitudinem vel multitudinem est impossibile saltem secundum ordinem diuinæ sapientiæ. 416.a
- Infinita virtus agentis ex quo ostendatur. 420.b
- Infinito an sit aliquid maius. 1398.b
- GINNASCIBILITAS** cū importet negationem quomodo ponatur notio et proprietates patris. 1163.b
- GINSTANS** medium inter quietem et motū nulla ratione est intrinsecum quieti vel motui. 1520.d
- GINSTRUMENTVM** corporale potest eleuari ad actionem transeuntem in spiritum virtute principalis agentis qui est Deus, non tamen ad actionem immanentem. 511.e
- Instrumenti ratio quæ sit. 1366.d
- Ad instrumenti rationem necessarium est quod propria virtute aliquam operationem exerceat, quæ se habeat dispositiue ad effectum agentis principalis, siue contingat subiectum siue non. 1368.e
- Instrumenti propria operatio quo pacto se habeat dispositiue ad effectum principalis agentis, cum tamen non attingat subiectum. 369.e
- GINTELLECTVS** practicus per se pendet ab intellectu speculatiuo. 233.d
- Intellectus habet duplex obiectum. 480.b
- intel.

Index rerum.

Intellectus & voluntas possunt specificari ab aliqua ratione analoganon uniuoca. 482.a
Intellectus operatio circa nobilissimum obiectum est perfectissima hominis operatio. 484.c
Intellectus per sua naturalia non potest videre diuinam essentiam. 512.b
Intellectus creatus est impossibile, quod comprehendat Deum. 536.c
Intellectus creatus potest cognoscere creaturam, quantum cognoscibilis est. 537.c
Intellectus creatus non potest videre essentiam diuinam, prout est exemplar creaturarum omnium, bene tamen aliquarum. 561.a
Intellectum non posse informari pluribus speciebus explicatur ad mentem Diui Thomæ. 573.d
Intellectus in sua operatione habet duo officia. 576.a
Intellectus in actu est intellectum in actu, explicatur. 620.c
Intellectus angeli realiter distinguitur ab essentia angeli. 626.d
Intellectus diuinus non potest diuertere cogitationem ab obiecto immediate representatio per suam essentiam in ratione speciei. 634.b
Intellectus quatuor modis potest perfici & conformari rebus ipsis. 720.c
Intellectus est formaliter verus quando iudicat rem esse sicut per propositionem significatur. 721.a
Intellectus quomodo cognoscat conformitatem sui ad rem cognitam. 722.c
Intellectus dupliciter potest reflecti supra suum conceptum. 723.a
Intellectus tendit in propositionem mentalem tantquam in terminum intrinsecum & in res ipsas, quas principaliter intendit cognoscere tanquam in terminum extrinsecum. 728.e
Intellectus noster si consideretur tantum secundum vires sibi connaturales non potest infinitas Dei perfectiones cognoscere etiam sineategorematice. 991.c
Intellectus non potest concipere id quod implicat contradictionem conceptione iudicatiua. 996.c
Intellectus in omni intellectiōe etiam confusa format verbum. 1031.d
Intellectus & voluntatis differentia. 1056.e
Intellectus & voluntas in Deo quomodo possint esse ratio distinctionis duarum personarum. 1084.d
Intellectus neque intuitiue, neque abstractiue potest rem aliquam cognoscere, que vel per suam essentiam supplet vicem speciei, vel per similitudinem non sit intra ipsam potentiam. 1658.a
¶ A D intellectiōe considerantur quatuor pertinentia præter ipsam potentiam intellectiua. 1025.b
Intellectus de sua intrinseca ratione habet, quod terminetur immediate ad aliquod intrinsecum sibi obiectum, & hoc etiam in beatis habet verum. 1034.c
Intellectiōis obiectum potest illam specificare, & in ratione principij & in ratione termini. 1616.c

¶ INTELLIGERE rem aliter quam est contingit dupliciter. 198.c
Intelligere quomodo sit quoddam pati. 502.e
Intelligere diuinum est esse diuinum, explicatur. 637.e
Intelligere absolute loquendo non est minus operatio Filij quam Patris. 1085.a
Intelligere in diuinis solum sumitur essentialiter. 1218.b.
¶ IURISPERITORVM doctrina quid Theologis conferat. 191.c

L.

¶ LIBERALITAS & magnificentia an ponatur in potetia sensitua, vel in voluntate. 813.d
¶ LIBERTAS est actus voluntatis, que in ipsa formaliter consurgit ex radice actus intellectus. 799.e
Libertati voluntatis nostre non aduersatur gratia Dei, neque auxilium diuinum efficax. 801.c
Libertas operandi fuit in anima Christi domini perfectissima inter omnes creaturas intellectuales. 208.a
Libertas ad malum secundum sensum fidelium non est permissio peccandi. 855.b
Libertas in causa, & in principio operante nullam imperfectionem importat. 12.82.b
Libertas non importat omnimodam indifferetiam ad utrumque oppositorum. 1767.d
¶ LIBERVM arbitrium dum mouetur efficaciter a libero Dei arbitrio, tantum abest, ut ex hoc amittat libertatem, quod potius liberè inde operatur. 772.a.801.a
Liberum arbitrium non esset in rebus, si Deus ad extra operaretur ex necessitate nature. 774.a
Liberum arbitrium est verè, & propriè, & formaliter in Deo. 789.d
Liberi arbitrij necessaria proprietas. 795.b
Liberum arbitrium habet de ratione sua mutabilitatem. 795.e
Libertas arbitrij non consistit in eo quod est posse peccare. 798.c
Libertati arbitrij non repugnat, imò maior illius perfectio est, quod ipsa voluntas sit naturaliter, & necessariò inclinata ad finem ultimū. 799.a
Circa libertatem arbitrij explicatur locus concilij Triad. sess. 6. can. 4. 877.a
Liberi arbitrij bonus usus, qui est dispositio ad gratiam est effectus gratie preparantis. 896.b
Liberi arbitrij bonus usus, prout est ab homine, non est dispositio ad gratiam. 896.c
Liber vite quid sit. 984.d
Liberum arbitrium est radix omnis peccati, & mali culpe. 1422.c
¶ LOCVS Theologicus est sedes quædam, & caput, unde Theologi argumenta desumant. 128.c
Loci argumentandi in Theologia numerantur. 129.e
¶ ESSE

Index rerum.

QUOD SE in loco circumscriptione, aut diffinitione quid sit. 1456.b
QUOD LVCIFER an sit mensura sui. 471.d
QUOD LVLISTARVM hæresis, quod in quo libet effectu creato reperitur aliquid reale à solo Patre productum, & aliquid à solo Filio, & aliquid à solo Spiritu sancto, refertur & confutatur. 1376.d
QUOD LVMEN beatum ponitur ex parte potentie visive ad confortandum illam, ut sit potens elicere visionem circa obiectum tale. 503.a
Lumen glorie infusum per modum habitus ponitur valde rationabiliter, tanquam legitima dispositio potentie ad videndum Deum sicuti est. 523.b
Lumen glorie est altioris ordinis quam essentia angelici. 524.c
Lumen ponitur ut forma superaddita potentie, ut ratio producendi visionem. 525.b
Sine lumine supernaturali proportionato cum actione videndi est impossibile ut creatura videat Deum. 528.b
M
MAGNIFICENTIA & liberalitas an sint in potentia sensitiva, vel in voluntate. 813.d
MALVM an cognoscatur à Deo. 640.b
Malum non importat aliquid esse, aut aliquam naturam, vel formam. 1404.b
Mala, & peccata quare permittantur à Deo in mundo. 1408.a
Malum pene proprie quid sit. 1417.d
Mali diuisio in culpam, & penam est analogica. 1421.c
Malum provenit per accidens ex bono multipliciter. 1422.a
Mali pene Deus est causa. 1423.c
Mali culpe Deus non est causa, nec per se, nec per accidens. 1424.c
MARIAM Virginem vidisse in hac vita divinam essentiam, est sententia probabilior. 581.c
MATERIA signata est probabile, quod sit materia prima, secundum quod est fundamentum, & radix huius quantitatis, & non alterius. 278.c
Materiam primam productam à Deo in initio temporis est de fide. 1332.a
Materia aceti quæ sit ex vino consecrato an de nouo creetur. 1373.d
Materiae proprie dictæ conditiones necessariae. 1440.c
Materia metaphorice dicta quæ sit. 1441.c
MATHEMATICAE an sint bonæ. 397.1100.c
MEDIA ordinata à Deo ad nostram salutem non omnia sunt effectus nostræ prædestinationis. 938.
MENSURA est, quæ cognoscimus quantitatem. 44.d

MERITVM Christi quomodo sit infinitum. 417.d
Ad meriti perfectionem non requiritur libertas in actu meritorio, quantum ad specificationem in differenter ad bonum, & malum, seu potius quantum ad contrarietatem actuum. 1873.e
METAPHORICAE locutiones in scriptura quomodo intelligendæ. 197.c
MIRACULA, quæ Christus faciebat an essent causa evidentie, doctrine in attestante. 119.b
MISERICORDIA, & iustitia reperiuntur in quolibet opere Dei etiam in damnatione reproborum. 814.d
Missio dicitur multipliciter. 1301.b
Missio, ut est commune nomen creaturis, & in diuinis sic definitur. Missio est processio ab aliquo principio ad aliquem terminum ubi res de nouo incipit esse, vel est nouo modo quam antea erat. 1301.d
Missio diuinæ personæ est processio eius per originem ab alia ad sanctificandum creaturas, in quibus incipit esse nouo modo, quo antea non erat. 1301.e
Missio importat in sua significatione notionem non specialem vnius personæ sed communem prout conuenit duabus. 1303.e
MODVS intrinsecus diuersus sufficit facere distinctum obiectum, & significatum formale. 474.c
MOTVS, & quietis in corporalibus conuenientia. 1519.d
Motus, & quietis differentia. 1520.b
Motus & quies quomodo habeant eandem rationem mensuræ. 1537.e
MOYSEM, & Paulum vidisse diuinam essentiam tanquam probabilius asserendum est. 580.d
Moyses quomodo petierit à Deo deleri de libro vite. 986.a
MVNDVS si fuisset ab æterno per emanationem simplicem ex nihilo esset creatus & semper crearetur. 1353.e
Mundum uniuersum ab æterno potuisse produci possibile est, & oppositum demonstrari non potest. 1393.d
Non est possibile etiam per potentiam diuinam Deum producere mundum ab æterno, tam quo ad res corruptibiles quam incorruptibiles relinquendo illas sue naturæ, & dispositioni, quam modo habent, & illis debetur. 1394.c
Mundum uniuersum quatenus complectitur omnia entia tam corruptibilia, tam successiua, quam permanentia possibile est produci à Deo ab æterno immutando rerum naturas. 1396.b
Mundus si ab æterno produceretur diceretur creatus propriissime. 1399.
GNA-

Index rerum.

N.

NATURA potest dupliciter considerari,
 & per modum partis, & per modum totius. 287.b
Natura quomodo indiuidetur. 298.a
Natura in Angelis nō distinguitur realiter ab hac
 natura indiuidua. 501. d. suppositum tamen di-
 stinguitur realiter à natura. 301.e
Natura specifica per se primo intencra est à natura,
 indiuidua vero per accidens. 1445.b
Naturale sumitur dupliciter, vt distinguitur cōtra
 supernaturale, & vt distinguitur contra libe-
 rum. 1763.a
NECESSARIUM dupliciter. 20.b
Necessarium & infallibile distinguuntur. 673.c
Necessariū & contingens possunt simul vni & ei-
 dem rei competere, sed diuersimodē. 674.d
Necessariū opponitur per se primo possibili nō esse, tā
 quā cōtradictorio, & impossibili cōtrariē. 766.b
Necessarium accipitur quadrupliciter. 766.c
Necessarium dicitur analogice de Deo & creaturis
 sicut ens. 766.e
Necessariū dicitur vno modo quasi coactum & vio-
 lentū, alio modo vt opponitur possibili. 1281.e
NECESSITAS in se sū cōposito quid sit. 672.b
NOLEITAS est ponenda in Deo formaliter. l.
 eminenter respectu peccatorum quæ sunt, quæ
 Deus nolet fieri. 754.a
NOMEN non potest imponi Deo in hac vita quæ
 representet eum sicuti est. 588.b
Nullum nomen siue impostum à Deo, siue ab Ange-
 lo beato potest nobis representare ipsum Deū si-
 cuti est, & de facto nullum est tale nomē ad hoc
 impostum. 588.e
Alia sunt nomina diuina, quæ significant Deum
 absolūtē & non connotatiue, itaq; sunt termini
 absoluti. 590.a
Nomina omnia diuina important respectū ad crea-
 turas, sed aliter & aliter. 590.e
Nomina quædā sunt diuina quæ sumpta in signifi-
 catione quadam confusa, nullum etiam in obli-
 quo dicit respectum ad creaturas, sed ipsam Dei
 substantiam significant. 591.a
Nomen lehouah quare dicatur ineffabile. 591.e
Nullum nomen etiam in fine creature repræsentat
 nobis simpliciter loquendo quidditatem rei signi-
 ficatē sicuti est. 592.a
Nomina quæ positiuē & absolūtē prædicantur de
 Deo, dicuntur de illo substantialiter. 593.a
Nominum Dei imperfectio in modo significandi in
 quo consistat. 593.d
Nomina dicta de Deo non sunt synonyma. 594.c
Nomina quæ dicuntur de Deo & creaturis æquiuocē
 dicuntur, saltem æquiuocatione Physica. 598.b
Huiusmodi nomina æquiuocē dicuntur de Deo &
 creaturis, etiam æquiuocatione logica & meta-
 physica. 598.e

Hec nomina diuina vnicō conceptu dicuntur de Deo
 & creaturis. 600.a
Hec nomina analogicē dicuntur de Deo & creatu-
 ris. 600.a
Nomina quæ dicuntur de Deo per metaphoram, per
 prius dicuntur de creaturis quā de Deo. 602.a
Nomina quæ propriē de Deo prædicantur, prius di-
 cuntur de Deo si attendamus ad rem significatā,
 prius autem de creaturis si ad impositionem no-
 minis attendamus. 602.b
Nomina hæc duplici analogia dicuntur de Deo &
 creaturis. 603.e
Nomina quæ propriē dicuntur de Deo & creaturis,
 prout sunt analogi analogia proportionalitatis
 non requirunt quod in definitione analogati mi-
 nus principalis ponatur analogatum principa-
 lius. 604.b
Nomina essentialia an prius dicantur de Deo, quā
 nomina personalia. 1183.a
Nomen numerale adiunctum substantiuo numerat
 non solum supposita, sed etiam formam. l. natu-
 ram significatam in concreto per nomen substan-
 tiuum. 1212.c
Nomina diuina essentialia, substantiua & adiectiua,
 quomodo prædicentur de diuinis personis. 1224.e
Nomina essentialia concreta non possunt supponere
 pro essentia diuina in abstracto ex ratione sua si-
 gnificationis. 1226.e
Nomina essentialia quando supponunt pro personis,
 & quando pro essentia. 1231.e
NOTIO in diuinis est forma seu proprietas in ab-
 stracto significata, quæ persona distinguitur ab
 alia. 1155.c
Notiones quomodo distinguantur à personis, quā
 sunt notiones. 1156.a
Notiones sunt quinque, videlicet, innascibilitas, pa-
 ternitas, filiatio, cōmunis spiratio, & processio,
 & cōtemeratiuum est plures aut pauciores asserere.
 1162.d
Notionales actus nunquam referri supra sua princi-
 pia, an sit verum. 1219.d
Notionalis actus, an sit ratio relationis. 1260.b
Notionales actus quomodo sint voluntarij. 1274.c
Respectu actuum notionalium sunt realiter potentia
 in Deo. 1289.d

O.

IN obiecto terminante cognitionem duo reperiun-
 tur. 677.d
OBSTINATIONIS causa vnde proueniat in
 de nominibus & in damnatis. 1916.b. & se-
 quentibus
Obstinationis anime causa demeritoria sunt omnia
 peccata quæ cōmisti, dum erat in corpore. 1923.d
Nulla operatio quam anima habet, dum est in corpo-
 re potest esse causa effectiua obstinationis ad mo-
 dum physicum. ibidem
Obstinatio anime non est necessariō reducenda ad

Tec

primum

Index rerum.

primum actum quem habet in statu separationis, sed in operationes quas habuit in statu viæ, per quas se retulit in prauum finem. 1925.e
OMNE agens agit sibi simile secundum formam qua agit, explicatur. 1072.e
OPERATIO diuina nullum habet effectum, nisi iuxta determinationem diuinæ voluntatis. 1349.e
 Operatio recta totaliter destruitur per malam operationem sibi contrariam. 1412.b
 Operatio quatenus est coniunctio ad vltimum finem & ad summum bonum, est maius bonum quam forma quæ dat esse rei. 1419.b
 Operatio dupliciter intelligitur quòd distinguatur ab essentia. 1550.d
OPINIO Iuelli circa questionem, vtrum sit assignanda aliqua ratio pro qua Iacob est predestinatus & Esau reprobatus, refertur & confutatur. 897.b
 Opinio Augustini de causâ reprobationis quomodo possit defendi. 952.a
 Oppositio quæ reperitur inter diuinas personas est realis, & hoc est de fide. 1297.c
OPVS Dei quomodo includat iustitiâ & misericordiam. 962.b
 Ordo actuum quos nos possumus imaginari in mente diuina circa predestinatos. 834.e
 Ordo diuinæ providentiæ circa totum vniuersum, tã in esse natura quam in esse gratiæ. 844.d
ORIGENIS error, animas ante hunc mundum visibiles conditas, ac proinde propter ipsarum peccata fuisse in corpora, veluti in carcerem detrusas, refertur & confutatur. 888.d
ORIGINES in diuinis non sunt appellandæ notiones, quanuis sint quasi fundamenta notionum. 1164.e
 Originis ordo propriè loquendo solum inuenitur inter ipsas personas, quæ se habent ut quod producit, & quod producit. 1173.a
ORIGINALI peccato pœna per se debita, est privatio visionis in æternum. 954.e

P.

PARVULI qui in utero materno, vel antequam ad usum rationis perveniant non baptizati, moriuntur cum solo originali peccato, nihil auxiliij supernaturalis receperunt in seipsis. 864.e
PATERNITAS & spiratio nō distinguuntur, neq; filiatio & spiratio realiter. 1169.a
 Paternitas in diuinis an sit perfectio patris. 1100.e
 & 1102.a
 Paternitas ut est proprietas constitutiva, idem pollet quod paternitas, prout est relatio concepta: paternitas verò ut relatio idem est apud D. Thom. quod paternitas prout est relatio exercita. 1258.d
PATER est principium filij. 1177.d

Patrem esse principium totius deitatis an sit concedendum. 1178.a
 Patrem generare aut producere essentiam non est concedendum. 1179.b
 Pater producit filiationem, est falsa propositio. 1179.d
 Pater producit filium neque prius existentem, neq; prius non existentem, sed existentem simul cum ipsa productione. 1179.e
 Pater in quo sensu dicatur causa filij apud aliquos sacros doctores. 1180.b
 Pater dicitur autor filij. 1181.c
 Pater æquivoce dicitur de Deo personaliter & essentialiter. 1182.e
 Patri proprium est esse ingenum. 1184.d
 Pater producit filium ex cognitione omnis intelligibilis. 1191.e
 Patrem & Filium esse vnum principium Spiritus sancti, est de fide. 1207.b
 In hac propositione, Pater & Filius sunt vnum principium, pro quo supponat predicatum. 1211.a
 Pater & Filius an producant Spiritum sanctum comitanter, & quasi per accidens. 1213.e
 Pater & Filius an diligat se Spiritu sancto. 1215.e
 Pater & Filius diligunt se & essentiam diuinam, & Spiritum sanctum Spiritu sancto, imò & creaturas. 1220.a
 Pater & Filius non distinguuntur realiter, quia alter generat, & alter non generat, sed quia habent oppositionem relationum. 1236.e
 Pater communicat Filio omnem entitatem quam habet absolutam & essentialem, non autem entitatem relationum. 1239.b
PAVLVM & Moysen vidisse diuinam essentiam est sententia multo probabilior quam negativa. 580.d
PECANS speciale peccatum contra supernaturale præceptum fidei, vel pœnitentiæ, vel alterius supernaturalis virtutis, necesse est ut ille de facto receperit aliquam diuinam inspirationem illuminantis Dei aut vocantis, &c. 862.e
 Peccatum an sit præter intentionem Dei. 782.a
 Aliud est quod Deus odio habeat peccata, & aliud quod nolit peccata fieri. 784.b
 Peccati nullo modo Deus est causa. 784.c
 Peccatum permissum à Deo attulit nobis multa bona. 821.e
 Peccatorum punitio est volita à Deo propter hunc finem, qui est ordo diuinæ iustitiæ & illius representationis. 960.b
 Peccati permissio fuit propter maius bonum, scilicet, excellentiam martyrij, & propter hostiam Christi in cruce, quod quidem ita magnum bonum fuit, ut infinite excedat omne malum culpe. 960.c
 Peccatum tam originale quam habituale transacto actu peccati, habet quòd sit culpa per ordinem ad privationem

Index rerum.

priuatione quæ fuit in actuali operatioe. 1419.a
 Peccatum est maius malum quàm priuatio diuinæ
 visionis quæ est maxima pœna. 1420.d
 Peccati ratio moralis non consistit essentialiter in
 priuatione meriti, sed in priuatione summi bo-
 ni. 1421.b
 Peccatum veniale est maius malum quàm priuatio
 diuinæ visionis. 1421.c
 In peccato omissionis, in quo consistat culpa. 1423.a
 Peccata omniaque sunt mala moraliter conueniunt
 in hoc quod sunt priuationes boni moralis.
 1426.a
 Peccati quomodo Deus non sit causa. 1426.c
PELAGII errores circa liberum arbitriū
 recitantur & confutantur. 890.a. & sequent.
PERFECTIO tripliciter est in aliquo.
 383.b
 Perfectiones simpliciter sunt in Deo formaliter &
 proprio. 384.a
 Perfectiones secundum quid non sunt in Deo forma-
 liter, sed tantum virtualiter & eminenter.
 384.e
 Perfectiones quæ dicuntur formaliter de Deo, nō sunt
 eiusdem speciei, nec generis cum perfectionibus,
 quæ sunt formaliter in creaturis. 385.a
 Perfectiones diuinæ non distinguuntur, neque ab es-
 sentia, neque inter se formaliter ex natura rei.
 1109.b
 Perfectius potest ordinari ad id quod est imperfe-
 ctius, & quomodo. 270.b
PERMISSIO cadendi in peccatum non
 est pura negatio, sed potius priuatio. 854.a
PERSONÆ diuinæ seipsas distinguuntur,
 est neganda propositio propter modum, quo signi-
 ficatur per voces. 1246.a
 Personæ diuinæ primò, & per se nec distinguuntur,
 nec constituuntur per origines. 1246.d
 Personæ diuinæ distinguuntur per origines secunda-
 riò & per ordinem ad nostram cognitionem.
 1247.b
 Proprietates constituentes personas, non abstrahunt
 à relatiuo & absoluto. 1247.c
 Persona in ratione personæ importat quod sit substi-
 tens, & quod sit incommunicabilis. 1253.e
 Persona diuinæ constituitur formaliter per relatio-
 nem. 1255.c
 Proprietates constitutivæ personarum, ut sic nō con-
 cipiantur à nobis conceptu relatiuo, sed absolu-
 to. 1255.e
 Personalis substantia differt ratione ab essentia in
 diuinis. 1272.a
 In personis diuinis æqualiter est relatio rationis.
 1294.d
 In personis diuinis non reperitur prioritas nature.
 1298.b
PHILOSOPHORVM quorundā
 errores recitantur. 36.c

PLVIRIBVS intentus minor est ad singu-
 la sensus, explicatur. 569.b
POSSIBILE consideratur tripliciter.
 865.e
PPOTENTIÆ cuiuslibet actiue correspon-
 det alia potentia passiva, non semper est verum.
 438.e
 Potentia an sit in Deo. 986.d
 Potentia actiua & passiva quid sint. 986.e
 Potentia Dei est infinita, & ostendi potest ratione
 naturali. 989.e
 Potentiæ alicuius infinitas debet pensari ex infini-
 tis effectibus formaliter diuersis. 991.a
 Potentia absoluta & ordinaria quid sint in Deo.
 999.e
 Potentia obedientialis ad gratiam, quæ est aptitudo
 ad illam recipiendam, nunquam minuitur nec
 destruitur, si solum comparatur ad potentiam Dei
 absolutam. 1413.a
PRÆCEPTA quæ habentur in scriptu-
 ra sunt in duplici differentia. 144.c
PRÆDICATORES quidam nostri
 tēporis reprehendendi sunt, qui scholasticas quæ-
 stiones & subtiles coram populo disputant &
 definiunt. 33.c
PRÆDESTINATIONIS nomē
 quid sit, & præscientia. 825.c
 Prædestinari conuenit Angelis sicut & homini-
 bus. 827.b
 Circapædestinatos qui actus sint in mente diuina.
 834.d
 Prædestinatio appellatur propriè ratio præexistens
 in mente diuina circa media efficacia ad conse-
 quendum finem, quæ presupponit nostro modo
 intelligendi electionem & dilectionem. 835.b
 Prædestinationis effectus, qui & quor sunt. 836.b
 Prædestinatio vel reprobatio quomodo dicantur
 pars providentia. 843.e
 Prædestinationis diuinæ non solum non datur cau-
 sa, sed neque ratio aliqua, aut motuum aliquod
 extra ipsum Deum ex parte creaturarū. 887.e
 Prædestinatio siue sit actus intellectus siue volunta-
 tis, semper respicit finem & media. 893.c
 Prædestinationis nulla datur causa ex parte no-
 stra. 919.a
 Prædestinationis totius est ultimus finis diuina vo-
 luntas. 921.d
 Prædestinationem an meruerit nobis Christus. Vi-
 de Christus.
 Prædestinati simpliciter loquendo nunquam dicun-
 tur deleri de libro vite. 985.c
 Prædestinationis veritas non est prædicanda nudis
 verbis rudi populo. 977.c
 Prædestinatio quomodo iunetur precibus sancto-
 rum. 978.b
 Si prædestinatus sum, quicquid fecero tandem sal-
 uabor: si vero reprobatus, tandem condemnabor,
 T t t 2 est

est superborum sententia. 915.b
PRIORITATES & posterioritates
 quas nos ponimus in Deo, quomodo sint intelligē
 da. 904.a
PROCESSIONEM amoris in diui
 nis non debere dici generationem, sed operatio
 nem, est de fide. 1061.c
 Processiones in diuinis sunt differentes quasi secun
 dum speciem propter differentiam proprietatum
 personalium. 1076.b
 Processiones diuine non distinguuntur seipsis per se
 primò. 1078.b
 Ordo originis est ratio propter quam per se primò
 distinguuntur processiones. 1078.d
 Processiones possunt dici distinctæ seipsis licet non
 per se primò. 1079.b
 Processiones diuine possunt etiam distingui per re
 spectum ad terminos, scilicet, ad personas proce
 dentes. 1079.c
 Procedere per modum intellectionis & per modū
 naturæ, est idem in diuinis. 1085.d
 Procedere naturaliter, & procedere per modum
 naturæ non est idem. 1085.e
PROPHETIA necessaria est in Ecclesia
 licet non singulis hominibus. 24.e
 Prophetica oracula ad quid promulgantur. 25.c
 Propheticum lumen nisi cum fidei lumine vel glo
 riæ, non potest efficere hominem Theologum.
 78.a
PROPOSITIONES in quibus na
 tura de supposito predicatur, non solum sunt fal
 se in sensu formali, sed etiam in sensu identico.
 296.e
 Propositio de præterito in qua predicatum non est
 de ratione subiecti, non est omnibus modis neces
 saria, sed supposito quod sit vera. 662.b
 In propositionibus de præterito in quibus copula im
 portat actum anime, quod dictum propositionis
 sit impossibile, aut contingens non tollit necessita
 tem propositionis de præterito si semel est vera.
 662.c
 Propositiones in quibus aliqua actiones predican
 tur de abstractis diuinis, an sint veræ vel falsæ.
 1159.e
 Propositiones istæ sunt falsæ, in diuinis sunt tres per
 fectiones, tres dignitates, imò & in rigore istæ
 sunt negandæ, sunt tres perfectiones relatiuæ, aut
 tres dignitates relatiuæ. 1299.a
PROVIDENTIA quid sit. 816.d
 Providentiæ si consideretur secundum rationem sim
 pliciter perfectam providentiæ includit intrin
 secè non solum rationem mediorum conuenien
 tium ad finem, sed etiam rationem certæ effica
 ciæ mediorum ad assequendum finem. 817.d
 Providentiæ si consideretur secundum quod est in
 homine cum quadam imperfectione, non necesse
 est ut sit ratio assecutionis finis, sed sufficit ut in

estimatione prudentis hominis illa sint mediæ
 conuenientia ad finem. 818.a
 Providentiæ non est in Deo respectu reproborum cir
 ca vltimum finem beatitudinis ut illum assequā
 tur. 818.e
 Providentiæ diuinæ omnia esse subiecta non solum
 in vniuersali, sed etiam in singulari, certum est
 secundum fidem. 819.e
 Sub providentiæ diuinæ implicat contradictionem
 quod peccatum cadat si secundum se considere
 tur. 821.d
 Sub providentiæ diuinæ sicut sub diuinæ causalitate
 cadit peccatum, si consideretur in quantum est
 quoddam ens & actus quidam realis ibidem
 Sub providentiæ diuinæ sicut sub diuinæ voluntate
 cadit peccatum, si consideretur quatenus permis
 sum a Deo propter maius bonum. 821.e
 Providentiæ hominis ponitur sub providentiæ Dei,
 sicut causa particularis sub vniuersali. 822.a
 Ex providentiæ diuinæ efficacia non destruuntur
 conditiones effectuum secundū se, sed potius per
 ficiuntur. 824.b
PVLCHRITUDO quid sit. 401.e
 Pulchritudo triplex ibidem

Q.

QVÆSTIONVM multitudo nō dif
 sonat ad breuitatem scholasticæ doctrinæ,
 sed inutilium. 13.d
 Quæstiones plurimæ videntur inutiles in sacra Theo
 logia parū exercitatis quæ re vera non sunt. 13.e
 Quæstionum repetitio non omnis vitiosa est. 14.b
QVOD Deus potest facere cum causa secun
 da, se solo potest facere, explicatur. 529.a. 772.b
QVIDDITAS immaterialis quomodo
 secundum se sit intelligibilis. 1030.d
 Quidditas rei conuenit rei per essentiā, in rigore est
 falsa propositio. 1322.b
QVÆCVNQUE sunt eadem vni ter
 tio sunt eadem inter se, explicatur. 1117.b

R.

RATIO formalis in qualibet scientia, est di
 plex, quæ, & sub qua. 62.a
 Ratio formalis specificans Theologiam quæ sit. 65.d
 Ratio formalis specifica obiecti fidei, non potest esse
 formaliter specifica Theologie. 113.c
REGVLÆ ad cognoscendum quando no
 mina essentialia supponunt pro personis, & quā
 do pro essentiis. 1231.b
RELATIO realis Dei ad creaturas nulla
 est. 607.e
 Relatio Dei ad creaturas, non est per relationes, quæ
 sunt in ipsis creaturis, sed per relationes rationis
 quæ sunt in ipso Deo. 608.e
 Relatio-

Index rerum.

Relationes multae conveniunt Deo ex tempore.
609.b
Relatio realis non advenit subiecto absq[ue] relatione reali relativa. 609.c
Ad relationem realem mutuam oportet quod extrema sint eiusdem rationis. 610.b
In relationis tertij generis non potest esse relatio mutua realis, in utroq[ue] extremo. 610.c
Relatio creaturarum ad Deum est relatio realis, Dei vero ad creaturas est relatio rationis. 610.e
Relatio dominij in Deo ad homines, & ad Angelos est unica simplicissima. 706.e
Relatio conformitatis, quam habet veritas divina ad suam essentia[m] est relatio rationis ex parte utriusque extremi. 730.e
Relatio conformitatis quam dicit iudicium intellectus nostri ad res indicatas abstrahit à reali, & rationis ibidem
Relatio conformitatis quam dicit creatura ad ideam divinam, toto tempore quo existit creatura, est relatio realis. 731.a
Relatio conformitatis, quam dicit res ad intellectum nostrum speculativum est respectus rationis, sed ad intellectum practicum est relatio realis. ibidem.
Relationes esse in Deo est de fide 1088.a
In relationis predicamento quare consideretur analogia quaedam, & non in alijs predicamentis. 1089.c
A relatione reali & rationis, non debet poni conceptus communis abstrahens. 1091.c
Relatio secundum latitudinem suae significationis, non dicitur unico conceptu formali de relatione predicamentali, & de relatione rationis. 1092.b
Relatio secundum propriam rationem non significatur, ut inest, sed ut ad aliud se habens. 1093.a
Relationem in Deo esse idem cum sua essentia, est de fide. 1094.c
Relationis ab alijs generibus accidentis differentia. 1097.b
Relatio ut dicit in, est perfectio suae in creaturis, suae in Deo. 1097.d
Relatio prout dicit respectum ad aliquid distinctum, neque importat perfectionem neque imperfectionem. 1097.e
Relatio omnis si loquamur simpliciter, formaliter est perfectio. 1099.d
Relatio realis in rebus creatis distinguitur realiter à suo fundamento. 1104.a
Relatio in divinis non distinguitur ab essentia ex natura rei, neque realiter secundum quid. 1110.a
Relatio & essentia in divinis distinguuntur formaliter ratione ratiocinata, ea distinctione quae habet fundamentum in eminentia rei significa-

tae. 1110.e
Relationes quae sunt in Deo reales, ad invicem distinguuntur. 1117.a
Relatio inter omnia genera hoc habet peculiare quod multiplicatio specifica relationis non ex necessitate requirit multiplicationem rerum. 1171.a
Relatio non sumit speciem à termino, sed potius à fundamento & ratione fundandi. 1174.c
Relationes duae disparatae possunt esse respectu eiusdem personae in terminis. 1200.d
Relationes & proprietates personales sunt in divinis personis. 1238.b
Relatio & persona in divinis licet differant sola ratione, distinctio tamen habet fundamentum magnum in re ipsa. 1238.e
Relatio divina ut sic constituit divinam personam. 1253.e
Relatio in quantum relatio dicit in, & ad, ibidem.
Relatio prout dicit in, constituit personam patris, quae ratione persona est in se subsistens. 1254.a
Relatio prout dicit ad, concurrit ad constitutionem personae minus principaliter. 1254.b
Relatio divina in quantum dicit in, non distinguit unam personam divinam ab alia, distinguit autem in quantum dicit, ad. 1255.b
Relatio ut concepta, & ut exercita quid sint. 1256.e
Relatio divina prout est relatio concepta non intelligitur ut distinguit formaliter unam personam ab alia. 1258.c
Relatio divina an fundetur in actu notionali. 1259.e
Relationes divinae afferunt secum sua supposita & sua fundamenta. 1260.a
Relatio, ut concepta per ordinem ad nostram cognitionem praetelligitur alteri relationi formaliter sibi opposita. 1261.b
Relationem divinam non constituere personam, quatenus subsistens est in ratione relationis, & prout ratione distinguitur ab essentia, sed quatenus identificatur cum divina essentia, probabile est. 1269.b
Relatio iuxta mentem Caietani constituit personam, ut differt ratione ab essentia. 1272.a
Relatione abstracta à persona patris non remanet hypostasis patris, quantum ad completam rationem hypostasis. 1272.b
In relatione divina illud, in, quod relatio includit, nihil aliud est quam ipsum esse substantiale divinae essentiae. 1273.a
Relatio prout ratione distinguitur ab essentia, nullo modo debet concedi quod constituat personam ut subsistentem incommunicabiliter. 1273.c
Relatio transcendentalis creaturae ad creatorem sola ratione distinguitur à creatura, predicamē

Index rerum:

- alis* verò relatio differt realiter à creatura saltem formaliter. 1350.e
- Relatio** predicamentalis & transcendentalis in quo differant. 1350.e
- Relatio** creaturæ ad creatorem fundatur in ipso esse creaturæ, quatenus simplici emanatione fit à Deo. 1353.b
- Relatio** creationis est accidens. 1355.b
- Relatio** in operationibus diuinis an sit necessaria. 1381.e
- RELATIVVM** vnum mediante vna relatione referri potest ad multos terminos, materialiter & numericè distinctos. 1156.e
- Relativum** vnum mediante vna & eadem relatione referri potest ad plura correlatiua distincta formaliter, si tamen illa plura sint partialia, & ex illis fiat vnum totale extremum. 1157.a
- Relativum** vnum, mediante vna & eadem relatione referri ad duo correlatiua totalia, formaliter & specificè distincta, impossibile est. 1157.b
- CREPROBVS** cui fieret reuelatio suæ reprobationis an teneretur, vel posset sperare, an potius necessitate consequentiæ desperaret, & desperando non peccaret. 827.c
- Reprobatio** significat actum intellectus formaliter, sed præsupponit actum voluntatis. 843.e
- Deus** respectu culpæ, quæ futura erat in reprobis non habuit actum voluntatis affirmatiuum quo voluerit esse peccata, aut illos peccare. 846.e
- Circa** permissionem peccati reproborum, & circa subtractionem auxilij efficacis habuit Deus actum affirmatiuum, & non solum negatiuum. 847.a
- Respectu** damnationis & punitionis reproborum actus postius reperitur in diuina voluntate quo Deus vult punire reprobos ob peccata præuisa ab ipso Deo. 852.b
- Reprobationis** an detur aliqua causa ex parte reproborum. 839.e & sequentibus.
- Reprobationis** vnus effectus non est causa alterius effectus. 950.c
- Reprobatio** ut accipitur à B. Thom. formaliter loquendo est actio providentiæ sicut & prædestinatio. 961.e
- Reproborum** numerus non est ita certus sicut & prædestinatorum. 968.d
- Reprobos** esse simpliciter quicunq; incurrunt damnationem eternam, est certum secundum fidem. 970.c
- RES** spirituales & immateriales cognoscuntur ab homine pro isto statu per comparisonem & remotionem ad res materiales. 193.e
- Res** spirituales & immateriales non possunt esse per se in phantasia, neque in sensu, & ideo debent esse in sensu ratione alicuius obiecti materialis. 194.a
- Rerum** supernaturalium est duplex cognitio, alia apprehensiva, alia iudicativa. 194.e
- Res** spirituales quando cognoscuntur ab homine, amittunt de sua perfectione, quæ vero sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima. 195.e
- Res** vna secundum eandem rationem non potest esse simul actu & potentia, neque mouens & mota. 255.a
- Res** quæcumque ad compositionem sunt in duplici differentia. 300.e
- In** rebus compositis ex materia & forma quatuor intelliguntur. 362.e
- Res** vna potest alia representare dupliciter. 496.b
- In** rerum natura quedam sunt propter alia. 748.a
- Res** vna potest esse in alia quadrupliciter. 1058.d
- Rei** quidditas conuenit rei per essentiam, in rigore est falsa propositio. 1322.b
- S.
- SACRA** Scriptura tripliciter dicitur Deo inspirante conscripta. 134.e
- Scriptura** sacra ex diuina reuelatione habetur, & quomodo. 135.a
- Res** in Scriptura sacra contentas non solum Spiritus sanctus inspirauit, sed etiam singula verba, quibus scriberentur dictauit atque suggestit. 136.c
- In** Scriptura sacra si quis diceret quod verborum compositio relinquitur sepe scientiæ & diligentia scriptoris sacri, dum tamen affirmet assistentiæ Spiritus sancti nihil dicit fidei contrarium, quantum non videatur opinio tuta. 138.a
- In** sacra Scriptura omnia quæ continentur, etsi minima videantur vtilia sunt. 139.e
- In** sacra Scriptura ea quæ sacri scriptores viderant & contrectauerant superiori lumine, iterum à Spiritu sancto illuminati intellexerunt, & ab ipso verba quibus scriberent, acceperunt. 143.d
- Ad** diuinam providentiam spectabat, ut esset Scriptura sacra inter homines. 148.e & sequent.
- Sacra** Scriptura in qua lingua fuerit scripta. 150.b
- Scriptura** sacra translationes numerantur. 150.b & sequentibus.
- Scriptura** sacra libri Canonici, quos Apostoli & sacri scriptores proprijs manibus exarauerunt, non habentur in Ecclesia Christi, nec fuit necessarium ut permanerent. 155.d
- Huiusmodi** libri etiam si permansissent nihil amplius commoditatis nobis afferrent, quam ipsarum sacrarum literarum editiones. 156.a
- Scriptura** sacra permanebunt vsque in diem iudicii. 157.b
- Sacram** Scripturam esse in Ecclesia Christi, necessario & simpliciter loquendo est asserendum. 157.e
- Sacra** Scriptura præcipue est in corde Ecclesiæ, secundario verò in libris & editionibus. 158.c
- Sacra** Scriptura vulgata editio pro authentica habetur. 159.a
- De** sacra Scriptura vulgata editione opiniones variae. 160.a & sequentibus
- Circæ

Index rerum.

Circa sacre scripturę vulgatam editionem expe-
ctanda est Catholica Ecclesie censura. 170.b
Sacre scripturę vulgatam editionem propria au-
thoritate corrigere temerarium est. 170.d
Sacra scriptura conuenienter vritur metaphoris. 195.a
Scriptura sacra sub vna litera duos sensus continet.
201.e
In sacra scriptura est de fide quod reperiuntur qua-
tuor sensus omnes. 203.b. & sequentibus.
In sacra scriptura non omnia que gesta narra-
tur in prophetica historia aliquid significare
putanda sunt, sed propter illa que aliquid signi-
ficant, etiam illa que nihil significant connectun-
tur. 207.e
In sacra scriptura testamentum nouum potest etiam
explicari secundum quadruplicem sensum.
209.b
In sacra scriptura locutiones que attribuantur per-
sonis quibuscunq; quā auctoritate habeat. 210.c
In sacra scriptura licitū est doctori Christiano sen-
sum nouum adinuenire & quomodo. 212.d
In sacra scriptura cōmuni Sāctorum expositioni re-
pugnare, plusquam temerarium est. 214.a
In sacra scriptura rari sunt loci qui duplicem sensum
literale hactenus intelligatur a Doctoribus habere.
215.e
In sacra scriptura nō inuenitur satis exploratū quod
secundū fide sit certū, aliqñ locū scripturę necessa-
riū intelligēdū in duplici sensu literali. 217.b
In sacra scriptura temerarium est negare esse aliqñ
locum qui in sensu literali dupliciter possit intelli-
gi. 218.b
In sacra scriptura conceditur esse æquiuocationem.
218.b
Sensus literalis sacre scripturę potior est quoad nos
quam spiritualis. 220.b
In sacra scriptura dū in sensu literali dicitur, quod
quidam alius locus alibi scriptus spiritualiter sit
intelligendus, iam certitudo illius loci spiritualis
ad literale pertinet. 220.e
SANCTORVM Patrū cōmuni cōsen-
sui, in expositione alicuius loci scripturę secundū
sensum mysticum erit temerarium contradicere.
221.e
Sanctorū patrū libri cū reuerentia legendi. 176.e
Sanctorum omnium communis intelligentia in re-
bus fidei & sacrarum literarum expositione fir-
mum argumentum facit & irrefragabile in
Theologia. 177.c
SAPIENTIA Sumitur dupliciter.
100.d
Sapientia quomodo distinguatur à scientia. 101.a
Sapientie humane superioritas in qua consistat. 103.a
& sequentibus.
Sapientia quomodo dicatur genita & creata Eccles.
24. 1016.b
Sapientia quare dicatur. Sap. 7. omnibus mobilibus

mobilior. 1016.e
SCHOLASTICORVM Theologo-
rū etiā multorū auctoritas quando in contrarium
sunt viri docti, non plus valet quā vel ratio ipso-
rū vel aliquod testimoniū scripturę comprobant.
183.e
Scholasticorum communis sententia circa rem gra-
uem argumentum facit adeo probabile, vt illi scō
tradidere temerariū valde sit. 184.c
Scholasticorū dogma potest vno tempore esse cōmu-
ne, & deinde tēpore succedente, & veritate ma-
gis patefacta cōmuniter refelli, absq; temeritate.
185.d
Scholasticorū concors sententia de doctrina fidei, aut
morū adeo firmū facit argumentū, vt contrariū
sentire sit error in fide aut errori proximū. 186.a
Scholasticorū concordie sententię, in ijs que ad physi-
cā vel metaphysicam pertinent contradicere, nō
est erroneum neq; hereticum, secus in ijs que ad
doctrinam fidei, vel morū pertinent. 186.b
SCIBILE Non refertur ad scientiam, nisi
quia sciētia refertur ad ipsum, explicatur. 613.a
SCIENTIAS Distingui secundum ma-
iorem, vel minorem abstractionē à materia quo-
modo intelligatur. 63.b. & sequentibus.
Scientia speculatiue & practice differentia. 81.a
Scientia practica requirit quod obiectum sit operabi-
le a nobis. 89.c
Scientia non opus est vt cōsideret omnia que possunt
enuntiari de suo subiecto. 116.b
Scientia est in Deo. 618.E
Scientia Dei est magis proximū principium in pro-
ductione creaturarū quam voluntas Dei. 636.e
Scientia Dei simpliciter loquēdo, & proximius &
principalius, concurrat ad effectum quam diuina
voluntas. 637.b
Scientia Dei duplici ratione est necessaria. 671.b
Scientia Dei nullam inducit necessitatem causis se-
cundis. 677.a
Scientia Dei nullam realem dispositionem causare
in re scita, quomodo intelligatur. 678.d
Scientia Dei simpliciter est immutabilis & inua-
riabilis. 681.b
Scientia Dei futurorum omnium non est causa pri-
ma necessaria. 777.d
SENSVS Literalis in Scriptura quomodo
diagnoscatur. 200.a
Sensus literalis quis sit. 215.c
Sensus literalis certus qui est de eadem re de qua ali-
bi est sensus spiritualis prior est quam spiritua-
lis & certitudine & utilitate. 220.e
Sensus literalis qui simul habet coniunctum sensum
mysticum, vt in plurimum est inferior dignitate
quam spiritualis. 220.e
SENSVS Quomodo fallatur circa propriū
sensibile. 734.d
In sensu an sit iudicium. 736.b

Index rerum.

- SENSIBILE** Positum supra sensum, non facit sensationem, explicatur. 497.d
- SIMPLICITAS** Non est perfectio simpliciter. 373.b
- SIMILITUDO** Ex parte rei vise, ut cognita est triplex. 495.e
- Similitudo Dei obiectiua per quam videatur Deus sicuti est non potest dari. 496.c
- SINGULARITAS** Quae non prouenit ex obiecto materiali, non impedit quod aliquid possit esse obiectum scientiae. 57.e
- SPECIES** Intelligibilis creata quae representet Deum sicuti est, est impossibilis absolute loquendo, et non solum secundum opinionem, D. Thomae. 497.b
- Species intelligibilis quae est accidens quomodo possit representare substantiam. 499.c
- Speciem representare non est efficere. 500.c
- Species intelligibilis quae angelus inferior cognoscit superiorem est eiusdem ordinis, in esse representatiuo, cum obiecto representato. 503.c
- Species intelligibilis quae est quaedam qualitas inherens intellectui, certum est in via D. Thomae, quod concurrat effectiue simul cum intellectu ad intellectionem. 505.e
- Species intelligibilis ut sic, non habet de sua ratione quod sit principium efficiens cognitionis, sed solum quod uniatur obiectum cum potentia in esse cognoscibili. 508.a
- Species intelligibilis in cognitione rerum naturalium est particularis ratio, quare concurrat effectiue tanquam forma, et virtus inherens intellectui. 508.b
- Species rei cognita est eadem forma cum illa, quam res cognita habet extra intellectum, licet habeat aliud esse. 621.c
- Speciei intelligibilis ratio formalis non est quod sit substantia vel accidens, sed in hoc quod sit forma representatiua constituens intellectum in actu ad cognoscendum. 627.b
- Speciei intelligibilis ultima actualitas non est esse sed intelligere. 627.c
- Speciei intelligibilis non est verbum. 1027.b
- Species intelligibilis et verbi diffinitio, Ibidem.
- Species creata per quam homo possit euidenter cognoscere Deum sicuti est, fieri non potest etiam de potentia Dei absoluta quod illi detur. 1143.d
- Probabiliter potest sustineri quod seculi sa. visione beatifica possit Deus conferre speciem intelligibilem per quam homo euidenter iudicet Deum esse qui loquitur, et reuelat mysteria supernaturalia, et euidenter iudicet esse vera, quae reuelantur. 1144.a
- Species creata quae representet fidei habitum non potest dari. 1147.a
- Speciei propria et formalis ratio non consistit in esse entitatiuo, sed in esse representatiuo. 1441.e
- Species intelligibilis a rebus abstracta nulla potest esse ita vniuersalis, ut representet plures quidditates rerum, sed necessario debet esse representatiua determinate illius quidditatis, a cuius diuinitas est abstracta. 1583.e
- Possibilis est quod detur species vniuersalis, non quidem a rebus accepta, sed a Deo causata immediate, vel creatione simul cum natura intellectuali, vel, ab extrinseca omnino speciali actione. 1584.b
- Species vniuersales reperiuntur in angelis, et quod angelus est superior, eo per vniuersaliores species intelligit. 1585.c
- Species intelligibiles angelicae quomodo sint vniuersales. 1587.d. et sequentibus.
- Species vniuersalis immediate representans naturam animalis ex se ipsa est representatiua omnium quidditatum possibiliu sub genere animalis. 1594.c
- Species accidentalis et superaddita potentiae, duo facit in ordine ad cognitionem. 1512.b
- Species intelligibilis aliter representat suum obiectum, et aliter effectus representat suam causam. 1642.d
- Species creata quae representet futurum contingens ut futurum est, et ut contingens est, implicat, quod detur. 1679.a
- Species quae actu representet solam quidditatem ipsius futuri contingens specificam, vel singularem, potest dari per diuinam potentiam. 1692.b
- Species intelligibilis in intellectu angelico, non habet proprie loquendo rationem habitus scientifici. 1730.d
- SPECIFICA** Differentia reperiuntur in diuinis et quomodo. 1071.c
- SPECVLATIVVM** et practicum possunt dupliciter considerari. 81.b
- Speculatiuum et practicum respectu scientiae infinitae non sunt differentiae essentiales. 82.a
- SPARATIONEM** sola ratione distinguatur a paternitate et a filiatione et a paternitate et filiatione simul, multo probabilior sententia est. 1172.c
- SPIRITVS** sanctus est verus Deus. 1014.e
- Spiritus sanctus quomodo dicatur postulare pro nobis gemitibus inenarrabilibus. 1021.b
- Spiritus sanctus est impulsus productus per actum diuinae voluntatis. 1057.d
- Spiritum sanctum non esse genitum, nulla potest assignari ratio demonstratiua etiam supposita fide per quam ostendatur. 1066.c
- Quare spiritus sancti processio non sit generatio, cum in processio filij sit generatio supposita fide inueniri potest ratio quae probabiliter satis assignetur differentia. 1066.e
- Optimus modus assignandi istam differentiam est ille qui a D. Thoma assignatur. 1066.e
- Spiritus sanctus procedit ut non similis, non est propositio concedenda, bene tamen ista, spiritus sanctus ex modo suae processione non procedit ut similis. 1071.e

Spiritus Sanctus in quo sensu dicatur ingenuus.

1187.a

Spiritus Sanctus procedere à Filio est de fide. 1195.d

Spiritus Sanctus si non procederet à Filio non distinguetur ab ipso. 1199.d

Spiritus Sanctus an procedat à Patre & Filio necessario. 1213.c

Spiritus Sanctus non potest esse donum nisi in ordine ad creaturas. 1220.c

Spiritus Sanctus qua ratione dicatur donum.

1221.a

Spiritus Sanctus quomodo dicatur procedere ut Amor. 1222.a

Spiritus Sanctus non procedit à Patre & Filio necessario si sumatur necessarium, ut idem sit quod coactum & violentum. 1281.c

Spiritus Sanctus procedit necessario, si necessarium sumatur ut opponitur possibili, quod potest esse, & potest non esse. 1282.a

Spiritus Sanctus procedere libere, nullo modo est concedendum, sed quod procedit naturaliter & necessario. 1282.c

Spiritus Sanctus quamvis procedat naturaliter non tamen est concedendum quod procedit per modum naturae. 1283.d

Spiritus Sancti persona, secundum substantiam datur homini in iustificatione, & non solum dona gratiae, & charitatis, &c. 1306.d

Spiritus Sanctus est in anima iusti, qui actu diligit Deum ex charitate, veluti cibus est in ore comedentis, in eo vero qui solum habitualiter diligit, est veluti cibus in ore eius qui nondum cepit masticare. 1308.c

Spiritus Sanctus an possit dici mittere filium.

1310.c

STYLVS & ordo procedendi in scholastica disciplina, qualis. 12.a

SVBALTERNATÆ Scientiæ conditiones quomodo conueniant nostræ Theologiæ. 50.c

SVBSISTENTIAS Tres esse in diuinis secundum fidem oportet fateri, si sumatur subsistentia in concreto. 1265.c

Subsistentiæ tres in abstracto reperiuntur in diuinis, id est, tres rationes subsistendi. 1265.c

SVBSTANTIA Dicitur analogice de Deo, & creaturis. 367.a

SVPERBVS Quomodo libentius subiicitur aliquando inferiori, quam superiori.

1896.d

SVPOSITVM Proprie acceptum quid sit. 286.c

Suppositum & natura, quamvis non sit error in fide, aut temerarium dicere, quod sola ratione distinguuntur, est tamen multo conformius fidei & veritati, quod in compositis ex materia & forma distinguuntur realiter. 288.c

Suppositum in rebus materialibus addit supra naturam singularem aliquid reale positum intrinsicum ipsi supposito, & constitutum illius. 291.b

Hoc constitutum suppositi, scilicet esse per se separatum à ceteris, reductum pertinet ad predicamentum substantiæ. 292.b

Hoc complementum constitutum suppositi, est terminus purus ac ultimus naturæ substantialis. 293.a. & distinguitur realiter in rebus creatis, tanquam res alia ab actu essendi siue existentia. 294.b

Probabilissimum est quod suppositum, non solum addit intrinsicè supra naturam, modum realem per quem intrinsicè constituitur in esse suppositi, sed etiam actum existentia, extrinsecè tamen. 295.a

Modus iste realis probabile est sola ratione formali à natura distingui, sicut modus rei ab ipsa re, ut sessio à sedente, probabilius tamen est quod distinguitur tanquam res à re. 295.c

Suppositum in angelis distinguitur realiter à natura. 301.c

Supposita materialia & immaterialia in quo differant. 302.c. & sequentibus.

T.

TEMPVS Non potuit esse ab eterno.

419.c

Tempus in rigore non erit post diem Iudicii.

451.c

Tempus discretum quamvis non distinguatur materialiter à duobus instantibus, tamen distinguitur formaliter. 1536.c

THEOLOGIA Quomodo diuidatur à sancto Tho. 5.d

Theologiæ diuisio explicatur. 7.d

Theologia non solum versatur circa Deum, sed circa semetipsam reflectitur & de semetipsa considerat. 17.a

Theologia quid sit. 19.a

Theologia duplex, naturalis, & supernaturalis. 19.b

Theologia, vide, doctrina reuelata.

Theologia scholastica prout in ecclesia Dei à tempore Magistris sententiarum vsq; in presentem diem addiscitur, necessaria est, & quomodo. 32.a

Theologia si secundum se consideretur, proprie & exactissime est scientia & perfectiori modo quam Aristotelica præcepta postulant. 41.c

Theologia secundum quod in nobis viatoribus est, vere & proprie est scientia, quamvis sit imperfecta. 41.d

Theologica conclusiones quæ. 46.d

Theologia

- Theologia nostra si comparetur ad Theologiam
quæ est in beatis per quam ex principiis cog-
nitis in Verbo deducunt conclusiones & per
proprias species illas considerant, sic non est pro-
prie subalternata sed solum se habet ut imperfe-
ctum & perfectum intra eandem speciem.
49.c
- Theologia quam acquirimus in via per necessarias
consequencias ex principiis reuelatis manet in
patria non solum ad ornatum, sed etiam ad exer-
citium. 53.b
- Theologia beatorum quam habent extra Verbum
non est per se infusa, sed vel est acquisita proprijs
actibus vel consequuta est ex visione beatifi-
ca. 56.d
- Theologia in quo distinguitur à metaphysica.
66.c
- Theologia quomodo abstrahat à materia. 67.c
- Theologica demonstrationes sunt in duplici dif-
ferentia. 74.b
- Theologicis conclusionibus assentimur per duo lu-
mina quæ ad assensum concurrunt. 74.c
- Theologia est scientia & forma alterius ordinis, à
scientijs naturalibus. 82.d
- Theologia est simul practica, & speculativa emi-
nenter, & quomodo. 83.a
- Theologia est speculativa & practica formaliter,
& quomodo. 83.c
- Theologia primò & per se est speculativa, secun-
dariò & per se est practica. 84.b
- Probabile est quod Theologia non sit formaliter
speculativa, neque formaliter practica, sumen-
do speculativum & practicum ut sunt diffe-
rentie scientie finite & inferioris ordinis,
85.d
- Probabile est quod theologia sit formaliter specu-
lativa si speculativum sumatur ut est differen-
tia scientie finite & inferioris ordinis, non
tamen formaliter practica sed eminenter.
86.d
- Theologia magis practica est quam philosophia mo-
ralis. 91.b
- Theologia quomodo sit certior alijs scientijs, ex-
plicatur. 92.c. & sequentibus.
- Theologia nostra verè & propriè est sapien-
tia. 104.c
- Theologia secundum aliquid est perfectior fide.
105.b
- Theologia habet explicare & defendere pro-
pria principia, & de principiis & con-
clusionibus aliarum scientiarum indicare, an
sint consonantia vel dissonantia. 105.c
- Theologie omnes scientie ancillantur.
106.c
- Theologia & metaphysica in quo differant respec-
tu Dei. 108.a & 1311.c
- Theologia subiectum idem est quod fidei, scilicet
Deus sub ratione deitatis. 113.d
- Theologia est argumentativa. 122.d
- Theologia non argumentatur ad probandum sua
principia efficaciter necessario concludendo, ne-
que à priori neq; à posteriori. 124.d
- Ad theologiam pertinet non solum explicare sua
prima principia sed etiam probabiliter osten-
dere esse vera, & evidenter credibilia esse demon-
strare. 125.b
- Theologia quando argumentatur contra negan-
tes quedam principia, si concedunt alia, pro-
cedit interdum non solum probabiliter, sed
etiam necessaria consequentia. 125.d
- THEOLOGVS** quanto doctior,
tanto suam ignorantiam, & propriam infirmi-
tatem confitetur. 7.b
- Theologus in D. Tho. versatus, idoneus est sacre
scriptura doctor. 11.b
- Theologus abstinere debet ab ornata nimium ora-
tione precipue dictans in schola. 14.e
- Theologus doctior erit cum charitate quam sine illa
ceteris paribus. 90.d
- Theologus dupliciter dissolvit argumenta facta con-
tra fidem. 127.b
- TRINITATIS** Mystrium est natu-
rale & æternum, & necessarium in ipso
Deo. 106.c
- Trinitatis mysterium impossibile est ratione na-
turali ostendi. 1134.c
- Trinitatis mysterium nulla ratio naturalis osten-
dere potest esse impossibile. 1135.d
- Trinitatis mysterium seclusa visione Dei si-
cuti est, non posse evidenter cognosci nec no-
titia intuitiva neque abstractiva, probabilius
est. 1144.d
- Trinitatis mysterium an possit efficaciter pro-
bari ex veteri testamento adversus Iudæos.
1149.a

V.

- VERBUM** Nullo modo potest dici pro-
prie loquendo res cognita ab intellectu.
1026.d
- Verbum non est species intelligibilis. 1027.b
- Verbum formaliter loquendo non est ipsa intelle-
ctio. 1027.c
- Verbum est similitudo formalis & expressa rei
cognita producta per actionem intelligendi, &
est necessarium in omni intellectione, quando
res intellecta vel est absens, seu distans se-
cundum locum, vel est ordinis inferioris quam sit
ipse intellectus. 1028.c
- Verbum non necessario produci per cognitionem
objecti immaterialis, & ex natura sua neces-
sario intellectui coniuncti, probabile est.
1027.

Index rerum.

Verbum esse de intrinseca ratione intellectio-
nalis quantumlibet res cognita sit immateria-
lis multo probabilius est. 1029.b

Verbum quo modo dicatur obiectum intellectio-
nis. 1032.d

Verbum producitur per actionem intellectus qua est
dicere intellectualiter, ita ut nihil aliud sit produ-
ctio verbi quam ipsum dicere intellectualiter.
1038.b

Verbum tanquam res à re omnino distinguitur ab intelle-
ctione. 1041.e

Verbum non solum est terminus intellectio-
nis, sed etiam est immediatum obiectum illius. 1042.e

Verbum in diuinis est proprie Filius, in notis autem
non est proprie filius. 1045.b

Verbum est accidens ubi intelligere est accidens, &
est substantia ubi intelligere est substantia. 1048.d

Verbo ex eo quod est intellectum in actu & intrin-
secum competunt tria. 1048.e

Verbi diuini processionem esse proprie generationem,
& verbum productum esse proprie filium colligi-
tur sufficientissime ex eo quod intelligere diuinum
est esse diuinum. 1049.c

Verbum in diuinis ea ratione qua est verbum est fi-
lius, & ea ratione qua est Filius est verbum. 1050.d

Verbum & Spiritus sanctus realiter differunt licet
intellectus Dei & voluntas sola ratione distinguā-
tur. 1060.c

Verbum in diuinis si proprie sumatur est nomen
personale & nullo modo essenziale. 1187.e

Verbum nostrum realiter distinguitur ab intellectu
nostro, siue intellectus consideretur in actu primo
siue in actu secundo. 1189.c

Verbum diuinum procedit à cognitione verbi, à cogni-
tione Spiritus sancti, à cognitione omnium crea-
turarum. 1192.d

Verbum expressum quare sit necessarium in nostra
cognitione, & in intellectu diuino. 1382.b

VERITAS formaliter quid sit. 714.a

Veritas formaliter reperitur in creaturis. 715.e

Veritas principaliter est in intellectu quam in rebus.
719.d

Veritas est in propositione vocali aut scripta sicut in
signo instrumentali ad placitum, in mentali vero si-
cut in signo formali. 722.e

Veritas siue sumatur transcendentaliter siue for-
maliter secundum quod est principaliter in intel-
lectu, est entitas realis. 726.b

Veritas non distinguitur realiter ab ente, sed tantum
ratione. 726.d

Veritas prout est in intellectu non est passio entis sed
prout est in rebus. 728.d

Veritas qua est in intellectu denominat intellectum
verum formaliter, & ab ea veritate res dicuntur
verae denominatione extrinseca. 729.b

Veritas & falsitas opponuntur contrarie. 732.b

Veritas & falsitas dissimili ratione inveniuntur in

sensu & intellectu. 734.b

VERVM tripliciter potest denominare. 714.c

Veri duplex de nominatio potest distingui in Deo,
scilicet formaliter & fundamentaliter. 715.b

Verum importat ordinem intrinsecum ad inte-
ctum. 723.e

Verum non addit supra ens aliquid reale realiter dis-
tinctum, sed addit expresse perfectionem quandam na-
le entis quam nos non concipimus per hoc nomen ens.
427.a

Verum simpliciter loquendo in et aliquid abso-
lutum, quod tamen explicari non potest sine respectu.
729.e

VIRTUS aliqua dupliciter potest manere
in patria. 52.d

VISIO beata mensuratur aeternitate partici-
pata. 466.c

Visio Pauli in raptu & visio aliorum beatorum fortas-
sis differunt specie quantum ad modum. 468.d

Visio beatifica habet aliquid admixtum naturale.
469.d

Visio in sacris literis accipitur multipliciter. 479.e

Visio Dei secundum essentiam non est finis naturalis
hominis. 487.b

Visio Dei. Vide Homo.

Visio beata est quedam vitalis actio & elicit a pote-
tibus animae ipsius beati. 519.e

In visione beata prater auxilium & concursum spe-
ciale Dei debet poni aliqua qualitas tanquam for-
ma & principium videndi, & aliter vix potest in-
telligi definitio Concilij Viennensis. 520.e

Visio beata est connaturalis intellectui illustrato lu-
mine glorie. 524.e

In visione beata Deus per se potest supplere vice speciei
intelligibilis, non tamen potest supplere vice luminis. 525.a

Visio beata. Vide lumen glorie.

Visio beata non habet de sua intrinseca ratione abso-
lute loquendo quod per illam cognoscantur aliquot
creature. 561.e

Visio beata animae Christi est perfectior quam quaelibet alia
visio beata & quomodo. 569.e

Visio beatifica mensuratur eadem aeternitate essentia-
li & formali qua mensuratur visio Dei. 654.e

VITA proprie conuenit Deo. 733.e

Vita non est accidens neque est predicatum acciden-
tale sed substantiale. 737.e

VIVENTIA sunt perfectiora non videntur
tibus quantum ad gradum essendi, non tamen quan-
tum ad modum essendi. 267.c

VINITAS scientiae specifica non solum
est iudicanda ex obiecti vnitatem formalem ut
res quaedam est, sed simul ex vnitatem obiecti
formalis secundum rationem formalem sub
qua. 62.e

Vnitatem scientiae quomodo sumatur ex vnitatem ra-
tionis formalis obiecti. 70.d

VNIO in Christo non est facta in natura quomo-
do in

Index rerum.

- de intelligatur. 307.b
- VNIVERSVM** habet de sua ratione q in illo cōtineatur gradus vniuersi possibiles entitat-
tis. 1434.e
- Vñ adæquari alteri intelligitur dupliciter, 114.d
- Vnum addit aliquid supra ens. 474.a
- Vnum non dicit indiuisiōem formaliter in recto,
sed indiuisio est modus intrinsecus & necessarius
vinitatis. 474.b
- Vnum non dicit de formali entitate sed vnitatē,
quæ nihil aliud est quàm entitas determinata per
modum intrinsecum. 474.c
- VNIVERSALITAS** non est propria ra-
tio obiecti intellectus. 723.b
- VOLUNTATIS** diuine actus non po-
te est ferri in totam collectionem rerum possibilium,
ita vt velit illam esse. 416.e
- Voluntas est in Deo. 740.a
- Voluntatis diuine non est assignare causam. 747.d
- Voluntatem diuinam necesse est semper impleri,
est propositio de fide. 750.d
- In voluntate diuina esse actum formalem & ex-
pressum respectu aliquorum bonorum quæ non
sunt, sed præcipiuntur à Deo vt fiant vel cadunt
sub consilio, vel possibilia sunt fieri secundum le-
gem communem, & communia media quæ po-
sita sunt à Deo, probabile est posse defendi salua
fide. 753.a
- Multo probabilius videtur quod in Deo non sit for-
maliter voluntas quæ significetur hoc nomine vel
leitas, sed sufficit quod talis voluntas antecede-
ns ponatur in Deo eminenter. 753.d
- Voluntas Dei est omnino immutabilis. 758.d
- Voluntas diuina non aliter se haberet in se ipsa si
non voluisset creare mundum quàm se habeat mo-
do cum voluit creare. 796.b
- Voluntatis actus quotiescunq; oritur ex radice actus
intellectus semper erit liber. 800.e
- Voluntatis diuine conuenienter ponuntur quinque
signa. 805.e
- Voluntatis diuine plura signa, non est inconueniens
conuenire eidem rei diuersis rationibus, 806.a
- Voluntatis diuine signa an dicantur metaphori-
cè voluntates Dei. 806.e
- Voluntas signi & voluntas antecedens in quo dif-
ferant, 807.d
- Voluntatis diuine actus circa permissionem pecca-
ti reproborum, & circa subtractionem auxilij
efficacis affirmatiue explicari debet & non so-
luta negatiue. 847.a
- Voluntas Dei potest esse bona, & voluntas homi-
nis mala circa entitatem eiusdem actus. 849.e
- Voluntas diuina quomodo dicatur eligere melio-
ra. 911.b
- Voluntas non libertate consequitur gratiam, sed
gratia libertatem, explicatur. 912.d
- Voluntas hominis qui iustificatur quomodo possit
disseminare Deo vocanti & excitanti per auxilium
speciale. 914.e
- Voluntas diuina est vltimus finis prædestinationis
totius. 921.d
- Voluntas per suum actum producit terminum in-
trinsecum. 1054.e
- Talis terminus non est necessarius vt sit immedia-
tum & intrinsecum voluntatis obiectum. 1056.a
- Iste terminus non est similitudo formalis rei amate.
1056.c
- Voluntatis terminus intrinsecus per se oritur ex ip-
sa volitione. 1056.e
- Per voluntatis diuine actum producit impulsus,
qui dicitur spiritus sanctus. 1057.d
- Voluntas in diuinis non determinat intellectum Pa-
tris ad generationem Filij. 1275.c
- Voluntas concomitans generationem in diuinis an
sit prior nostro intellectui quàm ipsa generatio.
1276.a
- Voluntatis libertas & indifferentia fundatur in
natura ipsius voluntatis. 1280.a
- Voluntatis consideratio vt potentia, & vt natura
non constituit duplicem rationem præteritæ. 1280.d
- Voluntatis firmitas, quam habet confirmati in gra-
tia, in operationibus circa finem supernaturalem,
perficit libertatem. 1281.b
- Voluntatis firmitas, quæ constituit operationem sim-
pliciter necessariam tollit omnino libertatem, li-
cet sit verum quod aliqua necessitas licet tollat li-
bertatem ab operatione voluntatis, non tamen sem-
per tollit rationem specificam ipsius operationis.
ibidem.
- Voluntas an debeat dici natura. 1767.a
- In voluntate reperitur duplex inclinatio naturalis.
- VULT** Deus vnum volitum propter aliud, est
vera propositio. 748.b
- Hoc est volitum à Deo propter aliud volitum, vide-
tur habere ambiguitatem. 748.c
- Vult Deus hoc quia vult aliud: est falsa propositio.
748.e
- VVLGATA** editio. Vide Scriptura sacra.

FINIS





BANES

In 1. Part.

D. Thomæ.

1.587